



MANUEL RAMON SOUZA LUZ

Porque a Economia não é uma Ciência Evolucionária: Uma hipótese antropológica a respeito das origens cristãs do *Homo Economicus*.

Campinas

2013



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE ECONOMIA

MANUEL RAMON SOUZA LUZ

**Porque a Economia não é uma Ciência Evolucionária:
Uma hipótese antropológica a respeito das origens
cristãs do *homo economicus*.**

Prof. Dr. Paulo Sérgio Fracalanza – Orientador

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Econômicas, área de concentração: Teoria Econômica do Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de doutor em Ciências Econômicas, na área de concentração: Teoria Econômica.

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO MANUEL RAMON
SOUZA LUZ E ORIENTADA PELO PROF. DR. PAULO
SÉRGIO FRACALANZA.**

A handwritten signature in blue ink, reading "Paulo Sérgio Fracalanza", is written over a horizontal line.

Orientador

**CAMPINAS
2013**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Economia
Maria Teodora Buoro Albertini - CRB 8/2142

L979p Luz, Manuel Ramon Souza, 1980-
Porque a economia não é uma ciência evolucionária : uma hipótese antropológica a respeito das origens cristãs do Homo Economicus / Manuel Ramon Souza Luz. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Paulo Sérgio Fracalanza.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia.

1. Homem econômico. 2. Cristianismo. 3. Economia. 4. Individualismo. I. Fracalanza, Paulo Sérgio, 1968-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Because economics is not an evolutionary science : an anthropological hypothesis about the christian origins of Homo Economicus

Palavras-chave em inglês:

Homo oeconomicus

Christianity

Economics

Individualism

Área de concentração: Teoria Econômica

Titulação: Doutor em Ciências Econômicas

Banca examinadora:

Paulo Sérgio Fracalanza [Orientador]

Eleutério Fernando da Silva Prado

Ramón Vicente Garcia Fernandez

Simone Silva De Deos

Adriana Nunes Ferreira

Data de defesa: 31-07-2013

Programa de Pós-Graduação: Ciências Econômicas



TESE DE DOUTORADO

MANUEL RAMON SOUZA LUZ

Porque a Economia não é uma Ciência Evolucionária: Uma hipótese antropológica a respeito das origens cristãs do *homo economicus*

Defendida em 31/07/2013

COMISSÃO JULGADORA

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Paulo Sérgio Fracalanza".

Prof. Dr. PAULO SÉRGIO FRACALANZA
Instituto de Economia / UNICAMP

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Eleutério Fernando da Silva Prado".

Prof. Dr. ELEUTÉRIO FERNANDO DA SILVA PRADO
FEA / USP

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Ramón Vicente García Fernández".

Prof. Dr. RAMÓN VICENTE GARCIA FERNANDEZ
CECS / UFABC

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Simone Silva de Deos".

Profa. Dra. SIMONE SILVA DE DEOS
Instituto de Economia / UNICAMP

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Adriana Nunes Ferreira".

Profa. Dra. ADRIANA NUNES FERREIRA
Instituto de Economia / UNICAMP

A verdadeira razão pela qual a Economia é uma ‘ciência desoladora’ [*dismal science*] é que ela é a ciência da condição humana depois da Queda. E o Homem Econômico que habita a primeira página de (quaisquer) Princípios Gerais de Economia não é outro senão – Adão.

Marshall Sahlins, *Com a Queda de Adão (Smith), fomos todos ao Chão (1993)*.

Ecce Homo

João, 19:5

Agradecimentos

Sou contra os agradecimentos. Por ser uma injustiça em potência, ele possui um forte odor a frustração. Certamente é a parte mais delicada do trabalho, ele não só perpetua aqueles que foram lembrados mas também marca aqueles que foram esquecidos. Enfim, os agradecimentos consistem na exposição pública da imperdoável falta de memória daquele que escreve. Os lembrados se regozijam, os esquecidos se resignam e o autor certamente sofre. Uma absoluta tragédia! Se imaginamos um mundo sem guerras, talvez devamos começar a lutar pela abolição dos agradecimentos. Dito isto, é de bom tom pedir a eles, aos esquecidos, desculpas por antecipação.

Ressalvas iniciais feitas, talvez seja interessante falar um pouco acerca de como foi a experiência de construir esta Tese. Nesse sentido, se houve um sentimento que predominou durante toda a sua elaboração, ele poderia ser descrito como o sentimento de tranquilidade. Não sofri, não cheguei ao limite da loucura, não perdi peso, não engordei, não me isolei, não briguei, não chorei, enfim, não tive problema algum de ordem pessoal. Acredito que esta não seja a média dos doutorandos, mas felizmente foi o meu caso. Obviamente, tranquilidade não significa falta de dedicação. Pelo contrário, foram quatro anos de estudo intenso. Porém, esta intensidade nunca foi um incômodo, ao invés disso, foi ela que permitiu que o trabalho fosse realizado com serenidade. A experiência foi tranquila porque foi possível elaborar o trabalho de maneira intensa, porque foi possível dispor do tempo, da atenção e, principalmente, da colaboração necessária. É este o ponto que merece ser destacado, o privilégio de estar rodeado de pessoas que contribuíram, cada uma a sua maneira, à elaboração deste trabalho.

Entre todas estas pessoas há uma que acompanhou muito de perto toda esta jornada, ela é minha querida companheira, Magda dos Santos Ribeiro. Necessitaria de várias páginas para agradecer-lhe de maneira apropriada. Contudo, por absoluta falta de espaço, apenas assinalo para o fato de minha amada antropóloga ter se intrometido de maneira recorrente no trabalho. Basta ler o título da Tese para ver o dedo dela. Felizmente tem sido assim, e espero que continue sendo. A sua contribuição foi inestimável. Sem exageros, posso afirmar que sem Magda esta Tese não existiria. Obrigado!

Aproveitando o ensejo familiar, devo agradecer imensamente a atenção, a compreensão e a assistência, em todos os sentidos (incluindo o financeiro), de meus pais Clara e Enrique e de minha irmã Marina. É difícil tentar relacionar com clareza o resultado desta Tese com a própria criação que tive, contudo vale enfatizar que a discussão livre e não dogmática é algo que sempre foi incentivado em casa. Acredito que tal liberdade de pensamento esteja refletida na essência deste trabalho. A tese exigiu que nos mantivéssemos distanciados por um ano. Foi duro, mas cá estou e aqui está o resultado.

Como pode-se notar, tomei os laços de parentesco como critério inicial para ordenar os agradecimentos. Assim, vale assinalar que no mundo acadêmico existe um outro tipo de parentesco, que não é nem o sanguíneo nem o matrimonial. Falo de um parentesco intelectual. Nesse sentido, devo fazer uma pequena e insuficiente homenagem ao meu orientador, o Prof. Paulo Sérgio Fracalanza. O Prof. Fracalanza tem sido meu orientador desde os tempos de mestrado, com ele não só obtive os títulos de mestre e doutor, mas também me formei como um economista plural. Enfatizo isto, porque ao contrário da tendência moderna, que prima pelo conhecimento absolutamente especializado, o Prof. Fracalanza sempre incentivou uma visão mais dilatada sobre os fenômenos, uma visão que não só conectasse aquilo que está sendo estudado à própria história das ideias econômicas (algo que é raro hoje em dia), mas também uma visão que esteja aberta às contribuições de outras disciplinas. Somente um orientador com esse perfil estaria disposto a levar a frente um trabalho como este. Agradeço ao Prof. Fracalanza por toda a sua atenção, disposição e colaboração, mas sobretudo por sua admirável postura intelectual. Espero que nossa exitosa parceria continue gerando ricas e, porque não, divertidas discussões.

Outra figura exemplar que contribuiu para este trabalho, foi o meu orientador durante o período de doutorado-sanduiche na França, o filósofo Prof. François Flahault. No meio do doutorado eu li, por recomendação do Prof. Fracalanza, o seu livro “Onde Está o Bem Comum?”, ao terminar a leitura e resolvi entrar em contato com o Prof. Flahault para falar a respeito da possibilidade de realizar meu estágio doutoral sob sua orientação. Os contatos foram os melhores possíveis. Passei todo o ano de 2012 em Paris e tive a grande satisfação de debater e receber suas valiosas sugestões e críticas. Foi um momento muito importante para meu amadurecimento intelectual, agradeço cada comentário.

Obviamente, existiram contribuições mais específicas e direcionadas ao trabalho. É aqui que rendo minhas homenagens à banca de qualificação e de defesa. Na qualificação participaram a Profa. Simone de Deos (que já havia sido de minha banca de mestrado) e o Prof. Ramon Fernandez. Aos dois deixo meus efusivos agradecimentos, suas ideias naquele momento foram fundamentais para estabelecer a própria forma final do trabalho. Além dos integrantes da banca de qualificação a banca de defesa contou com a colaboração da Profa. Adriana Nunes e do Prof. Eleutério Prado (que atualmente é meu estimado supervisor de pós-doutorado). Aos dois eu agradeço profundamente a colaboração e a atenção dispendida. Espero que as dúvidas e questões levantadas durante a arguição tenham sido sanadas nesta versão final. Da mesma forma agradeço aos professores Eduardo Mariutti, Octávio Conceição e José Ricardo Fucidji, os quais forma membros suplentes da banca. A defesa desta Tese com certeza foi o momento mais significativo de minha carreira acadêmica, e acredito que continuará a ser, obrigado a todos!

Finalizada a seção parentesco, devo dedicar as próximas linhas aos meus escassos porém espetaculares amigos. Começo por aquele que mais contribuiu com a Tese, especialmente no que tange à introdução, o doutorando em antropologia Luís Felipe Sobral. Sua a obsessão pela ideia de “paradigma indiciário” teve grandes repercussões sobre forma como acabei por enxergar o meu próprio trabalho. Ainda pensando nos amigos acadêmicos, faço uma menção honrosa os meus companheiros de IE, especialmente João Paulo Camargo, com o qual cursei o mestrado e o doutorado junto e espero que um dia sejamos colegas de profissão. Também agradeço aos “mais jovens”, Henrique Braga e Roberto Simiqueli. Você ainda ouvirá o nome desses quatro, são pesquisadores excepcionais!

Durante o período em Paris, recebemos (Magda e eu) a visita de ilustres amigos; a mãe de Magda, Olívia Ribeiro, o casal Simone Buzzo e Vinícius Oliveira e meu amigo de graduação, Eduardo Kavaguti. Se você não pode ir aos amigos eles vêm a você, agradeço a visita e a companhia de todos naquele período de grande isolamento. Por falar em isolamento, agradeço ainda a André Kazuo Takahata, o qual estava realizando seu período de doutorado-sanduíche na tundra norueguesa e venho visitar-nos.

Agradeço também aos grandes amigos Martha Nucci e Hernán Wulf, Leandro Bortolozzo, Bruno Beltrame, Eduardo Angeli, Paula Simões e Armand de Saint-Salvy,

Paulo MacDonald, Laura Beck Varela, Catarina Vianna, Ana Guerra e aos colegas de graduação do Galos da Madrugada.

Finalizando com os lembrados, devo fazer uma menção especial ao lugar que me formou, o Instituto de Economia da Unicamp. Moro em Barão Geraldo desde minha infância, andava de skate no estacionamento do IE muito antes de pensar em cursar Economia. Foram 12 anos de formação (graduação, mestrado e doutorado) e agradeço a todos os professores, funcionários e colegas que estiveram comigo durante esta jornada. Foi muito tempo e ainda vejo aquele ambiente da mesma forma que enxergava nos meus primeiros tempos, um lugar que está em constante renovação e aberto ao debate. Fico muito feliz de ter feito parte do IE e espero um dia ainda poder fazer uma contribuição à altura de sua história.

Finalmente, é fundamental que agradeça à Capes e ao CNPQ, os quais financiaram todo o Doutorado, inclusive o período no exterior, é um privilégio contar com o suporte de tais instituições.

Devo dar por encerrado, acredito que me estendi mais do que havia previsto. Entretanto, aproveito estas últimas linhas para agradecer aqueles que não conheço e que se dispuseram a serem provocados pelas ideias aqui contidas. Não sei se vocês serão convencidos pelo argumento, mas, com certeza, passarão a colocar em dúvida certos conceitos que a tradição ocidental tratou de naturalizar. Aos leitores!

Resumo

Inspirada pelos escritos do antropólogo francês Louis Dumont, a Tese apresenta uma interpretação inovadora para compreender a gênese da ideia de indivíduo econômico. O trabalho procura mostrar como a ideia de indivíduo, que nas ciências econômicas adquiriu o rótulo de Homo Economicus, pode ser entendida como o resultado do avanço e da hegemonia da doutrina cristã no pensamento ocidental. Buscando complementar outras interpretações acerca da construção da ideia de indivíduo na economia, o trabalho se centra na compreensão dos meios pelos quais a “noção de pessoa” ocidental foi sendo elaborada, explicitando sua referência cristã e, no mesmo sentido, mostrando como o indivíduo das elaborações econômicas, especialmente aquele da teorização neoclássica, pode ser entendido como uma manifestação desta referência religiosa. O trabalho mostra que a concepção de indivíduo não é mera constatação objetiva, acessível pela razão, como a economia neoclássica assume. Pelo contrário, a visão econômica e ocidental de indivíduo é entendida aqui como resultado de um hábito de pensamento estritamente religioso.

Abstract

Inspired by the writings of the French anthropologist Louis Dumont the Thesis presents an innovative interpretation to understand the genesis of the idea of the individual. The work seeks to show that the idea of the individual, which economics coined with the label of Homo Economicus, might be understood as the result of the advance and hegemony of Christian doctrine in Western thought. In order to complement other interpretations about the construction of the idea of the individual in economics, this work focuses specially on the understanding of the ways by which the western "notion of person" was elaborated. It explains the emergence of a Christian orientation and at the same time shows how the individual from economic elaborations, especially the one of neoclassical theory can be understood as a manifestation of this religious reference. The work clarifies that the conception of the individual is not objective and accessible by reason as neoclassical economics and western thought in general assumes. Rather, the economic vision of the individual is understood here as a result of a strictly religious habit of thought.

Índice

Uma Introdução: Sobre Indícios, Ciência e História.....	1
Cap. 1 – A Abordagem Metodológica: Um Método para Robinson ou um Robinson para o Método?	19
<i>Os dois Robinsons</i>	19
<i>A abordagem metodológica e seu diagnóstico</i>	24
<i>Contendo o homem, abolindo o homem</i>	32
<i>Uma síntese e um encaminhamento</i>	38
Cap. 2 – A Abordagem Histórica: O Homem Moderno e a “Pré-história” da Economia	39
<i>Mudando de ares</i>	39
<i>O (Re)nascimento como Ponto de Partida Moderno</i>	43
<i>Maquiavel: Interesses e Paixões do “homem como ele realmente é”</i>	46
<i>Hobbes: Direito Natural e a Física do “Mercado de Poder”</i>	50
<i>Locke: Propriedade, Moeda e a Sociedade do Interesse</i>	59
<i>Smith: O Homo Economicus e a Ordem Natural</i>	70
<i>Introduzindo uma nova abordagem ou onde está Prometeu?</i>	77
Cap. 3 – Ideias que Devemos Ter em Mente: Um Interregno Antropológico.....	83
<i>Evitando Münchhausen</i>	83
<i>O “outro,” o “Eu” e o démarche comparativo de Dumont</i>	85
<i>Dumont e as ciências sociais</i>	93
<i>Os preparativos para uma viagem: Requisitos fundamentais para pensar o outro</i>	96
Cap. 4 - O Holismo Indiano: Hierarquia, Poder e Status	101
<i>Pequena introdução acerca do problema do não deslocamento do pesquisador</i>	101

<i>O Holismo em perspectiva: Englobamento do contrário e complementaridade hierárquica</i>	102
<i>O Renunciante e a Antítese Indiana</i>	113
Cap. 5 – Uma Hipótese Antropológica para a Origem do Indivíduo Ocidental.....	123
<i>Os próximos passos</i>	123
<i>As origens ideológicas do indivíduo cristão I: O pensamento tipológico platônico</i>	124
<i>As origens ideológicas do indivíduo cristão II: O ideal estóico</i>	129
<i>A penetração do pensamento grego no cristianismo original</i>	133
<i>A equivalência funcional entre a noção de pessoa indiana e o seu correspondente cristão, ou elementos para a gênese da ideia de indivíduo moderno</i>	138
<i>Constantino I e a Complementaridade Hierárquica</i>	143
<i>A queda dos Céus: A extinção do “indivíduo-no-mundo” e a terrenização do “indivíduo-fora-do-mundo”</i>	152
Um Encaminhamento: O diálogo entre as hipóteses	163
Referências Bibliográficas.....	173

Uma Introdução: Sobre Indícios, Ciência e História

A ideia de um indivíduo, autônomo e independente, livre para decidir os destinos de sua vida, não habita somente o mundo das elucubrações econômicas. Este indivíduo, idealmente construído, tem uma presença mais extensa, e pode ser apontado como um dos fundamentos daquilo que poderíamos chamar de ideologia moderna. Da mesma maneira que a *Declaração Universal dos Direitos do Homem* (1948) se dirige exclusivamente aos direitos de um “indivíduo universal”, síntese de toda a humanidade, o avanço da lógica de mercado é muitas vezes justificado em nome da liberdade deste mesmo indivíduo idealizado. Ao construir seu *Homo Economicus*, o pensamento econômico tradicional apenas reforça, senão reitera, uma ideia de indivíduo específica, mais antiga, enraizada no pensamento ocidental.

Este trabalho não só desafia a concepção de indivíduo da corrente dominante da economia, mas também a própria maneira como o pensamento ocidental enxerga o homem. O indivíduo, longe de ser uma mera descrição objetiva, é também uma ideia que possui uma história específica. Nesse sentido, acredita-se que a investigação deste conceito pode dar-nos pistas importantes para compreender os fundamentos de nossa própria maneira de pensar, os nossos valores e os estandartes que empunhamos para justificar certas ações.

Um estudo aprofundado acerca da gênese da ideia de indivíduo pode revelar muito. Em particular, este estudo irá colocar em relevo as conexões entre o conceito de indivíduo moderno e a concepção de homem que emerge do avanço e domínio da ideologia cristã no mundo ocidental. A relação não será explorada em termos analógicos, evitando-se comparações anacrônicas. Apresentar-se-á uma interpretação histórico-antropológica que coloca em evidência a contribuição fundamental do cristianismo para a construção da noção de pessoa ocidental. O indivíduo, que aparece aos olhos dos homens modernos como um fato objetivo, será historicamente destrinchado, tornando explícita a sua origem essencialmente religiosa.

O trajeto que percorreremos não será dos mais simples. Deve-se deixar claro que, se o trabalho chega a uma hipótese um tanto original – de que a ideia de indivíduo moderno é fundamentalmente uma ideia cristã - isto se deve ao fato de ter-se levado à frente certas

escolhas metodológicas também inovadoras. Esta introdução é fundamentalmente uma discussão acerca do método que será adotado e a maneira como ele orientará a investigação. Certamente, trata-se de um método tão interessante quanto a própria hipótese que o trabalho defende.

Partamos de uma constatação. Seções introdutórias geralmente se fundam numa assimetria profunda entre o autor e o leitor. Na maioria das vezes o autor opta por dedicar-se a ela depois que o cerne do texto já foi escrito, ou seja, no momento em que se debruça sobre o que virá a ser a introdução, ele geralmente já está ciente das rotas pelas quais o seu leitor será guiado. Por sua vez, este leitor, se não for um re-leitor, no momento em que se depara com a introdução, possui poucas pistas acerca do texto que irá enfrentar. Ele obteve informações escassas, as quais se restringem ao título, a alguma forma de resumo, talvez a uma rápida folheada nas referências bibliográficas ou, nos casos de “grande” sucesso editorial, a recomendações de outros leitores.

A assimetria entre autor e leitor não será subvertida nesta introdução: eu já escrevi o trabalho e certamente, neste momento, você deve possuir poucas informações a respeito do que virá pela frente. Contudo, deve-se destacar que esta diferença, quando tornada explícita, acaba por ser útil para revelar algo mais complexo e profundo acerca dos fundamentos científicos deste trabalho. Nesse aspecto, é a posição do leitor, no momento em que enfrenta a seção introdutória, que deve ser tomada como referência inicial para que se entenda a concepção epistemológica que fundamenta os argumentos do texto.

Pensemos no fato de que você certamente conjecturou acerca daquilo que o trabalho irá discutir partindo das poucas informações que lhe foram fornecidas: título, resumo, bibliografia, recomendações. Você criou hipóteses sobre o que tem em mãos e, felizmente, decidiu ler. Este processo de construção de hipóteses é resultado da atividade criativa da mente humana, a qual procura, a todo o momento, ordenar e combinar todas as informações de que dispõe sob a forma de uma proposição coerente. Quantas vezes, para não dizer a maioria, após uma leitura da “bibliografia”, ou da “orelha” de um livro não o devolvemos à prateleira? Criamos hipóteses baseados em certas pistas, acreditamos nelas e tomamos decisões.

A lógica da investigação científica pode ser entendida como dependente de um processo de construção de hipóteses e, como se propõe aqui, talvez seja isso que justifique

a aproximação entre as inferências do leitor e aquelas que brotam da cabeça dos cientistas. Nesse aspecto, ninguém melhor do que Charles S. Peirce (1839-1914), pai do pragmatismo norte-americano, foi capaz de mostrar como o processo de formação de hipóteses é o condutor principal da atividade científica.

Peirce era um crítico feroz tanto do racionalismo quanto do empirismo. Para ele, reconhecê-los como as fontes básicas do conhecimento era problemático, uma vez que as duas concepções se baseavam numa ideia de conhecimento não mediado. Tanto o racionalismo, ao enfatizar o poder das ideias inatas, quanto o empirismo, ao recorrer às primeiras impressões dos sentidos, falhava em compreender que não existia conhecimento que não fosse mediado pela mente humana. Como Dyer (1986: 23) assinala, “[o] empirista, como o racionalista, não pode reivindicar uma base do conhecimento definitiva; as chamadas primeiras impressões dos sentidos consistem numa complexa relação entre o fato externo e a mente”.

A relação entre o mundo material e a mente humana alimentou a teoria da investigação científica de Peirce. O autor parte da constatação de que as inferências indutivas e dedutivas não conseguem explicar a maneira pela qual uma hipótese nova é construída, uma vez que “a indução nada faz senão determinar um valor, e a dedução apenas desenvolve as consequências necessárias de uma hipótese pura” (Peirce, 2000: 220). O pensador insiste então na ideia que deve existir de um terceiro tipo de inferência, a que complementaria a indução e a dedução, inserindo na lógica científica o papel ativo do cientista como um construtor de hipóteses.

A abdução seria o passo inicial de qualquer inferência lógica. É ela que cria a hipótese que será descrita pela dedução e testada pela indução, como exposto por Burks (1946: 303): “A abdução inventa ou propõe hipóteses; é a proposta inicial de uma hipótese, uma vez que parte dos fatos. A dedução explica a hipótese, deduzindo dela as consequências necessárias e os meios pela qual ela pode ser testada. A indução testa ou estabelece hipóteses”.

Segundo Peirce, é na abdução que se encontra a única forma de raciocínio que introduz a novidade na ciência. Se indução é o método de testar uma hipótese a partir de uma amostra específica, a abdução seria o método de formar uma hipótese a partir de uma rede complexa de informações que o investigador possui e que estão para além do

conhecimento formalizado (Cohen, 2011:24).¹ A abdução é o resultado do enfrentamento de todo o conhecimento que habita a cabeça do investigador e o objeto que ele se propõe a investigar, ela insere o componente humano na lógica científica pois se funda na mediação “entre o mundo da mente do narrador e o mundo físico que ele habita” (Harrowitz, 1983:205). É devido a esta mediação que a ação criativa surge como o centro da atividade científica, como Dyer (1986: 34) assinala: “A hipótese da abdução, contudo, é produto da criatividade [...] O investigador, hipotetiza criativamente acerca das características de um todo, define um fragmento de conhecimento não experimental universal [...] A abdução envolve realizar uma conjectura acerca da natureza do todo.”

Contudo, se a abdução explicita o componente criativo do cientista na construção de hipóteses, devemos entender por outro lado, que a hipótese que dela se origina não é uma hipótese definitiva. Ela é uma hipótese de trabalho (*working hypothesis*) que deverá ser avaliada pelos outros dois tipos de inferência e, se tudo correr bem, poderá ser admitida como uma hipótese. A abdução é a maneira pela qual o homem cria hipóteses que devem ser testadas e, desta maneira, ela deveria ser entendida como o “pontapé” inicial de toda investigação científica.²

Para Peirce, a conclusão de Kepler (1571-1630), de que a órbita de Marte seria elíptica, compreende um exemplo claro de inferência abdutiva. A visão de Kepler desafiou o conhecimento estabelecido de sua época, que presumia que as órbitas de todos os planetas seriam circulares. Kepler, a partir de um conjunto de registros do movimento de Marte, abduziu que aquela órbita não era circular, mas sim elíptica. Contudo - e isso é importante que ressaltemos, - as posições que Kepler registrou não eram passíveis de ser reconhecidas, num primeiro momento, como posições de um movimento necessariamente elíptico, foi Kepler que abduziu esta hipótese, como Bonfantini e Proni (1983:145) ressaltam: “No caso

¹Sebeok e Umiker-Sebeok (1983: 22-23) explicam que “nós frequentemente retiramos da observação fortes sugestões de verdades, sem sermos capazes de especificar quais foram as circunstâncias por nós observadas que conduziram a essas sugestões”, assim a abdução poderia ser entendida como resultado de “um instinto que confia na percepção inconsciente das conexões entre os aspectos do mundo, ou usando um outro conjunto de temas, é a comunicação subliminar de mensagens. Está também associada, ou, melhor, produz, de acordo com Peirce, um certo tipo de emoção, que a coloca à parte tanto da indução quanto da dedução”. Dyer (1986:25) aponta na mesma direção quando diz que a abdução “explicita o aspecto imaginativo do raciocínio: que as hipóteses a respeito de fenômenos complexos nascem dos nossos sentimentos acerca de como as coisas devem se encaixar”

² Harrowitz (1983:203) explica o processo de criação de hipóteses a partir da abdução de maneira cristalina: “*Você observa um fato [...] A fim de explicar e compreender isso, você busca em sua mente algum vislumbre de teoria, explicação, iluminação e assim por diante. O processo de abdução tem lugar entre o resultado e a regra, e conclui com a postulação de uma hipótese auspiciosamente satisfatória. Agora, nos diz Peirce, tudo o que nos resta é testar a nova hipótese.*” Nesse sentido, deve-se estar atento que uma abdução não leva necessariamente a uma hipótese correta, mas sim, sugere uma hipótese a ser testada.

da abdução de Kepler, a conclusão implica o risco porque, embora seja verdade que uma elipse suponha certas posições geometricamente determinadas de tal e qual modo, não se pode afirmar que tais posições poderiam ser contidas apenas e necessariamente em uma elipse”. Assim, a partir do resultado de sua abdução - a hipótese de trabalho - Kepler buscou testá-la coletando novas observações, e a partir desta indução, a hipótese foi aceita e acabou por modificar as ideias estabelecidas.

A concepção de que inferência abdutiva seria o fruto da atividade criativa humana influenciou em muito o pai da Economia Institucional, Thorstein B. Veblen (1857-1929). Veblen, apesar de ter sido aluno de apenas um curso de Peirce na Universidade John Hopkins, absorveu muito da visão de ciência do líder do Pragmatismo. As influências de Peirce sobre Veblen foram profundas e concerniam várias questões epistemológicas, entretanto, o que nos interessa especificamente aqui é a questão de como Veblen, a partir destas influências, compreendeu o processo de formação de hipóteses.³ Nesse aspecto, Dyer (1986) identifica a grande semelhança entre o conceito de abdução de Peirce e a concepção de “princípio de adaptação” elaborada por Veblen (1884).

Veblen (1884), tendo como referência explícita a *Crítica do Julgamento*, de Kant (1790), apresentou uma interpretação acerca do papel mediador da mente humana. Para Veblen (1984: 265) o princípio do julgamento reflexivo consiste na adaptação “da parte do objeto às leis de atividade de nossas faculdades do conhecimento, ou, resumidamente, adaptação às nossas faculdades”. O autor argumenta que apesar de fatos concretos existirem, nós construímos seus significados a partir de uma “predisposição mental através da qual organizamos nosso conhecimento dos fatos” (Dyer, 1986:32). Nesse aspecto, Veblen (1984) apresenta algo que se parece muito com a inferência abdutiva de Peirce, ou seja, a descrição do processo de construção de hipóteses, denominado pelo institucionalista como “princípio de adaptação”.

Segundo Veblen (1884), o “princípio de adaptação” seria a capacidade da mente humana de organizar tudo aquilo que enxerga para conceber uma totalidade coerente. O homem seguindo o “princípio de adaptação” busca encontrar a ordem naquilo que olha, a unidade na multiplicidade. Os homens ativamente criam hipóteses em suas cabeças que permitam organizar a totalidade de maneira coerente, sendo este processo, necessariamente,

³ Para uma descrição geral das influências das ideias de Peirce sobre Veblen, recomenda-se a leitura de Griffin (1998).

um ato criativo. Contudo, assim como Peirce, Veblen (1984:271) aponta que o “princípio de adaptação” é um exercício de criação de uma hipótese que não inclui a discussão acerca da validade dela, ou nas palavras do institucionalista: “O princípio de adaptação não nos fornece nenhum dado novo, nem pode dizer-nos nada de novo acerca dos dados que temos. Tudo que pode fazer é guiar-nos na construção de hipóteses a partir de informações dadas, e aí é deixar para a experiência a função de acreditar ou desacreditar nas nossas conjecturas.” Nesse sentido, assim como Peirce assinala, para Veblen, a lógica da investigação científica leva no seu âmago um forte componente criativo humano. O homem é a figura central pois é ele que cria hipóteses.

Peirce e Veblen nos mostram que o cientista, em seu laboratório, e o leitor, confrontando-se com um livro novo, estão unidos por aquilo que caracteriza a atividade mental de todos os homens: a capacidade criar hipóteses. Esta ideia é poderosa uma vez que ela fornece elementos novos para pensar acerca dos componentes fundamentais que constituem a atividade científica. Nesse sentido, é inevitável que destaquemos a contribuição do historiador italiano Carlo Ginzburg (1939-) para estas ideias.

No seu famoso artigo de 1979, *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário*, Ginzburg elabora a ideia de inferência abdutiva a partir de uma referência direta àquilo que conforma a matéria prima da abdução, ou seja, os indícios.⁴ Os indícios, as pistas, são o combustível da abdução, uma vez que são eles que acionam a mente humana e alimentam a criação de uma hipótese. Partindo da ideia de que o homem se confronta, a todo o momento, com indícios, e a partir deles cria hipóteses, Ginzburg procurou mostrar como este processo de construção do conhecimento avançou pela história, e acabou por constituir, nos dias de hoje, um verdadeiro paradigma científico, denominado pelo autor pelo sugestivo nome de “paradigma indiciário”.

É curioso notar, no entanto, que Ginzburg (1979), ao contrário de Peirce e Veblen, não parte da ideia de que a abdução e sua referência material aos indícios seja aquilo que conforma todo o pensamento humano e conseqüentemente a própria atividade científica. Para o historiador, o “paradigma indiciário” é uma construção histórica que está ligada à

⁴ É importante que se assinalar que Ginzburg (1979), em nenhum momento, faz referência ao termo abdução e nem a Peirce em seu texto. Contudo, a aproximação de suas ideias às do pragmatista americano é totalmente viável, uma vez que, como veremos, os dois possuem um mesmo objeto: compreender o processo criativo que envolve a construção de hipóteses. Vale notar, que esta associação de ideias não é nada inovadora uma vez que no livro *O Signo de Três*, de Umberto Eco e Thomas Sebeok (1983), que tem como um dos temas centrais a inferência abdutiva de Peirce, encontramos uma republicação do texto de Ginzburg (1979).

maneira como o homem pensa, o que não significa que este procedimento pode ser usado para caracterizar a totalidade da atividade científica como Peirce e Veblen fazem. Para Ginzburg existiriam algumas ciências que se caracterizam pelo uso de um saber indiciário, como as ciências da saúde, as humanas, biológicas e, estas disciplinas, hoje, ocupam um lugar “ao lado” das ciências fundadas no que o autor chama de paradigma galileano. Consequentemente, para Ginzburg o “paradigma indiciário”, para além de ser uma expressão do processo cognitivo inerente ao homem, é também uma construção histórica.

O autor vai longe para apresentar as origens do pensamento indiciário. Segundo Ginzburg (1979:154), a arte de criar hipóteses a partir de indícios é algo que acompanha o homem desde os primórdios de sua existência na Terra uma vez que “por trás desse paradigma indiciário ou divinatório entrevê-se o gesto talvez mais antigo da história intelectual do gênero humano: o do caçador agachado na lama, que escruta as pistas da presa.”⁵

Conjecturar a partir dos indícios pode servir a vários objetivos: entender o que aconteceu, diagnosticar o presente e prever eventos futuros. Ginzburg (1979:155) indica que se nos voltarmos à história do mundo ocidental poderemos perceber que tal forma de conhecimento aparecia como o elemento central das atividades de vários grupos sociais antigos, incluindo o pensamento grego. De médicos a marinheiros, de oleiros a pescadores, o conhecimento que se produzia naquela sociedade advinha de um saber conjectural que tinha como referência indícios. Contudo - e aqui que Ginzburg se diferencia de Peirce e Veblen, - a grande contradição é que a forma de saber socialmente mais elevada reconhecida pelos gregos não era este que segue pistas e cria hipóteses, mas sim, um outro modelo, que era praticamente o seu oposto, ou seja, o pensamento tipológico platônico, que dá primazia às relações das essências e não às evidências do sensível.

A separação entre o aspecto terreno da inferência abductiva e a abstração do pensamento platônico seria a origem da sensação de estranhamento que pode surgir no momento em que digo que o leitor, ao inquirir acerca do conteúdo de um livro, faz algo que é muito semelhante à atividade do cientista. Segundo Ginzburg (1979), as razões deste estranhamento ficam claras se mantermos uma referência direta àquilo que seria o maior representante platônico dentro da ciência moderna: a física galileana. Como o autor

⁵ Ginzburg (1979:179) ainda coloca que o paradigma indiciário seria aquilo que “*une estreitamente o animal homem às outras espécies de animais.*”

ressalta, as disciplinas ligadas ao saber que se além aos indícios não se encaixam nos critérios de cientificidade deduzíveis do paradigma galileano. Se de um lado consideramos as disciplinas qualitativas que tem por objeto casos e situações circunscritas, por outro, as

*“ciências galileanas tinham uma natureza totalmente diversa, que poderia adotar o lema escolástico *individuum est ineffabile*, do que é individual não se pode falar. O emprego da matemática e o método experimental, de fato, implicavam respectivamente a quantificação e a repetibilidade dos fenômenos, enquanto a perspectiva individualizante excluía por definição a segunda e admitia a primeira apenas em funções auxiliares. [...] No mapa do saber abria-se um rasgo entre o físico galileano, profissionalmente surdo aos sons e insensível aos sabores e aos odores, e o médico contemporâneo seu, que arriscava diagnósticos pondo ouvidos em peitos estertorantes, cheirando fezes e provando urinas, o contraste não podia ser maior”* (Ginzburg, 1979:156-158).

A diferença na maneira de gerar conhecimento é clara, uma vez que as ciências clássicas mantêm como referência uma abstração e as indiciárias o detalhe que habita o mundo material. Nesse aspecto, segundo Ginzburg (1979), a aceitação do conhecimento indiciário como um paradigma científico não ocorreu devido a uma adequação de seus fundamentos ao modelo epistemológico das ciências físicas. Pelo contrário, o seu estatuto científico foi sendo construído ao longo da história, em um processo pautado pelo crescente reconhecimento de seus resultados.

Ginzburg (1979) nos apresenta os caminhos pelos quais o “paradigma indiciário” se estabeleceu dentro da ciência moderna. O autor entende que a medicina, devido à necessidade inerente de estar atenta às características particulares de cada paciente para gerar diagnósticos e conceber prescrições, sempre foi uma das pontas de lança do saber indiciário. Contudo, a maior parte daquilo que é denominado como “conhecimento popular” também consiste fundamentalmente em atividades indiciárias. Nesse sentido, o autor destaca que no século XVIII começou a desenrolar-se um processo irreversível de disseminação do conhecimento de bases indiciárias e não-indiciárias que anteriormente estava restrito às atividades de certos grupos. O autor aponta para a concepção da Enciclopédia, como resultado final deste esforço de organizar os conhecimentos antes dispersos. O século XVIII teria testemunhado “uma verdadeira ofensiva cultural da burguesia, que se apropria de grande parte do saber, indiciário e não-indiciário, de artesãos e camponeses, codificando e simultaneamente intensificando um gigantesco processo de aculturação [...] O símbolo e o instrumento central dessa ofensiva é, naturalmente, a *Encyclopedie*” (Ginzburg, 1979: 167).

Para Ginzburg (1979), este movimento de disseminação dos saberes no século XVIII foi responsável pelo aumento da percepção de que a construção do conhecimento pode ocorrer a partir da análise e organização de indícios. Para o autor, foi a partir deste momento que um processo de referências cruzadas entre diversas disciplinas, começou a avançar no caminho de legitimar o conhecimento indiciário como paradigma.

Ginzburg (1979) aponta para a literatura como um dos principais promotores desta visão indiciária acerca dos fenômenos a partir do século XVIII. Nesse sentido, segundo o autor, *Zadig, ou O Destino*, de Voltaire (1747) aparece como a encarnação mais clara da entrada do modelo indiciário na literatura.

Em seu romance, Voltaire (1747) narra alguns eventos na vida de um filósofo babilônico chamado Zadig. O protagonista, que habitava às margens do Eufrates, um dia avistou, próximo a um bosque, vários eunucos e oficiais do Rei que prontamente se dirigiram a ele e perguntaram-lhe se havia visto o cão da Rainha, que estava desaparecido. Zadig então respondeu que não era um cão, mas sim uma cadela, que o animal havia tido filhotes recentemente, que era manca da pata esquerda dianteira e que possuía orelhas longas. Os oficiais surpresos com a descrição precisa de Zadig então lhe perguntaram, “Então você a viu?” e, para a perplexidade de todos, Zadig respondeu, “Eu não vi o animal, e nunca soube que a rainha tivesse uma cadela”.

Não é necessário que repassemos todo o romance de Voltaire (1747), já temos aquilo que nos interessa. Zadig realmente nunca havia visto a cadela, mas tinha encontrado no seu passeio pelo bosque, indícios da passagem de um animal que se encaixava perfeitamente com a informação de que um cachorro estava perdido. Como era de se esperar, as descrições de Zadig trouxeram-lhe grandes problemas, inclusive a acusação de que ele havia roubado a cadela Real.⁶ Contudo, aquilo que devemos ressaltar é que o filósofo babilônico, sem nunca ter visto o animal, pôde descrevê-lo em detalhes somente a partir de alguns indícios. Zadig conjectura, cria hipóteses e busca testá-las. Ele realiza uma inferência abdutiva a partir dos dados a que teve acesso e é tão bem sucedido que eunucos e oficiais passam a duvidar que ele, de fato, não tivesse tido contato direto com aquilo que descreveu.

⁶ Vale notar que Zadig não só descreveu o cachorro que nunca viu, mas também o cavalo perdido do Rei. São estas duas descrições que de fato o colocaram em apuros.

No século XIX, outro exemplo famoso de como a inferência abductiva foi explorada pela literatura surgiu com as novelas detetivescas, capitaneadas pelas aventuras de Sherlock Holmes. O detetive de Conan Doyle (1859-1930) é mundialmente reconhecido pela arte de combinar indícios de maneira inovadora, resolvendo mistérios complexos. É importante destacar que Doyle era um médico e para criar seu famoso detetive, havia se inspirado num de seus professores do Hospital Real de Edimburgo. Joseph Bell, professor de Doyle, era conhecido por criar hipóteses, na maioria das vezes certas, acerca não só da saúde de seus pacientes, mas também do lugar onde moravam, de suas profissões e outras características que não eram óbvias.

Seguindo o modelo do professor de Doyle, Holmes se torna a personificação da inferência abductiva: acessa os indícios, analisa-os a partir de seu conhecimento pessoal, arrisca hipóteses de trabalho, coloca-as em teste e na maioria das vezes acerta no veredicto. É inviável fazer aqui uma revisão acerca dos inúmeros casos resolvidos por Holmes para atestar que ele é um campeão na formação de hipóteses. Contudo, apesar de não avançarmos nas suas histórias, indica-se uma atenção especial ao conto *As Cinco Sementes de Laranja*, uma vez que ali podemos identificar com facilidade todas as circunstâncias e resultados do processo abductivo, com Holmes, como sempre, coletando pistas e construindo hipóteses na maioria das vezes corretas, mas dolorosamente errôneas em outros momentos. Este conto é importante também por um detalhe: é nele que Sherlock Holmes faz uma referência ao naturalista francês Georges Cuvier (1769-1832) que revela as referências cruzadas entre diversas disciplinas que levaram à frente o modelo indiciário até tornar-se um paradigma. Holmes assinala nesse conto que tinha como inspiração principal a famosa asserção de Cuvier, de que seria possível, tendo um único osso como indício, reconstruir a estrutura de todo um ser vivo complexo.

Não é coincidência que Holmes faça esta referência a Cuvier. Talvez, o campo científico onde o conhecimento indiciário tenha dado seus mais importantes frutos tenha sido a biologia. É curioso que Ginzburg (1979) não tenha dedicado uma parte maior de seu ensaio à biologia, pois é possível, partindo do ponto de vista de Ginzburg, identificar esta disciplina não só como sendo indiciária, mas também como um legítimo caso de conversão de uma ciência tipológica platônica (galileana) para uma ciência histórica e indiciária.

Devemos lembrar que a biologia pré-Darwiniana, incluindo aí as ideias do próprio Cuvier, adotava o fixismo como referência teórica geral: os seres vivos haviam sido criados por Deus para ocuparem um lugar pré-determinado na ordem natural da Terra. Este concepção, que dominou o pensamento biológico até o fim do século XIX, se inspirava num modelo de ciência tipológica que entendia que todos os seres vivos eram cópias de uma referência perfeita, um Tipo, que habitava o mundo das essências, acessível ao homem apenas por meio de sua faculdade mais elevada, a razão. O fixismo pré-darwiniano negava completamente os indícios, uma vez que consistia na ideia de que deveríamos desviar os olhos do sensível, para procurar, através da nossa mente, descobrir a estrutura dos Tipos ideais, perfeitos e atemporais, que seriam o molde de tudo aquilo que habitava a Terra. A desconexão com o mundo material poderia ser assinalada como o traço marcante dos pré-darwinianos, algo que Mayr (1982: 93) ironicamente aponta ao dizer que era provável que “quando emergisse uma discussão acerca de quantos dentes um cavalo possui, olhar-se-ia antes em Aristóteles do que na boca de um cavalo.”⁷

Mesmo com o avanço de certas visões transformistas, no século XIX, a biologia pré-darwiniana ainda se fundava na ideia de Tipo, porém, agora como o resultado de um processo de transformação teleológica. Esta perspectiva, presente nos trabalhos do embriologista russo Karl von Baer (1792-1876) e do biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919), entendia os seres vivos como entidades que se transformavam ontogenicamente, tendo o Tipo como resultado final previsível deste processo. Nesse sentido, as transformações dos seres vivos seriam apenas o resultado do desenvolvimento de seus determinantes internos, que teria como referência um Tipo ideal.⁸

Foi Darwin, com a publicação de *A Origem das Espécies*, em 1859, que inaugurou um modelo de ciência biológica fundado na materialidade do sensível, modelo este acabou por substituir a abstração tipológica dos pré-darwinianos. Darwin (1859), com sua ênfase no caráter histórico e não teleológico das conformações do mundo vivo, revolucionou a maneira como a biologia encarava o seu objeto. Para ele, as variações entre os seres vivos não eram mais uma evidência do caráter falho do mundo sensível, mas sim o combustível do processo de mudança, ou seja, aquilo que alimentava a sua ideia fundamental: a *Seleção*

⁷ A nota de Mayr (1982) faz referência a primeira classificação dos seres vivos como Tipos ideais contidas em *Historia Animalium* de Aristóteles.

⁸ Para uma descrição mais acurada da tipologia como referência do transformismo do século XIX, sugere-se a leitura de Bowler (1983).

Natural. Para Darwin a variação seria a matéria prima de um processo incessante de seleção pelo ambiente, o qual comandaria a transformação no mundo biológico. É uma mudança radical: de uma concepção que privilegiava o Tipo como molde universal de tudo aquilo que habitava a Terra, passa-se, com Darwin, a uma visão transformista e fundamentalmente histórica, marcada pela relação entre os seres vivos e o ambiente.

A biologia darwiniana é representante legítimo do processo de sedimentação de uma concepção abduativa-indiciária de ciência. É importante notar, nesse aspecto, que o biólogo inglês, Thomas Huxley (1825-1895), conhecido como o “buldogue de Darwin”, devido à maneira efusiva como defendia as ideias do naturalista, apregoava que a paleontologia deveria seguir a perspectiva darwiniana, cristalizada no que ele denominou de o “método de Zadig” (Huxley, 1893) uma vez que como Cohen (2011:20) assinala, “A abordagem do paleontólogo é uma “profecia retrospectiva” na medida em que se esforça em construir, dentro de uma perspectiva evolucionista, caminhos genealógicos”.

A questão indiciária está no âmago da proposta Darwiniana. Se devemos aceitar que as pequenas diferenças entre os seres vivos são o que alimentam o processo evolutivo, dando subsídio para *Seleção Natural*, então não há outra alternativa para o estudo acerca da formação dos organismos que não seja a partir da coleta dos indícios destas diferenças. Se o mundo biológico é uma conformação histórica e os cientistas das disciplinas da vida devem contar qual é esta história, eles devem necessariamente construir hipóteses a partir das evidências que dispõe. Nesse aspecto, não há dúvidas do conteúdo indiciário e histórico introduzido por Darwin nas ciências da vida.

A paleontologia, como Huxley (1893) destacou, não poderia ser um exemplo melhor desta orientação abduativo-indiciária nas ciências biológicas. Os seres vivos, os fósseis, a criatividade mental do cientista e as ideias que comandam a sua época, são as variáveis que estão em jogo nas explicações biológicas. Como Cohen (2011) nos apresenta, a história da paleontologia pós-darwiniana é basicamente história acerca de como hipóteses são formadas, transformadas e substituídas ao longo do tempo. A autora mostra assim, como a aparição de um novo registro fóssil pode alterar por completo uma hipótese amplamente aceita, que tinha como referência registros anteriores. É o resultado do método detetivesco: o paleontólogo analisa evidências e vai ordenando-as de maneira a criar uma hipótese que ligue todos os indícios numa explicação histórica coerente. Nesse sentido, é

importante ressaltar o papel criativo do cientista uma vez que geralmente as evidências não são contínuas, há espaços temporais entre elas que devem ser preenchidos por uma boa hipótese.

Traçamos um caminho narrativo proposital: do leitor que faz hipóteses acerca de um livro novo, até a paleontologia e suas hipóteses acerca dos caminhos da evolução. Peirce, Veblen, e Ginzburg buscaram explicitar o papel que a mente humana desempenha nesse processo de construção de hipóteses. O homem é o protagonista, ele cria abduções a partir dos indícios que enxerga, e isso, de uma maneira ou de outra, é a base primordial do pensamento científico. É este processo que o leitor deve ter em mente quando se embrenhar no argumento dos próximos capítulos, uma vez que este trabalho irá descrever o processo de construção de sua própria hipótese.

Já sabemos qual é a ideia de ciência que está por trás daquilo que será visto e talvez seja o momento de passarmos de uma reflexão epistemológica para uma descrição mais circunscrita acerca da hipótese que o trabalho irá defender. Contudo, é necessária uma última referência acerca do alcance da inferência abductiva, ou indiciária, dentro da ciência. A descrição a seguir foi deixada para o final desta introdução, pois além de representar fielmente o modelo de ciência que anima este trabalho, exemplifica com louvor o tipo de debate que uma incursão abductiva pode alimentar. Nesse sentido, continuando com a referência paleontológica, apresento na sequência o “drama” de *Burgess Shale*, tema central de *Vida Maravilhosa*, de Stephen Jay Gould (1989).

Em tal obra, Gould (1989), tenta nos mostrar como uma revisão dos indícios que sustentam uma hipótese antiga pode mudar radicalmente os caminhos da ciência. Nesse sentido, Gould procura descrever o “drama” histórico que envolveu a classificação dos fósseis de artrópodes cambrianos da pedreira de *Burgess Shale*, nas Montanhas Rochosas Canadenses. Os dois célebres protagonistas desta história são o geólogo norte-americano Charles D. Walcott (1850-1927) e o grupo pesquisa liderado pelo paleontólogo Harry Whittington (1916-2010).

Walcott, além de ser reconhecido pelas suas atividades administrativas em órgãos de pesquisas norte-americanos, é também famoso por ter descoberto, em 1909, na pedreira de *Burgess Shale*, fósseis de pequenos animais que até o momento eram desconhecidos. Após algumas viagens, nos anos que se seguiram, Walcott pôde coletar uma grande quantidade

destes fósseis e começou a classificá-los taxonomicamente. A classificação de Walcott seguia a tradição de sua época, que era a de buscar naqueles fósseis traços que permitissem que fossem rotulados como seres pertencentes aos Filos dos animais modernos. As ideias que guiavam a abordagem de Walcott eram disseminadas em sua época e entendiam que a evolução necessariamente engendrava um processo de aumento de complexidade e de variedade ao longo do tempo. A ideia de uma escala evolutiva, com os seres primitivos na base e, curiosamente, o homem no topo era comum na época. Assim, Walcott buscou classificar os fósseis que encontrava como pertencentes a Filos modernos assumindo a hipótese de que eles apresentariam as formas primitivas dos animais dos dias atuais. Sem grandes inovações, a classificação de Walcott foi amplamente aceita pela comunidade científica de seu tempo.

Curiosamente, na década de 1960, os mesmo fósseis que Walcott havia analisado ajudaram a embasar os argumentos centrais de uma hipótese revolucionária acerca dos caminhos do processo evolutivo. Uma revisão nos dados de Walcott foi responsável por mudar por completo a maneira como a paleontologia entendia a própria evolução.

É curioso notar que foi devido a um fato extra científico que tal revisão de conceitos acabou ocorrendo. O governo canadense queria se “reapropriar” dos vestígios fósseis de *Burgess Shale*, que, em grande medida, vinham sendo explorados por cientistas estadunidenses.⁹ O paleontólogo Harry Whittington, maior autoridade do mundo em artrópodes - que era como Walcott havia classificado a maioria dos animais de *Burgess* - foi chamado para liderar a coleta e classificação canadense de registros fósseis da famosa pedreira.

Apesar de muitos anos haverem se passado entre Walcott e Whittington, Gould (1989) é enfático em dizer que os métodos de análise dos fósseis dos dois cientistas eram praticamente os mesmos. Contudo, e isto é o mais interessante, os resultados das análises foram completamente diferentes. O grupo de Whittington, a partir de suas próprias escavações em *Burgess Shale* começou a perceber que a maioria dos fósseis encontrados não tinha características que permitiam uma classificação de acordo com os Filos modernos, como Walcott havia feito. Imediatamente, alguns pesquisadores do grupo foram a Washington para analisar os exemplares que o próprio Walcott havia descoberto, e

⁹ Vale notar que toda a coleção de Walcott se encontra em Washington no Museu de Ciências Naturais do Instituto Smithsonian.

chegaram à conclusão que nem mesmo estes poderiam ter sido classificados dentro dos Filos atuais.

A revisão dos animais de *Burgess Shale* acabara por revelar algo que era exatamente o oposto daquilo que Walcott havia enxergado com os óculos de sua época: a maior parte dos fósseis de *Burgess* pertencia a Filos que foram extintos e, portanto, não possuíam relação alguma com a fauna moderna. Os pesquisadores acabaram por compreender que, além de não pertencer aos Filos que conhecemos, estes animais também não poderiam ser classificados em um único Filo novo comum, uma vez que apresentavam uma variedade estrutural grande entre si.

A mudança de perspectiva era radical, a ideia de aumento de variedade e complexidade numa escala evolutiva caía por terra. *Burgess Shale* e as pesquisas do grupo de Whittington mostraram que não havia uma flecha evolutiva unidirecional ligando organismos simples aos complexos. A evolução não tinha uma direção precisa, não era teleológica, mas sim, era marcada pela dizimação. Gould (1989) enfatiza que a interpretação que provém das pesquisas de Whittington mudou a maneira como a biologia entende o processo evolutivo. Em vez de uma árvore da vida com poucos elementos em sua base e que vai se ramificando ao longo do tempo, formando um cone invertido, temos agora uma construção que possui em sua base uma grande variedade com somente alguns poucos ramos avançando para o topo. Como Gould aponta, a revisão de *Burgess Shale* revelou que apesar da *Seleção Natural* ser o mecanismo básico da evolução, ela não é suficiente uma vez que processos de dizimação coletiva abundam na história natural. Nesse sentido, a biologia começou a levar em consideração a existência de outros fatores importantes que atuam paralelamente à *Seleção Natural*, como por exemplo, a questão da contingência. Assim, a revisão de *Burgess Shale* nos envia uma mensagem arrebatadora ao afirmar que a conformação atual da fauna moderna, e a própria existência do homem, talvez tenha sido resultado muito mais da sorte do que da *Seleção Natural*.

O que nos interessa aqui não é refletir acerca das discussões que a revisão de *Burgess Shale* suscitou na paleontologia, mas sim pensar acerca do papel do cientista e de suas interpretações na construção da ciência. Nesse sentido, vale reforçar que a diferença entre os diagnósticos entre Walcott e Whittington não foi decorrente da introdução de um novo indício. A partir dos mesmos objetos e praticamente da mesma técnica, os

pesquisadores acabaram por chegar a resultados contrastantes. O poder criativo do cientista e os condicionantes históricos (que Gould [1989:143] denomina de “antolhos conceituais”), que condicionam certo ponto de vista, são as variáveis responsáveis por esta diferença de diagnóstico.

O “drama” de *Burgess Shale* é nossa referência final. Ele não apenas cristaliza o tipo de ciência que Peirce, Veblen e Ginzburg nos falam, mas também mostra como ela de fato opera e avança. O pesquisador, as evidências, as ideias e as relações de poder que caracterizam o seu tempo, alimentam a construção de hipóteses que são lançadas e que são a todo momento reconstruídas. É com esta referência final que devemos buscar compreender a natureza deste trabalho.

Talvez a melhor maneira de apresentar aquilo que iremos inquirir seja através da compatibilização de sua estrutura argumentativa com o modelo de ciência que acabamos de visitar. Assim, após um pequeno esclarecimento acerca da especificidade de nosso objeto, passaremos à identificação dos quatro elementos que guiarão a pesquisa, a saber: (1) a descrição dos indícios que serão utilizados como referência; (2) o ponto de vista que adotado pelo pesquisador; (3) a hipótese que o trabalho irá construir e (4) a confrontação desta hipótese com outras já estabelecidas.

Antes de uma introdução acerca dos caminhos argumentativos do trabalho, primeiramente é necessário fazer um esclarecimento acerca de seu objeto uma vez que ele possui uma particularidade fundamental quando comparado aos exemplos de inferência abdutiva que inspecionamos acima. Se na medicina, em Zadig, nas histórias de Sherlock Holmes, ou na biologia pós-darwiniana, o objeto da inferência é um fenômeno estritamente material (uma doença, um animal que deixou rastros, um assassinato, ou a própria história dos seres vivos), neste trabalho trataremos de um objeto que, apesar de apresentar, sem dúvidas, repercussões no mundo material, por definição, carece de materialidade.

A ideia de indivíduo, apreciação fundamental para a elaboração de um sem número de conceitos ocidentais como a liberdade, a democracia e a própria concepção de mercado, é o nosso objeto. Ela é identificada aqui como uma formação histórica e, apesar de não material, passível de ser analisada por um código de ciência abductivo-indiciário

Inquirir acerca da ideia de indivíduo exige que o leitor mantenha vivo em sua cabeça, durante todo o percurso argumentativo, que existe uma separação entre o que o

indivíduo é, e aquilo que se pensa que ele é. Deixemos claro: o objeto aqui não é o indivíduo como ser empírico, ou seja, o fato indiscutível que apresentamos conformações biológicas unitárias, mas sim, o indivíduo como uma construção histórica que habita a cabeça dos homens. Assim, nosso objeto será a ideia que os homens rotulam com o nome de “indivíduo”, portanto, entendido como uma criação histórica e não como uma descrição objetiva da natureza.

Como vimos anteriormente, uma hipótese de trabalho surge do enfrentamento de subsídios criadores que habitam a mente do pesquisador com os indícios que ele se dispõe a analisar. Identificar o que o pesquisador possui como referência e articula não é algo simples e talvez, nem seja possível de ser racionalizado. Contudo, entender alguns fatores, como o próprio referencial teórico do pesquisador ou o momento histórico em que o trabalho está sendo realizado, pode ajudar a compreender, apesar de não em sua totalidade, a maneira pela qual os indícios serão estudados. Assim, este trabalho buscará explicitar o ponto de vista que será utilizado para inquirir acerca dos indícios. Esta descrição do ponto de vista é fundamental uma vez que torna claros os caminhos que conduzem à hipótese.

Buscar-se-á aqui, para investigar os caminhos históricos da ideia de indivíduo ocidental, uma referência de pensamento essencialmente não ocidental. É do acesso a uma concepção de pessoa e de ordem social distinta daquela que governa as ideias ocidentais, que será possível estabelecer uma referência rica para compreender a nossa própria ideia de indivíduo. Nesse sentido, seguiremos as pistas fornecidas pelas pesquisas do antropólogo francês Louis Dumont (1908-1998) acerca da dinâmica social indiana e de seus conceitos de hierarquia e renúncia. É através da referência à lógica social indiana, tão distinta daquela que rege o mundo ocidental, que será possível analisar os indícios da história do conceito de indivíduo sob uma ótica inovadora.

Os indícios, se apresentam, nesta perspectiva, como as evidências históricas que sustentam a hipótese de trabalho. Nesse sentido, há de se esclarecer que o trabalho procurará por certas pistas na história, certos detalhes muitas vezes negligenciados. Estes detalhes, quando analisados e organizados sob uma forma específica, permitem que se construa a hipótese que será defendida. Assim, é importante notar que não se fará uma descrição linear da história para buscar nela a emergência do conceito de indivíduo. Entende-se aqui que a referência ao todo pode obscurecer a importância dos detalhes, das

pistas, que devem ser cuidadosamente destrinchadas. O trabalho iluminará a história das ideias ocidentais a partir dos conceitos teóricos retirados de sua incursão pela lógica social indiana, algo que guiará a coleta dos indícios e sua análise. Desta maneira, o leitor não deve estranhar que se realizem saltos temporais na descrição que será realizada, eles são o resultado da busca por pistas na história.

Já refletimos acerca de nosso objeto, do ponto de vista que será adotado e da maneira como os indícios serão coletados. É o momento, portanto, que passemos à hipótese que este processo irá construir. Como já foi enunciado, será defendido aqui que a ideia de indivíduo, que habita o pensamento econômico e a generalidade das elocubrações modernas, é o resultado do processo de avanço e de dominação do cristianismo sobre o pensamento ocidental. Aquilo que será descrito neste trabalho é exatamente o caminho argumentativo que nos permite formar esta hipótese.

Finalmente, o trabalho propõe um esforço comparativo entre a sua abdução e reconhecidas interpretações acerca da origem do conceito de indivíduo, incluindo aí uma discussão acerca das consequências de uma compatibilização entre os diferentes argumentos. É acerca deste ponto que se propõe um diálogo mais específico com as ciências econômicas (na sua vertente heterodoxa), uma vez que as hipóteses que serão tomadas para comparação, as quais serão descritas nos dois primeiros capítulos, são amplamente aceitas e difundidas dentro do pensamento econômico.

Questionar a naturalidade do indivíduo abstrato ocidental que o economista toma como referência é importante, porém, este trabalho vai além e procura introduzir a dúvida acerca do próprio caráter científico daquilo que o economista propõe. Se aceitarmos a hipótese de que a ideia do indivíduo é uma criação do cristianismo, então deveremos aceitar que uma disciplina que teoriza acerca das relações destes indivíduos abstratos deve, necessariamente, estar mais próxima de algum tipo de Teologia do que daquilo que correntemente chamamos de ciência. Se ao final de nosso exercício abduutivo, o trabalho tiver ajudado o leitor a refletir e, principalmente, a duvidar acerca da cientificidade dos fundamentos daquilo que os economistas produzem, ele já terá cumprido seu objetivo.

Cap. 1 – A Abordagem Metodológica: Um Método para Robinson ou um Robinson para o Método?

Os dois Robinsons

Apesar de ter contribuído com uma série de ensaios, tratados e panfletos sobre comércio, Daniel Defoe não é reconhecido nas ciências econômicas em razão destas obras.¹⁰ Curiosamente, foi através de seu principal romance - *Robinson Crusoe*, um belíssimo livro de 1719 - que Defoe iria se immortalizar no campo das ideias econômicas. Nesse sentido, poderíamos dizer, sem sombra de dúvida, que Robinson Crusoe, o protagonista do livro homônimo, foi e continua sendo o personagem literário mais utilizado em nossa *dismal science*. Dito isto, não seria excesso de imaginação lançar a hipótese de que, neste exato momento, há mais alunos estudando, nos diversos manuais de microeconomia, acerca de como Robinson maximiza sua utilidade e Crusoe S.A.¹¹ maximiza seus lucros do que leitores entretidos com as peripécias do protagonista de Defoe. A Economia se apropriou do naufrago, colocou-o no centro dos fenômenos que analisa e o definiu como representante máximo da ideia de *Homo Economicus*.

A despeito de compartilharem algumas características comuns, os dois “Robinsons”, o de Defoe e o da Economia, são bem diferentes. Não é necessário muito engenho para perceber que a abstração mobilizada pela visão econômica se mostra extremamente limitada frente à complexa vida do personagem do romance de Defoe. Obviamente, poder-se-ia objetar que a Economia possui alguns objetivos específicos quando recorre a Robinson e, logo, seria natural que ela não o leve em sua “totalidade” para dentro da teoria. Porém, é certo que a comparação entre os dois “Robinsons” pode nos servir como uma útil ilustração inicial para uma reflexão acerca da insuficiência das hipóteses neoclássicas que fazem referência ao comportamento humano.

¹⁰ A título de ilustração podemos citar Hunt (1992:40), o qual faz uma rápida referência ao panfleto *A General History of Trade* de Defoe (1713) para mostrar o avanço da visão de que preços e lucros estariam diretamente relacionados ao trabalho, algo que futuramente viria a ser abordado com mais propriedade na obra fundadora de Smith (1776).

¹¹ Robinson é uma abstração tentadora para a explicação microeconômica, ele seria a figura encarnada do produtor e do consumidor de uma economia de dois insumos, cocos e trabalho. Para uma descrição difundida desta economia de Robinson, indicamos a leitura do capítulo 32 “A Produção” de Varian (2003).

O Robinson dos manuais não possui uma história pessoal; ele não é compreendido como um ser histórico e social; é apenas um homem idealmente definido que se materializou numa ilha. Se ele aprendeu a se comportar de certa maneira, isto não faz parte do escopo da análise econômica. Desta forma, o naufrago é caracterizado tão somente pela sua competência infalível na administração de recursos escassos, adequando meios a fins através da fina sintonia entre as inclinações de uma curva de indiferença específica e uma função de produção, ambas definidas de antemão. O Robinson dos manuais é um ser construído para se relacionar apenas com os objetos que estão ao seu alcance, algo que se torna explícito a partir do instante em que ele se encontra frente a frente com outro homem. Quando este Robinson econômico se defronta com Sexta-Feira - o qual também não tem história e é guiado pelos mesmos impulsos produtivo-aquisitivos - realizam uma troca impessoal de bens, determinada pelo princípio universal do autointeresse.

A concepção de *Homo Economicus* dos manuais, estabelecida a partir do exemplo caricatural de Robinson, se mostra uma abstração fortemente conveniente. É através desta visão que a economia neoclássica é capaz de conceber “a sociedade como uma soma de “robinsons” diariamente empenhados em maximizar seus ganhos” (Bianchi, 1987:30).¹²

Por outro lado, se formos ao encontro do primeiro Robinson, ou seja, se retornarmos ao livro de Defoe, encontraremos um personagem que não somente é diferente daquele descrito pelos manuais, mas também, fortemente contraditório com a ideia de ação humana propagada pela economia neoclássica.

Se os manuais apenas se interessam por Robinson quando este se encontra ilhado, o romance de Defoe mostra toda a trajetória pessoal do personagem que rejeitou os conselhos do pai de se estabelecer na cidade de York - com a promessa de uma ditosa vida medíocre¹³

¹² Lembremos que Marx (2011: 39) já havia tecido críticas à visão naturalista de homem da economia política, a qual utilizava como referência uma concepção de sujeito isolado nos termos robinsonianos. Para Marx esta referência a Robinson somente faz sentido porque está associada ao tipo de homem que correspondia ao ideal burguês. Nesse aspecto o pensador assinalava que “o caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsoniadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida [...] Trata-se, ao contrário, da antecipação da “sociedade burguesa”, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade. Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado.”

¹³ O pai de Robinson era partidário de uma interessante teoria a respeito da felicidade humana. Ele intuía que a vida dos que não são nem muito ricos e nem muito pobres seria a mais afortunada de todas, ou seja, o “estado intermediário, ou o que poderia ser chamado de estação superior da baixa vida, que ele tinha encontrado por longa experiência, foi o melhor estado do mundo e o mais adequado para a felicidade humana. Não exposto aos sofrimentos, dificuldades do trabalho e

- e decidiu se aventurar pelos mares. O Robinson de Defoe é um ser histórico e social e, embora tenha se encontrado ilhado, todas suas ações no isolamento são resultado daquilo que o personagem havia apreendido quando em sociedade. O mundo que Robinson constrói na ilha, por si só, através de um processo incessante de tentativas e erros, é uma busca de emular aquela vida que aprendera ser digna e confortável fora da ilha.¹⁴ Além disso, a necessidade de contato com outros seres humanos é enfatizada ao longo do romance e o sentimento de solidão de Robinson é recorrentemente visitado por Defoe. Assim, quando da aparição de Sexta-Feira, muito daquela vida é transformada, porém em nada ela se aproximaria da concepção de seres independentes que realizam trocas impessoais. Robinson e Sexta-Feira não mantêm uma relação fundada no intercâmbio de mercadorias, muito pelo contrário. Robinson, ao salvar Sexta-Feira de ser devorado por uma tribo de canibais, acaba ganhando um servo fiel que o acompanharia a partir de então.

A distância entre o Robinson da Economia e aquele cunhado por Defoe é gigantesca e poderia ser tomada, sem maiores objeções, como referência do fosso que separa a ideia de *Homo Economicus* daquele homem que habita o mundo social. Nesse sentido, a nossa comparação torna evidente que existe algo na abordagem da economia neoclássica que tende a afastar-nos da complexidade da existência humana, algo preocupante para uma ciência considerada social.

Uma parte importante das críticas que a heterodoxia econômica aponta ao pensamento neoclássico identifica que esta escola, apesar de se centrar fundamentalmente no comportamento do homem, acabou por construir uma visão acerca da conduta humana que não parte da observação, mas sim das exigências impostas por um método específico que possui objetivos específicos. De tal modo, se Defoe tentou fazer o seu Robinson à imagem de um homem comum da sociedade inglesa do século XVIII, a economia neoclássica criou o seu em função de um objetivo pré-concebido: o equilíbrio de mercado.

O institucionalista norte americano Thorstein B. Veblen, já assinalava que o método dos economistas neoclássicos é caracterizado por uma visão teleológica dos acontecimentos, sendo que o equilíbrio seria o fim previsto para as ações conjuntas dos agentes econômicos. Nas palavras do autor, a teoria econômica buscava adequar suas

os sofrimentos da parte mecânica da humanidade, e não envergonhado com o orgulho, o luxo, a ambição e a inveja da parte superior da humanidade” (Defoe, 2010: 10)

¹⁴ Defoe (2010) narra as tentativas bem e mal sucedidas de Robinson em, entre outras, construir mesas, cadeiras, estantes, produzir trigo e fazer pão.

unidades de análise (indivíduos e firmas) a uma “cerimônia de equilíbrio”, que já estava definida de antemão, uma vez que:

“O ponto de vista do economista clássico, em suas sínteses e generalizações maiores ou definitivas, pode ser chamado de ponto de vista da adequação cerimonial. As leis e os princípios últimos que eles formularam são as leis do normal ou o natural, de acordo com uma preconcepção em relação aos fins para os quais, na natureza das coisas, todas as coisas tendem”. (Veblen, 1898: 382).¹⁵

No mesmo sentido da acusação vebleniana, a ênfase de grande parte da crítica heterodoxa consiste em ir diretamente ao método adotado pela economia neoclássica, discutindo como este condiciona uma visão reduzida do comportamento humano. Esta crítica é fundamental e o diagnóstico que ela faz do *Homo Economicus* é disseminado. Geralmente a ênfase dos autores que compartilham desta crítica parte da consideração de que a física newtoniana seria o grande exemplo que os economistas neoclássicos mantêm como referência de “boa ciência”. Nesse sentido, Hodgson (1992) assinala que apesar dos importantes desenvolvimentos da economia evolucionária registrados principalmente a partir década de 1980, de forma geral “a principal influência das ciências naturais sobre a economia continua sendo a física do século XIX” (326).¹⁶

Para uma referência explícita desta influência não é necessário que nos atenhamos à crítica que parte da heterodoxia, basta que verifiquemos, por exemplo, a relação que Walras (1874:31) estabelece entre a economia política e as ciências físico-matemáticas. O fundador da Teoria do Equilíbrio Geral se expressa com particular clareza:

« As forças, as velocidades são, elas também, grandezas apreciáveis, sendo que a teoria matemática das forças e das velocidades não é toda a mecânica. No entanto, é certo que esta mecânica pura deve preceder a mecânica aplicada. Da mesma maneira, há uma economia política pura, que deve preceder a economia aplicada, e esta economia política pura é uma ciência físico-matemática. »

O homem, portanto, deveria ser construído a partir desta referência às ciências naturais e aí residiria o maior dos problemas para a apreensão do comportamento humano segundo a crítica heterodoxa que se atém ao método. Fullbrook (2002:1) nos mostra as

¹⁵ É importante assinalar que Veblen não diferenciava os clássicos dos neoclássicos: “Veblen se satisfazia em misturar teóricos clássicos e neoclássicos em seu ataque à teoria ortodoxa. Embora este procedimento tende-se a apagar as diferenças individuais entre os teóricos, particularmente entre os neoclássicos, Veblen considerava suficiente para o seu propósito.” (Hill, 1958: 137-138).

¹⁶ Talvez o mais importante trabalho que se dedica ao tema da influência dos desenvolvimentos da física na teoria econômica seja *More Heat than Light* de Philip Mirowski (1989). Latouche (2004: 99), ao se referir ao ideal walrasiano de economia, ressalta o desejo da disciplina de encarnar uma “física social”: «a economia tenta descobrir leis eternas a-espaciais e trans-históricas da gravitação universal das mercadorias no seio do universo social e dar formulações rigorosas, se possível sob a forma de equações matemáticas.»

consequência desta relação entre a Economia e as ciências naturais para a constituição de uma visão de homem:

“O atomístico Homo Economicus neoclássico é um Frankenstein conceitual. A ideia foi fabricada no final do século XIX para servir ao sonho de construir modelos do universo econômico sob a imagem da mecânica newtoniana. Tais modelos tratam os agentes econômicos como se fossem partículas obedecendo a leis mecânicas cujo comportamento poderia, em princípio, ser descrito por um sistema de equações solucionáveis. Determinados modelos de comportamento econômico, mesmo quando não reificados como uma crença num universo econômico determinado, exigem "agentes econômicos" que possuam propriedades que correspondam formalmente às de partículas de Newton.”

Não é novidade dizer que a Física influenciou a ideia de homem da Economia. Porém, é importante atentarmos ao fato de que se quisermos compreender com maior propriedade como o *Homo Economicus* foi construído pela economia neoclássica a partir do desdobramento de um método disseminado pela Física, seria útil estabelecer como referencial uma abordagem que nos permita visualizar como esta ideia de homem se constitui dentro de uma lógica definida por este método.

Se Mirowski (1989: 223-224) nos mostra como Irving Fisher¹⁷ traduzia os conceitos de massa e movimento como uma metáfora para as funções do mercado onde, entre outros a *partícula* corresponderia ao *indivíduo*, o *espaço* corresponderia à *mercadoria* e a *energia* corresponderia à *utilidade*, aqui esta ênfase na ligação analógica será diminuída. Interpretar as ideias de equilíbrio e de comportamento individual da economia neoclássica buscando evidenciar o caráter analógico destas concepções frente aos conceitos da Física é útil, porém, pode acabar por não dar a devida importância ao método que estas duas ciências compartilham.

O que será apresentado na sequência é uma abordagem que vai para além da analogia, pois procura colocar em evidência o método que permite que estas analogias sejam levadas à cabo com certa naturalidade. Esta perspectiva será denominada de *abordagem metodológica* e ela nos dá um interessante diagnóstico acerca da distância entre o homem do mundo social e aquele que habita os manuais de economia.

¹⁷ Mirowski (1989:223) exalta a importância do trabalho de Fisher (1892) pois, além de nele encontramos a primeira caracterização vetorial da história da economia, ele é o primeiro (e último) trabalho a explorar a metáfora física com grande detalhamento, « Ele ficou mais escrupulosamente fiel ao modelo proto-energético do que seus antecessores; sua versão têm persistido como o modelo de ensino.»

A abordagem metodológica e seu diagnóstico

O modelo newtoniano, adotado pela economia neoclássica como inspiração primeira, pode ser tomado como a maior conquista do método reducionista e mecanicista da ciência moderna (Prado, 2010: 3-7). Este método, que iremos chamar doravante apenas de método reducionista, entende o mundo, do ponto de vista lógico, como uma sucessão de ocorrências que conformam um sistema fechado, ou seja, com todas as causas contidas dentro deste sistema. Para Prado (2010), tendo como referência o importante trabalho de Ulanowicz (2009), este método, forma de conhecimento exemplar da era moderna, parte da definição de certas categorias analíticas, determinadas através dos princípios de (i) *fechamento causal*, ou seja, de que os fenômenos apenas poderiam ser descritos através de explicações fundadas em causas eficientes e materiais,¹⁸ que definiriam um sistema fechado; (ii) *atomismo*, que entende que a materialidade do mundo estaria constituída por elementos últimos, pequenos e imutáveis; (iii) *reversibilidade de todo movimento*, ou seja, que não existiria qualquer mudança qualitativa nas unidades causada pelo movimento destas e portanto, quaisquer estados pretéritos das partículas poderiam ser reconstituídos; (iv) *determinismo*, que significa a possibilidade de conhecer ou prever todos os estados passados ou futuros de quaisquer conjuntos de partículas do universo; e (v) *universalismo das leis*, ou seja, que as leis seriam válidas e aplicáveis a todo o cosmos.

A identificação dos fundamentos do método reducionista pode-nos ajudar a entender melhor a maneira pela qual a ideia do *Homo Economicus* foi sendo desenvolvida pela teoria neoclássica. Se a economia neoclássica se inspirou na física newtoniana, como a crítica heterodoxa exaustivamente aponta, então os princípios da análise neoclássica devem ser passíveis de classificação através das categorias que definem o próprio método reducionista.

¹⁸ Segundo Aristóteles, existiriam quatro tipos de causas que responderiam a todos os “porquês” de quaisquer fenômenos, quais sejam, a *causa material*, a *causa formal*, a *causa final* e a *causa eficiente*. Aristóteles entendia como *causa material* a identificação dos componentes, ou da matéria de que alguma coisa é feita, ou seja, aquilo do qual algo surge ou mediante o qual virá a ser. Por outro lado, a *causa formal* busca responder à questão sobre a forma ou a estrutura que essa matéria assume. Quando o interesse é pelo propósito, meta, ou fim teleológico de alguma coisa, a procura é a de sua *causa final*, ou *razão suficiente* do fenômeno. Finalmente, quando nos atemos às razões imediatas do movimento, investigando como alguma coisa se transforma a partir de uma ação sobre esta coisa ou da manifestação de uma força potencial própria, estaremos procurando a sua *causa eficiente*, compreendida de maneira sintética por Mora (1982: 57) como a causa que analisa “o princípio da mudança”. São as *causas eficientes e materiais* que fundamentam os desenvolvimentos das ciências naturais. (Hodgson, 2004: 176). Segundo Prado (2010:4) o “fechamento causal” é o que permitiria aplicar aos fenômenos da natureza o cálculo matemático uma vez que “*somente as causas eficientes podem ser expressas por meio das formulações da matemática empregada por Newton – basicamente, o cálculo diferencial e integral – e que as causas materiais são sempre necessárias para posicionar os fundamentos das causas eficientes na própria natureza.*”

É útil, desta maneira, que tornemos explícito os termos da comparação. Para isso usaremos a exposição de Weintraub (1985:25), que seguindo o modelo do “programa de pesquisa” de Lakatos buscou definir o *hardcore* do programa neoclássico, ou seja, as proposições que não estariam abertas a questionamento por aqueles que se associam a esta abordagem. Assim, a estrutura deste *hardcore* estaria organizada em torno das seguintes proposições:¹⁹

HC1. Existem agentes econômicos;

HC2. Os agentes possuem preferências acerca dos resultados;

HC3. Os agentes otimizam sujeitos a restrições;

HC4. As escolhas são feitas em mercados interrelacionados;

HC5. Os agentes possuem conhecimento completo;

HC6. Os resultados observáveis são coordenados, assim, devem ser discutidos com referência ao equilíbrio.

A associação entre as contribuições de Prado (2010) e Weintraub (1985) nos permite realizar considerações importantes acerca de como o método reducionista contribuiu para o desenvolvimento da ideia de *Homo Economicus*.

O ponto de partida comparativo é definido com clareza: o método exige a concepção de uma unidade atomizada. Assim, se as partículas são o ponto de partida para a física newtoniana, os indivíduos passam a ser concebidos como a unidade básica da análise neoclássica.²⁰ Podemos observar que a proposição de que existem agentes econômicos (HC1) se associa ao princípio *atomista* (ii) do método reducionista através da figura do indivíduo como um ser isolado.

Para além da exigência de uma visão de homem como partícula isolada, entende-se que o escopo do método reducionista exige que os processos, fundados no princípio de *fechamento causal* (i), não alterem qualitativamente as unidades que estão em relação, o que definiria o princípio de *reversibilidade* (iv). A visão neoclássica segue esta concepção e

¹⁹ Weintraub (1985:25) apresenta ainda as heurísticas positivas e negativas do programa de pesquisa neoclássico, ou seja, as regras que conduziram à construção de teorias, que seriam: (1) construa teorias nas quais os agentes otimizam; (2) construa teorias que faça previsões acerca de mudanças no estado de equilíbrio; (3) não construa teorias nas quais exista comportamento não racional; (4) não construa teorias nas quais o equilíbrio não tenha algum significado e (5) não teste as proposições do *hardcore*.

²⁰ Vale assinalar que todos os agentes da economia neoclássica possuem propriedades semelhantes. Assim, apesar de estarmos nos referindo apenas aos indivíduos, esta análise é extensível também, de maneira análoga, ao comportamento da firma. Esta ressalva deve ser levada em consideração para a continuidade desta exposição uma vez que nossa análise relaciona sem maiores pudores os argumentos que se referem ao comportamento dos indivíduos como passíveis de serem associados ao comportamento das firmas.

entende nas suas proposições do *hardcore*, que os indivíduos se relacionam através de interações de mercado, porém, sem que estas relações possuam o poder de alterar as propriedades destes agentes. Se o indivíduo tem preferências (HC2) e deve ter comportamento otimizador (HC3), conclui-se que não existe outra opção a não ser considerar que as preferências mantêm-se fixas durante todo o processo de interação no mercado (HC4), ou seja, as preferências dos indivíduos não são alteradas durante o processo, atendendo assim ao princípio de *reversibilidade* (iv) que caracteriza o método reducionista moderno.²¹ Prado (2006: 307) expõe com clareza a ideia de homem que decorre da aplicação do método reducionista:

“Os elementos individuais que entram na arquitetura analítica têm necessariamente que ser entidades fechadas em si mesmas e exteriores uma em relação às outras. Disso decorre que as totalidades sociais vêm a ser sempre concebidas como agregados ou conjuntos de indivíduos considerados, eles mesmos, como átomos sociais.”

Para ilustrar esta análise podemos utilizar como referência a descrição de indivíduo provida pelo equilíbrio geral walrasiano.²² Nesta perspectiva, os indivíduos são definidos como seres autointeressados e totalmente referidos aos objetos, tendo preferências exógenas, objetivas e fixas, ou seja, seres dispostos a realizar a troca tendo todas suas preferências já definidas de antemão e não sendo afetados diretamente pelas escolhas dos outros. Como Orléan (2011: 59) assinala:

“Os indivíduos são separados, não somente devido a cada um ser um centro de decisão autônoma, mas também no sentido de que cada indivíduo parece perfeitamente indiferente em relação ao outro [...] Tudo o que importa é sua relação aos bens ; os outros não importam. »

Ackerman (1997, 2002) utiliza o termo *individualismo associal* para denominar esta característica, apontada pelo autor como uma das hipóteses centrais da teoria neoclássica. Segundo Ackerman, o *individualismo associal* elimina a possibilidade de que os atores econômicos possam ser entendidos como seres intersubjetivos, pois, para a teoria “os desejos e preferências dos consumidores são exógenos, não são afetados pelas instituições socioeconômicas, a interação com outras pessoas, ou observações do comportamento dos

²¹ Hodgson (1988:54) é enfático a respeito de imutabilidade da função de utilidade: “A função utilidade individual é considerada imutável e indiscutível [...] fins individuais ou preferências são o alicerce e o edifício econômico tem que ser construído a partir destas fundações alegadamente firmes, se não sagradas.”

²² Orléan (2003:181) assinala a centralidade do modelo de equilíbrio geral walrasiano no pensamento neoclássico: “O modelo de equilíbrio geral, tal como concebido por Walras e aperfeiçoado por Arrow, Debreu e outros, continua a ser uma referência emblemática para os economistas. Hoje, é em torno dele que se estrutura grande parte de seu programa de pesquisa ».

outros” (Ackerman, 2002: 3).²³ Nesse sentido, é importante frisar que o conceito de externalidade não é contraditório com a descrição dos indivíduos como seres autônomos, independentes e sociais. Admitir que existam externalidades não muda o estatuto autorreferido dos agentes, como Prado (2006:307) destaca:

“Os indivíduos que compõem a sociedade, por assim dizer, permanecem isolados das determinações vindas da sociedade. Em consequência dessa autonomia, as próprias interações sociais aparecem sempre como meras relações causais entre componentes do todo social. Eis que essa microeconomia é capaz apenas de considerar as chamadas externalidades, ou seja, os efeitos das decisões de uns que mudam meramente as condições de escolha de outros.”

A própria concepção de que os objetos seriam *naturalmente* dotados de objetividade se torna uma evidência da constância qualitativa que o método reducionista imprime aos elementos. Se os homens tivessem uma objetividade *socialmente* construída, a teoria correria o risco de violar o princípio de *reversibilidade* (iii), uma vez que a apreensão social, determinada através de mecanismos institucionais e convencionais, não garante a constância temporal das preferências.

Por outro lado, em relação ao método, é insuficiente dizer que aquilo que importa ao indivíduo são as coisas como portadoras de uma *objetividade natural*. Isso não garante que todos os homens tenham a mesma informação acerca destes objetos, ou seja, mesmo que os objetos, com suas características naturais estejam lá, diferentes percepções, propósitos diversos, além das amígdala referidas falhas cognitivas e computacionais poderiam acontecer. Nesse aspecto, a teoria recorre à proposição de que todos os agentes possuem conhecimento completo (HC5). Desta maneira, o princípio de *reversibilidade* (iii) só é garantido na economia neoclássica através da ideia de que os indivíduos não mudam de opinião acerca de suas preferências, nem devido à própria experiência e nem porque aprenderam a partir da experiência do contato com outros indivíduos. Portanto, além de podermos dizer que o indivíduo é independente e impermeável ao que os outros fazem, também deveríamos acrescentar que a abstração da economia neoclássica forja um ser cognitivamente e informacionalmente perfeito.

Partindo da unidade impassível - o indivíduo - passemos agora à análise das relações a que ele está submetido. Como Prado (2010: 3) destaca, a ciência reducionista

²³ Para Ackerman (1997, 2002) além do *individualismo associativo*, o indivíduo da economia neoclássica pode ser caracterizado através de outras duas hipóteses centrais, a *insaciabilidade* e a *utilidade referenciada somente às mercadorias*.

moderna, além de ordenar “que se parta das unidades analiticamente definidas por certas características intrínsecas”, estas devem ser pensadas “como pertencentes a um determinado sistema fechado”. Nesse aspecto, todas as relações entre os elementos são determinadas a partir de um *fechamento causal* (i) que permitiria prever o estado futuro das partículas, ou seja, o princípio *determinista* (iv) do método. Assim, se nos voltarmos às proposições do *hardcore* neoclássico encontraremos que estes princípios são plenamente obedecidos uma vez que as escolhas dos agentes são entendidas como realizadas em mercados interrelacionados (HC4) – obedecendo ao princípio de *fechamento causal* (i) - e que os resultados destas escolhas deveriam ser discutidos apenas com referência ao equilíbrio (HC5) – obedecendo ao princípio *determinista* (iv).

Encontramos novamente na nossa descrição do equilíbrio walrasiano uma boa ilustração, porém, agora, acerca de como o método descreve a relação entre as unidades. Como se ressaltou, o indivíduo neoclássico, ou o *Homo Economicus*, mantém relações sociais impessoais e determinadas por meio de um único mecanismo: os preços. De partida, o equilíbrio geral estabelece a existência de um leiloeiro, uma entidade onisciente, onipresente, pluripotente e etérea, que define os preços iniciais para todos os mercados e a partir disso, passa a medir os desequilíbrios entre ofertantes e demandantes potenciais para aqueles níveis de preços.²⁴ Desta forma, o leiloeiro vai ajustando o preço em rodadas sucessivas buscando alcançar o equilíbrio entre ofertas e demandas potenciais. Consequentemente, o equilíbrio geral seria atingido quando o leiloeiro equalizasse todos os mercados. Este processo é realizado com os indivíduos informando apenas qual é a quantidade que desejariam vender ou comprar a um determinado preço. As trocas só seriam realizadas num segundo momento, através do mesmo leiloeiro (que funcionaria nesse momento como uma espécie de caixa de compensação entre demandantes e ofertantes), no instante em que o equilíbrio entre as ofertas e demandas potenciais se contrapusessem com a mesma intensidade.²⁵

²⁴ Deve-se deixar explícito que os indivíduos walrasianos são tomadores de preços, nenhum deles é suficientemente importante para alterá-los.

²⁵ Udehn (2002: 482-483) assinala que a explicação acerca de onde surgem os preços é completamente evitada pela teoria. Walras introduz a figura do leiloeiro para resolver este problema, pois “seu objetivo é claramente livrar a teoria econômica do equilíbrio geral das relações sociais e todas as instituições.” Entre estas instituições que inexistem no modelo encontramos a moeda, a qual não é entendida como instituição social, e devido a isso, é retirada da teoria, como Latouche (2004:31) assinala: “a moeda é uma espécie de cordão umbilical entre o mundo real e o mundo mágico do *Homo Economicus*. Instituição essencial para a economia real, o dinheiro está, basicamente, “fora da economia” teórica.” Nesse sentido devemos voltar os olhos à teoria monetária de Patinkin (1955), a qual Weintraub (1985) descreve

O equilíbrio passa a ser o resultado previsto para a interação impessoal dos indivíduos que respondem aos preços. Poderíamos dizer que, como na física newtoniana, o estado de equilíbrio walrasiano está associado à ideia de ausência de movimento, ou seja, o instante em que todas as partículas já não possuem nenhuma tendência a mudar sua posição. A ideia de equilíbrio como tendência para os resultados das ações dos indivíduos está presente nas proposições do *hardcore* neoclássico (HC6) e incorpora o princípio *determinista* (iv) do método reducionista. Assim, o caráter preditivo definido pelo método permite à abordagem neoclássica determinar “a direção que o equilíbrio terá se a situação inicial se encontra fora do equilíbrio e, prevê o novo equilíbrio resultante de uma alteração numa das condições iniciais” (Dorman, 2012:2).

O método reducionista levado a cabo pela economia neoclássica coloca a ação do homem no centro da análise, entretanto este homem é construído de maneira axiomática, submetido às exigências do método que o criou. Ele se transforma em um ser independente e associal, um indivíduo com preferências, com conhecimento perfeito e que se movimenta no espaço através da sinalização dos preços. Em termos de método, esta seria a razão da gigantesca distância que separa o Crusoé dos manuais daquele cunhado por Defoe.

É importante assinalar que alguns autores da crítica heterodoxa, mesmo muitas vezes de maneira não explícita, dirigem sua atenção exclusivamente ao *atomismo* (ii) e à *reversibilidade* (iii) imposta pelo método, aquilo que constitui o argumento central do conceito de *individualismo metodológico*. Apesar de não contribuir para evidenciar os outros princípios que decorrem da adoção do método reducionista e mecanicista, entender que a economia adota um *individualismo metodológico* nos ajuda a enfatizar algumas repercussões deste mesmo método sobre as ciências sociais.

Hodgson (2007:2, 1988: 56) e Udehn (2002: 484) assinalam que foi Schumpeter (1908) que primeiramente utilizou a expressão *individualismo metodológico* para denominar um tipo de análise que parte do comportamento individual para descrever as

como uma contribuição importante para a construção do *hardcore* neoclássico. Patinkin procurou absorver a moeda na teoria, definindo-a como um bem específico, o qual surge devido à dessincronização temporal entre gastos e receitas dos agentes. A moeda possuiria a liquidez como propriedade fundamental. Assim, a demanda por moeda resultaria de um cálculo na margem do mesmo modo que todos os outros bens. Neste aspecto, o problema persiste, pois a moeda, entendida como bem, apaga a natureza social que lhe é inerente. Orléan (2011 :102) considera, nesse sentido : « *O dinheiro é, em primeiro lugar, uma relação entre os agentes econômicos sustentada pela confiança, por representações coletivas e por expectativas estratégicas [...] a opção de reter moeda é fortemente condicionada por aquilo que as outras pessoas pensam: se eles se recusarem a aceitar a moeda, então ela já não tem qualquer utilidade. Ele deixa de ser líquida. Este é um fato incontornável* ».

relações econômicas.²⁶ Disseminado pela economia para a sociologia e filosofia pelos trabalhos de Max Weber e Karl Popper, hoje em dia teríamos uma profusão de definições do termo.²⁷

Entre as diferentes versões de *individualismo metodológico* Udehn (2002) destaca a teoria do contrato social, a economia clássica e neoclássica, a metodologia da escola austríaca, o individualismo metodológico de Popper, a teoria sociológica da troca e o marxismo analítico. Todas estas abordagens compartilham da ideia de que os fenômenos sociais devem ser explicados *totalmente* ou *parcialmente* em termos dos comportamentos dos indivíduos.²⁸ Nesse sentido, poder-se-ia classificar as versões de *individualismo metodológico* de acordo com e importância que a ação individual possui dentro destas teorias. Assim, Udehn identifica a existência de um *individualismo metodológico do tipo fraco*, que concerne às teorias científicas sociais que entendem as instituições como uma parte exógena aos indivíduos, ou seja, modelos científicos que estabelecem que apesar de existirem os indivíduos, para que se possa entender a sociedade, dever-se-ia levar em conta certos elementos sociais que não podem ser reduzidos apenas às propriedades destes indivíduos.²⁹ Por outro lado, poder-se-ia identificar um *individualismo metodológico do tipo forte*, que seria aquele da teoria do contrato social e da teoria do equilíbrio geral, ou seja, teorias que vão explicar o fenômeno social exclusivamente a partir das propriedades dos indivíduos. Nesse aspecto, ao analisar a teoria do equilíbrio geral Udehn (2002:483) é enfático:

“É óbvio que a Teoria do Equilíbrio Geral representa uma forma radical do individualismo metodológico, uma vez que as ações dos indivíduos são vistas como resultantes (a) de sua psicologia, (b) do ambiente físico, e (c) das ações dos outros indivíduos. O comportamento do grupo é explicado pela agregação do comportamento dos indivíduos [...] A regra orientadora do individualismo metodológico diz que nenhuma explicação econômica é considerada bem

²⁶ Hodgson (2007) assinala que Schumpeter (1908) estava falando de um uso restrito do *individualismo metodológico*, apenas como uma maneira de demarcar a diferença entre “economia pura” e outros métodos de investigação científica. Por outro lado, em Schumpeter (1954) rejeita a ideia de um indivíduo autônomo e independente como unidade para as ciências sociais, assim, não deveríamos associar Schumpeter às versões proeminentes do individualismo metodológico promovidas nos dias de hoje.

²⁷ Udehn (2002: 497) nos dá, nesse sentido, uma definição ampla e um tanto frouxa para o termo: “*Estritamente falando, o individualismo metodológico é um princípio, regra ou programa que diz a historiadores e cientistas sociais como definir conceitos coletivos, explicar os fenômenos sociais, e / ou para reduzir o macro ao micro.*”

²⁸ Esta dicotomia acerca das explicações dos fenômenos sociais é denominada por Hodgson (2007:8) como “*a ambivalência crucial*”.

²⁹ Vale assinalar que abordagem Popperiana é classificada por Udehn (2002: 500) como *individualista do tipo fraco*, uma vez mesmo que, mesmo que a intenção de Popper tenha sido a de construir uma teoria composta apenas por indivíduos, o autor teve que fazer recurso a um arcabouço institucional que estaria para além das fronteiras destes indivíduos.

sucedida até que todas as variáveis exógenas forem reduzidas aos estados psicológicos dos indivíduos e às limitações naturais.”

Apesar de ser uma característica importante, o *individualismo metodológico do tipo forte* deve ser entendido como uma consequência do método que a economia neoclássica utiliza como referência. A abordagem metodológica, da maneira como foi apresentada, nos permite dizer que a teoria do equilíbrio geral só pode ser definida como seguindo um *individualismo metodológico do tipo forte*, exatamente pelo fato desta abordagem ter como guia o método reducionista e mecanicista da ciência moderna. Partir do método, não só deixa claro que apenas as partículas isoladas são entendidas como as únicas unidades de análise factíveis, mas, também, que estas partículas possuem especificidades que definem uma relação com resultados previsíveis. O *hardcore* do programa de pesquisa neoclássico deixa explícito que são os agentes, ou indivíduos, que são as unidades que explicam a totalidade do fenômeno teleológico-equilibrista. Como vimos, estes indivíduos são tomados de maneira axiomática, reduzidos a apresentarem um tipo de comportamento determinado pelo método. Assim, poderíamos dizer que as visões que se concentram no papel do *individualismo metodológico* na economia neoclássica, assinalam para um aspecto específico do método, porém não sua totalidade.

Se quisermos identificar os traços gerais da abordagem metodológica, não devemos tirar os olhos dos princípios do método reducionista, pois é ele que conduz os componentes do *hardcore* neoclássico. Nesse sentido, talvez seja útil dedicarmo-nos, brevemente, à análise de duas contribuições importantes para o pensamento econômico do século XX e suas consequências. Estas contribuições irão servir para exemplificar a proeminência do método frente à ideia de homem na teorização neoclássica. O resultado de tal incursão nestas ideias nos levará a um diagnóstico surpreendente para uma ciência dita social, qual seja: o caráter dispensável da existência humana. Desta maneira, concentraremos-nos em duas construções que contribuíram para a abolição do homem da teoria: primeiramente conceito de preferência revelada de Samuelson (1938) e posteriormente o argumento do “*como se*” de Friedman (1953). Finalmente entenderemos a possibilidade de inexistência ontológica do indivíduo no pensamento neoclássico, como mostrado pelos trabalhos de Davis (2003, 2011).

Contendo o homem, abolindo o homem

A ideia de comportamento humano como resultado de uma atividade mental, psicológica e social coloca em risco o modelo de boa ciência levado a cabo pela abordagem neoclássica. Como, vimos, o método necessita de um homem particular, distante daquele que habita o mundo social. Assim, o enfrentamento entre aquele homem abstrato e aquele que está no mundo gera uma pergunta inevitável: como a economia neoclássica pode justificar o seu homem frente a todas as inconsistências observáveis em relação ao comportamento do homem social?

Os teóricos neoclássicos não fugiram da questão espinhosa e podemos identificar em Samuelson (1938, 1948), uma justificativa importante para a separação completa entre o comportamento do *Homo Economicus* e o homem social na teorização econômica, algo que se cristaliza no conceito de preferência revelada. Segundo Samuelson, as preferências humanas só poderiam ser cientificamente entendidas a partir das escolhas que os indivíduos realmente realizam, ou seja, as preferências seriam observáveis e “reveladas” nas escolhas dos indivíduos, as quais, a partir de então, poderiam ser ordenadas.³⁰

A introspecção subjetiva, a psicologia, que se mostrava ainda presente nas abordagens dos primeiros neoclássicos como Menger, Jevons, Walras e Marshall é eliminada do campo teórico pela abordagem de Samuelson (Davis, 2003:6-7). A grande missão deste economista, descrito como o “sacerdote da eficiência” por Nelson (2003), era livrar a economia de qualquer referência ao conceito de utilidade dos clássicos.³¹ Se todo o comportamento do consumidor “deveria ser explicada simplesmente pela observação do comportamento do consumidor” (Hodgson, 1988: 75), então não havia mais necessidade de fazer referência alguma ao que ocorreria na cabeça do indivíduo. Segundo Samuelson, as escolhas individuais observáveis no mercado seriam as preferências reveladas dos indivíduos, estas desvendadas, inclusive, para eles mesmos, como Davis (2003:14) assinala:

“Que os indivíduos tenham suas preferências reveladas para si próprios nas suas escolhas essencialmente nos diz que eles não sabiam ou não tinham conhecimento de suas preferências antes de fazer suas escolhas. As preferências

³⁰ Ao estabelecer duas cestas de consumo (ψ, ψ'), comparadas em dois momentos diferentes, por um mesmo indivíduo, Samuelson (1938: 65) assinala que poderíamos descobrir a cesta que seria preferível confrontando a diferença de custos das cestas para um mesmo nível de preços. Assim, se $[\psi'p] \leq [\psi p]$, poderíamos dizer que a cesta ψ é “reveladamente” preferível à ψ' pois “se o custo $[\psi' p]$ é menor ou igual à despesa real no primeiro período em que o primeiro lote de bens foi comprado, então isso significa que o indivíduo poderia ter comprado o segundo lote de bens com o preço e renda do primeiro período, mas optou por não fazê-lo. Isto é, o primeiro lote (x) foi selecionado em relação a (x').” (65).

³¹ Samuelson (1938: 71) explica as intenções de seu trabalho: “Eu tentei desenvolver aqui a teoria do comportamento do consumidor livre de qualquer traço vestigial do conceito de utilidade” (71).

são “reveladas” aos indivíduos porque eles não as conhecem de maneira antecipada às escolhas.”

Com Samuelson (1938, 1948) a teoria da demanda se via livre de qualquer hipótese acerca da natureza humana ou referência acerca daquilo que se passa na cabeça dos indivíduos. Do ponto de vista da abordagem metodológica, poder-se-ia afirmar que o entendimento de que as preferências que os agentes possuem acerca dos resultados (HC2) só seriam reveladas através dos próprios resultados é uma maneira de proteger o método reducionista de um comportamento imprevisível de sua partícula, o que afetaria a aplicação do princípio *determinista* (iv) do método.³²

Se para Samuelson (1938, 1948), preferências e deliberação estavam separadas em termos de análise, então como poder-se-ia pensar o comportamento maximizador sem ter como ponto de partida a cabeça do homem? Ou seja, como garantir que os agentes são otimizadores (HC3), sem fazer referência à introspecção dos indivíduos? Para responder a esta questão é útil a remissão a uma das mais famosas asserções econômicas do século XX, o argumento do “como se” de Friedman (1953), um segundo passo no sentido da abolição do homem da teoria.

Entre as décadas de 1940 e 1960 as ideias econômicas testemunharam um importante debate sobre a natureza do comportamento das firmas. A discussão, que foi rotulada com o termo de *controvérsia marginalista*, girava em torno da dúvida acerca da hipótese de que as firmas seriam unidades que de fato otimizariam.³³ A sugestão de que as firmas não adotariam um comportamento maximizador nasceu com Hall e Hitch (1939), os quais, após aplicarem um questionário em trinta e oito firmas, observaram que estas seguiam regras de bolso que indicavam a existência de uma simples estratégia de empregar

³² Como Nelson (2003) destaca, Samuelson queria construir uma economia que não tivesse como referência conceitos morais, pessoais ou metafísicos. Nelson, analisando a mais importante obra de Samuelson, *Fundamentos da Análise Econômica* (1948), assinala o uso de conceitos derivados da física por Samuelson como forma de legitimar suas hipóteses: “Samuelson pode ter tido uma mensagem de religião secular para entregar a seu público, mas ele (junto como uma geração inteira de outros economistas) escolheu, para pregar seu novo evangelho, a mais autoritária voz da ciência, em particular, a Física. Como outros pregadores, Samuelson conhecia o seu público e falava nos termos que ele sabia que eram os mais persuasivos” (Nelson, 2003: 64). Mirowski (1986: 378-386), ainda atenta ao fato de que Samuelson, tentou fazer referência aos desenvolvimentos da física pós-newtoniana, porém sem abandonar os princípios da visão da ciência reducionista moderna: “Merece a atenção uma peculiaridade característica de Samuelson, o qual estabeleceu o padrão para a coexistência da critpo-física neoclássica do século XIX e a teoria física do século XX [...] esta curiosidade é hábito de Samuelson de fazer referência à física moderna em termos superficiais e retóricos e, persistentemente deturpando tanto o seu conteúdo quanto sua relação com a teoria neoclássica” (Mirowski, 1986:379).

³³ O debate foi na sua maior parte levado a cabo através de artigos publicados no *American Economic Review* entre os anos de 1947 e 1953. Vale assinalar as ideias provenientes desta discussão geraram, na década de 50, um conjunto de formulações acerca da Teoria da Firma, contida principalmente nos trabalhos de Baumol, Cyert, March e Harris (Screpanti e Zamagni, 1997: 387).

um *mark-up* sobre o custo total e, portanto, seria somente por uma casualidade que as firmas maximizariam. Fritz Machlup e Milton Friedman foram os principais representantes do pensamento neoclássico neste debate e fincaram uma posição que até hoje ecoa nas construções teóricas neoclássicas.³⁴

Para enfrentar aqueles que contestavam a hipótese de maximização, Friedman (1953) recorreu a um argumento radical que redefiniria o estatuto ontológico dos agentes, algo que, a nosso ver, viria a ser uma vitória marcante da aplicação do método reducionista nas ciências econômicas. Nesse sentido, Friedman, desenvolvendo um caminho argumentativo iniciado por Alchian (1950) e Enke (1951), rebateu a visão dos autores que apontavam para o funcionamento interno das firmas como uma evidência de que estas não possuíam um comportamento que seria de fato maximizador. Para Friedman, a observação de que as firmas não realizam os cálculos de otimização apropriados não comprometia a visão de maximização dos lucros como fundamento básico da teoria da firma neoclássica.

Segundo Friedman (1953), a teoria da firma não deveria ser entendida nos termos que o próprio nome sugere, ou seja, uma teoria sobre o funcionamento da firma, mas sim, como uma teoria do comportamento de mercado da firma (Luz e Fracalanza, 2011: 137). Nesse sentido Friedman, adotando uma definição um tanto problemática de *Seleção Natural*, assinalou que as firmas que não tivessem um comportamento maximizador, seriam eliminadas através do processo de competição no mercado e desta maneira somente aquelas que maximizassem sobreviveriam, ou nas palavras do autor:

“Sempre que este determinante levar a um comportamento consistente com retornos maximizados racionais e informados, a empresa vai prosperar e adquirir recursos para se expandir; sempre que isto não acontecer, a empresa tenderá a perder recursos e só poderá continuar existindo pela adição de novos recursos externos” (Friedman, 1953: 22).³⁵

Desta maneira, pouco importaria se os homens de negócios não operassem resolvendo um conjunto de equações simultâneas, pois, o processo de seleção de mercado,

³⁴ Nelson e Winter (1982:143) assinalam nesse sentido que “[e]mbora o escopo e a sofisticação técnica da teoria ortodoxa tenham crescido muito nas últimas três décadas e pouco desde a controvérsia marginalista, e embora várias contribuições tenham sido feitas sobre as discussões dos temas metodológicos mais amplos envolvidos, os principais argumentos a favor da teoria econômica no estilo ortodoxo permanecem aproximadamente onde Friedman e Machlup deixaram”.

³⁵ Sugere-se a leitura de Luz e Fracalanza (2011) e Hodgson (1994) para uma descrição completa acerca da maneira problemática pela qual Friedman (1953) se apropriou da ideia de *Seleção Natural*.

permitiria a permanência apenas daqueles que se comportassem “*como se*” tivessem realizando um cálculo de maximização a partir de suas curvas de produção.³⁶

Se por um lado, a habilidade dos homens de negócio é admitida como uma variável importante, por outro esta habilidade é compreendida como sinônimo de maximização. A habilidade dos homens de negócio não seria um traço variável dentro de uma população, um dado não universal que deveria ser observado atentamente pelo estudioso.³⁷ Pelo contrário, a maximização é entendida como o comportamento universal de todo o homem de negócios que sobrevive no mercado. Nesse sentido, Nelson e Winter (1982:147) assinalam:

“Atribuem-se habilidades a indivíduos, em grande parte com base nas comparações com outros indivíduos que são menos habilidosos ou inabilitados. A teoria ortodoxa formal, por sua vez, não adota soluções como a maximizadora porque sejam melhores do que outras soluções observadas, mas porque são as melhores soluções viáveis.”

O argumento do “*como se*” de Friedman (1953) expressa a maneira pela qual os teóricos neoclássicos buscaram impermeabilizar o método reducionista de qualquer possível mal comportamento de partículas que não correspondem ao seu tipo ideal. Com Friedman, chega-se à conclusão de que se as unidades, ou os indivíduos existem, eles seriam automaticamente otimizadores, por mais que não tenham consciência disso. A desconexão entre o *Homo Economicus* e aquele do mundo empírico não necessitava mais ser resolvida, pois, entre o material e o abstrato, preferiu-se o último.³⁸

A Economia, alimentada pelo método reducionista, acreditou estar fazendo ciência pura. Quando o conflito entre os tipos ideais e as unidades do mundo material fosse colocado em questão, somente uma solução poderia ser concebida: ignorar a natureza do sensível em função da perfeição do abstrato. Não importa como o Robinson de Defoe se

³⁶ Aqui entra a famosa analogia de Friedman (1953), a qual compara o homem de negócios a um experiente jogador de bilhar que mesmo sem conhecer as leis da física ou da geometria, sabe jogar a bola *como se* realizasse cálculos complexos. Nesse sentido, vale ressaltar o impacto desta abordagem como argumento de defesa dos teóricos neoclássicos, como explicitado por Winter (1971:243): “*Informação perfeita e pressupostos computacionais sem custo são típicos por razões convenientes de tratabilidade analítica e conteúdo empírico. Quando estes pressupostos são desafiados, o argumento do “como se” é invocado em sua defesa.*”

³⁷ Nelson e Winter (1982:147) e Prado (2006:315) identificam a economia evolucionária, ou microeconomia sistêmica, como capaz de assumir esta concepção populacional para compreender o comportamento dos agentes.

³⁸ Angeli (2011:10) comparando a visão de indivíduo dos economistas clássicos a esta dominada pelo método considera que: “*Autores como Bentham e Stuart Mill, por exemplo, sinceramente viam o indivíduo concreto como detentor de certa natureza, uma tendência à maximização e à racionalidade. Agora, hipóteses como essa já não possuem nenhum sentido enquanto expressão real das motivações e ações humanas; são apenas suposições (como quaisquer outras, inclusive opostas se se quiser) que podem servir à construção de modelos de previsão da realidade econômica, e o homem deixa de ter seu espaço enquanto pretensa descrição da realidade.*”

comportava, ele deveria ser entendido, a todo o custo, como um *Homo Economicus*, pois o método exige esta verdadeira prova de fé.

Os problemas da visão neoclássica de homem não são pequenos. Se os economistas conseguem (mesmo de maneira um tanto problemática) justificar o homem do método, encontramos que este mesmo homem abstrato é um problema em si mesmo. Nesse sentido, Davis (2003, 2011, 2012) vai assinalar que se observarmos o indivíduo neoclássico a partir de alguns princípios analíticos, poderemos concluir que, mesmo dentro de sua própria teoria, ele não poderia ser considerado um... indivíduo!

Davis aponta que a “existência” pode ser uma categoria de investigação plausível e que poderíamos a partir da “caracterização ontológica” de qualquer coisa, encontrar as condições necessárias e suficientes para inquirir acerca da existência desta coisa (2012: 4). Davis explica que seria possível realizar, nas mais diversas teorias que contemplem a figura do indivíduo, um teste (*identification test*) acerca da existência ontológica do indivíduo e, assim, seria possível descobrir se ele é passível de ser entendido como algo “existente” dentro da teoria que o evoca.

Para Davis (2003, 2011, 2012), o investigador deve inicialmente partir de uma caracterização ontológica, ou estabelecer as *condições de existência* para a ideia de indivíduo. O critério fundamental desta caracterização é denominado pelo autor como o princípio de *individuação*, conceito chave e universal à ideia de indivíduo como ente existente dentro das teorias. O *princípio da individuação* estabelece que os indivíduos devem ser distinguíveis entre si através de uma referência interna à própria teoria, ou seja, a primeira condição de existência para o indivíduo numa teoria é que o indivíduo seja passível de ser definido como um ser distinto dos outros indivíduos a partir dos elementos que a teoria fornece.

A partir do princípio de *individuação*, Davis (2003, 2011, 2012) vai analisar, ou testar, a consistência ontológica do indivíduo da economia neoclássica. Nesse sentido, o autor assinala que os indivíduos neoclássicos são representados por suas próprias preferências (ou sua função utilidade associada), e este seria o critério chave para a identificação dos indivíduos como unidades separadas, cada um é um indivíduo pois cada um possui preferências como conjuntos separados. Para Davis (2011), o problema surge exatamente aí, pois as preferências por si só não conseguem dar conta de explicar a

existência real dos indivíduos como seres distintos, elas apenas pressupõem a sua existência, como o autor explica:

“Representar um indivíduo em termos de um conjunto de características, preferências, ou qualquer outra coisa definida como algo exclusivo dele, não explica o indivíduo como um ser; ele o pressupõe apenas de maneira circular. Efetivamente se diz, “todas as coisas x vão contar como indivíduos, nós vamos dar-lhes caracterizações x’s, e nós vamos dizer então que x é um indivíduo em virtude dessa caracterização”. Se quisermos operacionalizar este procedimento dizendo que ele permite que você selecione indivíduos distintos e independentes, isto seria o equivalente a primeiro você selecionar aquilo que você quer chamar de indivíduos, inscrevendo para cada um deles algum conjunto de características e aí dizer que eles podem ser individualizados nos termos destas características” (Davis, 2011: 7).

O indivíduo neoclássico não passa no *identification test* de Davis. A crítica do autor assinala que a definição de um conjunto de preferências não é condição suficiente para identificar a existência real, ou ontológica, do indivíduo. A ideia de indivíduo é apenas uma referência postada do lado de fora da teoria, pois dentro dela, ele é inexistente.³⁹ Nesse sentido, saber que existem preferências não seria suficiente para concluir que existem indivíduos, pois a ideia de que os indivíduos possuem preferências é inserida exogenamente e não consegue ser explicada pela própria teoria, ou seja,

“dizer que um conjunto de preferências pode ser bem ordenado e pode formalmente ser representado por uma função de utilidade única, não diz nada acerca do proprietário dessa função de utilidade [...] Dizer que um conjunto de preferências pertence a um único indivíduo é evocar um ser existente e independente” (Davis, 2003: 9).

Se por um lado, com Samuelson (1938) e Friedman (1953), pudemos ver como a economia neoclássica busca evitar qualquer referência aos atributos internos dos indivíduos, por outro, Davis (2003, 2011, 2012) nos mostra que a própria ideia de indivíduo, na teoria neoclássica, não possui consistência ontológica, ou seja, para a teoria o indivíduo não necessita de fato existir. O *Homo Economicus* pode ser qualquer coisa que contenha uma lista ordenada de preferências, pois “faz pouca diferença para a teoria neoclássica se aquele que escolhe é um ser humano, um computador, ou uma máquina” (Hodgson, 1988: 100). A abstração neoclássica chegou a tal ponto que mal poderíamos

³⁹ Davis (2011) apresenta um exemplo oposto na economia, no qual é possível identificar a existência ontológica de algo que pode ser tomado como um indivíduo. Segundo o autor a teoria da firma exposta em Coase (1937) obedece aos critérios de individuação. Neste artigo, em termos de características do mundo, é possível distinguir as trocas de mercado das trocas que não são realizadas através dele. Assim, as firmas são definidas como a entidade da troca que não é de mercado e, desta maneira, “nós individualizamos firmas com sucesso em termos de um tipo particular de troca sem ao mesmo tempo referir-nos às firmas como entidades independentes; as trocas fora do mercado então funcionam como um critério não circular de individuação para as firmas.” (Davis, 2011: 7).

identificar mais o *Homo Economicus* como algo que possa ser considerado um homem, pois a teoria colocou a própria ideia da existência humana fora do seu campo analítico.

Uma síntese e um encaminhamento

Talvez a apresentação tenha sido demasiadamente rápida, o assunto obviamente pode ser aprofundado. Contudo, a descrição empreendida aqui cumpriu sua função. Mostrou-se um ponto de vista que contempla e organiza vários temas levantados pela crítica heterodoxa que analisa o conceito de *Homo Economicus* a partir do método. No seu aspecto central o diagnóstico da abordagem metodológica é apenas um e representa uma ideia compartilhada entre os críticos heterodoxos: a economia neoclássica criou o *Homo Economicus* a partir de uma referência que não é o homem do mundo social e histórico, mas sim, de uma partícula definida pelo método reducionista e mecanicista da ciência moderna. Se o Robinson de Defoe é diferente daquele Robinson dos manuais, podemos considerar que a economia não estava olhando nem para o livro de Defoe e nem para o homem do mundo material quando construiu o seu. Se estava olhando para as estrelas, estas certamente lhe mostraram o método a ser empregado.

O diagnóstico da abordagem metodológica é um primeiro passo, um ponto de partida que deve ser guardado com cuidado, porém ele não é suficiente. O *Homo Economicus* pode ser uma construção lógica definida por um método, contudo, ele também é uma construção histórica. Nesse sentido, outro diagnóstico acerca das razões da existência do homem da economia é necessário. Devemos momentaneamente deixar de lado o método para que nos embrenhemos no processo histórico responsável pela sua emergência.

Cap. 2 – A Abordagem Histórica: O Homem Moderno e a “Pré-história” da Economia

Mudando de ares

A abordagem metodológica assinala de maneira eficaz os motivos e os problemas provenientes de uma visão de homem cunhada pela teoria neoclássica. Por outro lado, existe outra perspectiva que procura entender a constituição da ideia de *Homo Economicus*. Esta concepção alternativa não se opõe ao ponto de vista enfatizado pela abordagem metodológica, mas sim, ilumina novas questões, fornecendo um entendimento mais acabado, que complementa vários aspectos das ideias que foram descritas no capítulo anterior.

Se o diagnóstico da abordagem metodológica identifica o *Homo Economicus* como uma imposição do método, a perspectiva que será apresentada na sequência mostrará que este mesmo conceito de homem é fruto de um processo de construção paulatina dentro das ideias do mundo ocidental. Estamos falando, portanto, de uma abordagem histórica que descreve o *Homo Economicus* não apenas como resultado da adoção de um método, mas sim como uma ideia que foi sendo progressivamente condensada ao longo de um período específico.

Os autores que levam a cabo o que chamamos de abordagem histórica se atêm ao que Bianchi (1987) denominou de “pré-história” da economia, ou seja, são autores que entendem que certos conceitos das ciências econômicas, como a própria noção de pessoa que ela defende, devem ser entendidos a partir de uma escala temporal ampla, que supera os marcadores que tradicionalmente definem as origens do pensamento econômico. Quando Bianchi (1987) se refere à “pré-história” da economia, está apontando para um período no qual a economia como ciência ainda não havia se tornado um campo independente da política, momento este que se inicia com o Renascimento e acabaria em Smith. Estamos falando do período que marca os momentos finais da sociedade feudal e início de um capitalismo industrial. Segundo os autores da abordagem histórica, o período

em questão gestou um conjunto de ideias que, se encadeadas da maneira correta, evidenciariam a formação do conceito de *Homo Economicus* que persiste, com certas alterações, até os dias atuais.

As obras principais que compõem aquilo que estamos chamando de abordagem histórica foram formam um núcleo de ideias que são recorrentemente acessadas por aqueles que buscam compreender a formação da visão de homem e ordem social antes que a economia se tornasse uma ciência autônoma. Os trabalhos que contemplam o núcleo desta abordagem são complementares, pois, para além de apresentar diferentes pontos de vista sobre um mesmo objeto – a formação da ideia de homem e sociedade - oferecem, quando lidos em conjunto, um panorama específico sobre todo o período em questão, permitindo a conexão e o ordenamento das ideias que culminaram no conceito de *Homo Economicus* atual. Iremos seguir aqui aquilo que poderia ser descrito como as principais obras que conformam o núcleo da abordagem histórica, ou seja, os trabalhos de Strauss (1953), Macpherson (1962), Hirschman (1977), e, mais recentemente, Minowitz (1993). É claro que existe um grande número de trabalhos, dos mesmos autores ou de outros, que contribuem e debatem com as ideias dos trabalhos assinalados.⁴⁰ Iremos utilizar abundantemente as ideias destes outros trabalhos, porém, é importante assinalar que a exposição irá seguir o caminho argumentativo composto pelos trabalhos do que identificamos como núcleo.

Antes de incursão sobre as ideias desta perspectiva, é necessário que façamos alguns esclarecimentos preliminares. O primeiro é a respeito da maneira como a abordagem histórica será apresentada. Como vimos, a proposta é fazer uma descrição das ideias levantadas nas obras que compõem aquilo que chamamos de núcleo, porém utilizando também outros trabalhos que dialogam com estas obras. Nesse sentido, visando tornar a leitura mais aprazível, este conjunto de obras em diálogo aparecerá de maneira recorrente através do amigável termo “nossos autores”. Este termo é um recurso descritivo que identifica um conjunto de ideias em debate mas não pressupõe que os autores possuem uma perspectiva específica comum. Assim, quando for necessário esclarecer as diferenças entre os trabalhos ou atentarmos para um ponto de vista que se restringe a um dos autores, abandonaremos o nosso termo aglutinador e nos dedicaremos à visão particular em questão.

⁴⁰ Não podemos deixar de citar, nesse sentido, outras obras altamente reconhecidas como Bianchi (1987), Schumpeter (1954) e Viner (1978).

O termo “nossos autores” servirá assim, somente para denominar um conjunto de ideias que estão conectadas (do núcleo e fora dele) e que conformam propriamente aquilo que denominamos aqui de abordagem histórica.

O segundo ponto a ser esclarecido concerne ao conteúdo da apresentação. Como já adiantamos, a abordagem histórica descreve a emergência da ideia de *Homo Economicus* como resultado de um processo de construção ideológica levado a cabo entre o Renascimento e o início do Capitalismo Industrial. Os nossos autores vão buscar compreender esta construção a partir de uma análise de certas ideias que foram progressivamente sendo desenvolvidas nesse período. O caminho descritivo dos autores é claro: parte-se de Maquiavel, passa-se por Hobbes, Locke e chega-se a Smith.⁴¹ É na análise progressiva das ideias destes pensadores acerca da ideia de homem e sociedade que nossos autores encontram a origem daquilo que conhecemos hoje como *Homo Economicus*. O que deve ficar claro, porém, é que nosso interesse é entender como a abordagem histórica interpreta e associa as ideias destes pensadores e não uma análise das obras destes. O que nos interessa é entender como os nossos autores descrevem e encadeiam as ideias de Maquiavel, Hobbes, Locke e Smith, não recorrendo, de maneira proposital, a esta literatura primária. Aquilo que nos preocupa neste momento é descrever a abordagem histórica dos nossos autores e não construir uma abordagem histórica alternativa.

Por último, deve-se esclarecer um ponto acerca da sintonia entre o presente capítulo e o anterior. Na descrição da abordagem metodológica tínhamos como objeto uma crítica heterodoxa do conceito de *Homo Economicus* que se centrava no método adotado pela teorização neoclássica. Aqui, porém, não falaremos do *Homo Economicus* da teoria neoclássica, pois, como anunciamos, nossos autores construíram sua abordagem através de uma descrição história das ideias que culminariam em Smith. Entre o *Homo Economicus* de Smith e o dos neoclássicos há um longo caminho de transformações, as quais não serão nosso objeto. Isto porque, se existe uma distância evidente entre aquilo que a abordagem metodológica e a abordagem histórica têm como objeto, por outro lado, não podemos deixar de notar que existe uma origem comum entre estes objetos. Os próprios autores neoclássicos são explícitos em argumentar que estão seguindo e aperfeiçoando as ideias

⁴¹ Obviamente, poderíamos incluir uma infinidade de outros pensadores neste interregno temporal, como Mandelville, Hutcheson, Petty, etc. Contudo, o objetivo aqui não é apresentar uma ordenação que se pretenda completa, mas sim, **a linhagem que nossos autores construíram**, a qual revelaria a história da emergência do *Homo Economicus*.

originárias em Smith. Walras (1874), por exemplo, além de chamar Smith de “pai da Economia Política”, afirma que ele já estava fazendo “ciência pura”:

“Quando ele anuncia, por exemplo, que o valor das coisas tende a aumentar quando a quantidade demandada aumenta ou quando a quantidade ofertada diminui, e que este valor tende a diminuir nos dois casos contrários; que as taxas de juros caem numa sociedade progressiva; que o imposto estabelecido sobre a renda da terra caia totalmente sobre o proprietário, sem afetar os preços dos alimentos. Em todos estes casos, e outros, o economista faz ciência pura. O próprio Adam Smith a fez. (Walras, 1974: 5).⁴²

Arrow e Hahn (1971), no mesmo sentido de Walras (1874), assinalam sua filiação a Smith, o qual, apesar de não ter explicitado nenhum conceito de eficiência, é apontado pelos autores como o fundador da Teoria do Equilíbrio Geral:

“A mão invisível de Adam Smith é uma expressão poética do mais fundamental balanço de relações, a equalização das taxas de retorno, imposta pela tendência do fator de mover-se de retornos baixos para altos [...] Smith também percebeu a mais importante implicação da teoria do equilíbrio geral, a habilidade do sistema competitivo em alcançar uma alocação de recursos que é algum sentido eficiente. No entanto, nada parecido com um argumento rigoroso para, ou até mesmo uma declaração cuidadosa da proposta da eficiência pode ser encontrada em Smith. Assim, se pode afirmar que Smith foi o criador da teoria do equilíbrio geral.” (Arrow e Hahn, 1971: 1-2).⁴³

Mesmo que o *Homo Economicus* da abordagem metodológica não seja exatamente o mesmo da abordagem histórica, poderíamos dizer que eles são originariamente o mesmo, são desenvolvimentos de uma mesma espécie. Se a abordagem metodológica está tratando de uma visão de homem hegemônica nas ideias econômicas dos dias de hoje, a abordagem histórica está tratando do processo de constituição das ideias que desembocam numa concepção de homem e ordem social que estão contidos nesta visão hegemônica atual. Há uma relação ontogênica evidente, pois, se a abordagem metodológica se atém à ideia estabelecida, a histórica indica a sua origem e é por isso que estamos mais preocupados com as similitudes do que com as diferenças entre o homem de Smith e o neoclássico. Finalizadas as ressalvas, dediquemo-nos, finalmente, às ideias de nossos autores.

⁴² Schumpeter (1954:183) ratifica a filiação de Walras a Smith ao dizer que “a rudimentar teoria do equilíbrio do capítulo 7, de longe, é a melhor contribuição de A. Smith à teoria econômica. De fato ela aponta na direção de Say e, em relação a trabalhos mais recentes, para Walras. Os desenvolvimentos teóricos do século XIX consistem melhorias consideráveis sobre ele.”

⁴³ Hahn (1981:123) ainda nos mostra que foi Smith que começou a desvendar os caminhos da ordem estabelecida pelo mercado, explicação esta que chegaria à sua forma mais acabada com a Teoria do Equilíbrio Geral de Arrow e Debreu: “Smith não só colocou uma questão óbvia e importante, mas também nos colocou no caminho para respondê-la. A Teoria do Equilíbrio Geral como defendida por Arrow e Debreu (1954 e 1959) está perto do fim desse caminho.”

O (Re)nascimento como Ponto de Partida Moderno

O século XV, marco inaugural da Era Moderna, é o ponto de partida quase unânime das reflexões acerca da emergência da categoria econômica e de sua concepção de homem. A expansão do comércio vinha dismantelando a base econômica do regime feudal e a organização do poder estava sendo progressivamente transferida dos senhores feudais para os Estados Nacionais, centralizados na figura do soberano (Belluzzo, 1975:3).⁴⁴ Um capitalismo mercantil se desenvolve apoiado por um Estado que se associa à lógica da expansão comercial. A reprodução do capital não era autônoma, a ação do Estado como suporte à expansão mercantil era central, uma evidência clara de que o campo econômico, nesse momento, estava contido na esfera da política. Mazzuchelli (2002:186) esclarece que neste momento ainda não podemos identificar plenamente as forças produtivas especificamente capitalistas já que a “estreiteza da base técnica e o fato de o capital não ter revolucionado, ainda, o processo de produção “desde suas entranhas”, fazem com que a regulação dos mercados (incluindo o mercado de trabalho) – e a própria reprodução – se dê pela via extra econômica da intervenção do Estado.”

É este processo de profunda mudança social, política e econômica que nossos autores tomam como ponto de partida para a compreensão da emergência da ideia de homem que chegaria ao pensamento econômico. De maneira ampla, as análises empregadas pela maioria dos trabalhos enfatizam duas características fundamentais e inter-relacionadas que representariam uma ruptura entre a ideia de homem feudal e aquela que emergia no Renascimento, quais sejam: (1) a desvinculação entre a visão de homem e a ordem religiosa e (2) o avanço e a secularização da ciência.

Nossos autores enfatizam que, se por um lado, com a Reforma Protestante, a igreja perde força e o homem se torna menos subordinado às vontades do clero⁴⁵, por outro, este mesmo homem começa a tomar para si as rédeas do conhecimento⁴⁶. Belluzzo (1975:3)

⁴⁴ Nesse sentido Hunt (1992:22) destaca: “*Sua unificação libertou os mercadores da confusão feudal de diferentes regras, regulamentos, leis, pesos e medidas, e moedas; consolidou muitos mercados, e forneceu proteção militar para empreendimentos comerciais. Em troca, o monarca contou com os capitalistas como fonte de receitas.*”

⁴⁵ Shaub (1979 :16) sintetiza a mensagem anti-eclésiástica de Lutero: “*Se a vida interior do cristão depende da onipotência da graça, ela não pode ser mais regida por uma instituição eclesiástica.* » Por outro lado, a autora faz referência à crítica de Thomas Muntzer à Lutero, o qual alegava que a Reforma (de Lutero) se deu por meio de uma aliança de interesses políticos e econômicos com os Príncipes: « *Em troca da proteção do braço secular, o que lhe permitiu resistir ao Papado e difundir sua doutrina entre os fiéis da Alemanha, Lutero utilizou a sua autoridade religiosa e legitimou doutrinariamente a secularização dos bens da Igreja Católica em favor dos príncipes* » (Shaub, 1979:14).

⁴⁶ É com base na ideia de que no Renascimento o homem poderia pensar de maneira livre que Schumpeter (1954) constrói seu argumento. Segundo o economista, na escolástica medieval havia liberdade para pensar, dentro dos mosteiros. Assim,

esclarece este movimento de transformação nas cabeças dos homens: “A Reforma dispensara a mediação da Igreja nas relações entre Deus e os Homens, e conciliara os trabalhos seculares com a salvação da alma. Finalmente, a dúvida cartesiana libertava a razão e, dessa forma, despertara o sujeito de sua submissão objetiva a uma ordem revelada.”

Se recorrermos a Bianchi (1987: 48), veremos a ênfase nesta nova ideia de homem que nasce no Renascimento, entendido como um ser portador de razão e incorporado à natureza:

“Sai de cena a criatura desencarnada, talhada à imagem e semelhança de Deus, que se conforma em buscar no além-túmulo sua realização pessoal. O movimento intelectual a que se convencionou chamar de “Renascença” propõe o homem pensante, sujeito a um sem número de paixões, dotado de vontade própria e apto a conhecer a realidade por meio de seus sentidos. Mais ainda, concebe um ser capaz de impor-se à natureza inanimada e domar a história por meio da razão.”

Nossos autores mostram como o homem, que anteriormente se via como membro de uma comunidade de fiéis que passivamente esperam a providência divina, vai sendo desconstruído. Agora ele possuiria um papel ativo, estabelecido através do uso de sua faculdade racional, sobre aquilo que anteriormente parecia ser apenas o desígnio de Deus. Agora o homem procura controlar os fenômenos que até então pareciam ser comandados exclusivamente pelo Criador.⁴⁷ Nesse sentido a ideia de um Deus que mantinha tudo e todos sob controle dá espaço a um Deus afastado, que criou a natureza para que o homem a dominasse através da razão. Ganem (2000:13) reforça esta ideia de ruptura:

“Nesse movimento antropomórfico próprio da modernidade, o homem pretendeu desvelar a partir do seu conhecimento uma natureza velada e mitificada, porque se confundia anteriormente com a imagem divina. O homem desvenda nesse

o Renascimento seria uma continuidade, ou disseminação de uma tradição que vinha sendo construída dentro da própria igreja. Bianchi (1990:157) complementa essa ideia afirmando que o Renascimento assistiu a uma democratização do conhecimento: *“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 da universidade.”*

⁴⁷ Desta maneira, não devemos confundir o protagonismo do homem como o centro do saber no Renascimento com ateísmo. Pelo contrário, além de não haver movimentos radicais de ruptura com a igreja (Viner, 1978:129), pode-se ver brotar neste momento inúmeras crenças místicas. Em Florença, Pico della Mirandola difundia a ideia de uma religião ampla e sincrética, que ligava desde os filósofos gregos, até os cultos egípcios, passando pelo cristianismo como Védrine (1979:48-49) destaca: *“Natural ao homem, como o “relincho do cavalo”, a religião busca a transcendência e a imortalidade, se define como uma espécie de síntese onde se purificam e se espiritualizam as várias figuras da crença [...] Favorável a um sincretismo completo, Mirandola integra a fé dentro de um saber mais amplo, onde a magia e a Cabala possuem um lugar de destaque. Assim se especificam as formas de uma nova apologética refletindo a extensão do conhecimento filosófico.”* É preciso ressaltar a importância da ideia de liberdade de ação humana está contida nestas visões místicas. É exatamente sobre este ponto que recai a crítica de Pico della Mirandola à astrologia dos Paduanos. Vale também assinalar também a atitude refratária da Reforma à religião sincrética dos Florentinos: *“Essa religião dos humanistas chocou os partidários de um retorno aos Evangelhos e ao texto bíblico. Erasmo, Lutero, Calvino, independentemente de suas posições doutrinárias, levantaram-se contra essa paganização da fé. A verdade é encontrada nos textos sagrados e não num amálgama do pensamento antigo e do cristianismo.”* (Védrine, 1979: 49).

processo a ordem física a partir de um método e afirma que o universo é passível de ser decifrado porque é escrito em caracteres geométricos. Com isso, ele expulsa os anjos do céu e rompe com a cosmogonia aristotélica, reafirmando-se o centro do saber”⁴⁸.

Nossos autores enfatizam que este movimento de construção do saber adquire grande envergadura nas Ciências Naturais. É através dela que se começa a desenvolver o conhecimento em bases racionais. A revolução de Copérnico e Galileu, destituindo o mito da ordenação antropocêntrica do universo, que constituía a base imaginária de toda a sociedade feudal e aristocrática, seria um dos resultados mais marcantes desta mudança de postura do homem frente ao mundo levado a cabo pelas Ciências Naturais.⁴⁹

Era em relação às ideias dos filósofos gregos que o conhecimento que estava sendo construído mantinha referência, porém, sem que isso impusesse limitações. Nas nascentes Ciências Naturais a relação era clara, o heliocentrismo de Copérnico contestava a imobilidade da Terra de Ptolomeu e Aristóteles, porém estava impregnado da visão de cosmos de Pitágoras, levando a cabo o conceito de “perfeição da esfera e harmonia do cosmos” (Védrine, 1979:54). Galileu, pai da física moderna, que seria sistematizada por Newton, tornando-se paradigma, seguia a naturalização dos céus de Copérnico, adotando em adição, a universalidade do discurso matemático de Arquimedes. A partir da referência inicial aos gregos, as Ciências Naturais avançavam no sentido de entender o mundo a partir do método *sintético-analítico* da matemática euclidiana. Tal método entendia que o movimento dos corpos poderia ser compreendido através da decomposição do fenômeno em variáveis específicas e universalmente aplicáveis, como quando Galileu estabelece que qualquer vetor de força poderia ser definido sempre através da decomposição deste vetor em um horizontal e outro vertical.⁵⁰

⁴⁸ Bianchi (1990:155) assinala esta posição ativa do homem no que concerne à razão: “*é como se, por esse caminho, pudesse espécie humana recuperar parte do controle sobre a natureza de que havia sido destituída pela expulsão do paraíso.*”

⁴⁹ Vale assinalar que o ímpeto por entender os fenômenos naturais inauguraria mais à frente aquilo que se denominou de *Filosofia do Conhecimento*, que definiria as bases da investigação científica. De um lado figurava Descartes e seu racionalismo, e do outro o empirismo de Bacon. Os filósofos discordavam acerca da maneira pela qual a razão deveria ser usada para decifrar o mundo. Descartes entendia que somente a operação mental, fundada na dúvida metódica, sistemática, poderia garantir a autonomia do raciocínio num processo de construção do conhecimento. Por outro lado, Bacon entendia que o método indutivo seria a chave para entender o mundo, seriam as observações empíricas que formariam o fundamento para a pesquisa científica (Bianchi, 1990).

⁵⁰ Vinnicombe e Staveley (2002:691) explicam o fundamento lógico do método: “*O método sintético-analítico busca a criação de uma equação algébrica, com vistas a resolvê-la. Requer que o desconhecido, ou a coisa a ser procurada, seja trazida à luz nos termos originalmente acordados.*” O método reducionista e mecanicista da ciência moderna, exposto por Prado (2011), é uma decorrência do método *sintético-analítico*.

Para nossos autores, este é um momento fundador. Os fenômenos do mundo passariam a não ser mais explicados através da revelação sobrenatural, mas sim pela ordem natural. Saem de cena as leis divinas e sobem ao palco as leis naturais.

Entender a ordem social, porém, se apresenta como um desafio maior. Sem o desígnio divino, dever-se-ia encontrar as leis naturais que regem a sociedade. Como Schumpeter (1968: 19) aponta, “o mundo social, antes considerado como um mistério ou, ao contrário como algo evidente, surgiu, desde então como um problema intelectual a ser estudado pelos meios naturais, e não pelos sobrenaturais.” Para além de um homem que procura entender os fenômenos da natureza através da razão, temos um homem que se insere nessa natureza e tem que se definir ao mesmo tempo como analista e como objeto. Se existia uma ordem natural, a sociedade não estaria isenta dela, e se os homens eram membros únicos desta sociedade, eles mesmos deveriam ser incorporados como objetos para compreender esta ordem.

Era inescapável analisar o homem, defini-lo, entender as suas vontades, ações, para em seguida entender o mundo social. É exatamente devido a isto que nossos autores enxergam no Renascimento o início do processo de construção de uma ideia de homem que daria as bases dos desenvolvimentos posteriores e que culminariam no conceito de *Homo Economicus*. Nesse aspecto, Maquiavel assume um posto de destaque como inaugurador da visão de homem da modernidade.

Maquiavel: Interesses e Paixões do “homem como ele realmente é”

Este admirável mundo novo do Renascimento necessitava de uma maneira inovadora de pensar o homem e a ordem social. Nesse sentido, o pensamento de Nicolau Maquiavel (1469-1527) é apontado por economistas, filósofos e cientistas políticos, como o marco de fundação da teoria política moderna.⁵¹ Ele inaugurou uma forma de teorização social que repercute até os nossos dias.

Maquiavel era filho de um advogado ligado a círculos humanistas florentinos e entrou na vida pública em 1498 como segundo chanceler da República de Florença. Dedicou-se basicamente a missões diplomáticas até 1512, quando foi afastado da vida

⁵¹ Como Strauss (1953 :162) destaca: « Foi Maquiavel, maior que Cristóvão Colombo, que descobriu os fundamentos sobre os quais Hobbes pôde erigir sua doutrina. »

política pelos Médicis. Além de testemunhar a tensão militar constante que pautava a relação entre Florença e outras cidades-estados vizinhas, como Siena e Pisa, Maquiavel acompanhou o desenrolar de inúmeras disputas internas entre diferentes facções da elite política florentina, disputas estas que recorrentemente resultavam em golpes de Estado (Bevir, 2010:836). É neste contexto, de profunda instabilidade política, que Maquiavel escreveu sua obra.

Maquiavel buscava fornecer ao Príncipe uma maneira de conquistar a estabilidade política e assim defendia que, se o soberano manipulasse as circunstâncias a seu favor, poderia garantir um governo estável e longo. Como muitos autores anunciam, poderíamos encontrar neste autor as sementes dos desenvolvimentos posteriores da ideia de indivíduo dentro da ciência política e mesmo no pensamento econômico.

Para nossos autores, Maquiavel é uma referência fundamental pois ele teria realizado uma ruptura com o pensamento clássico. Falamos aqui da ruptura entre direito natural clássico e direito natural moderno.⁵² Para Maquiavel, a filosofia política clássica e toda a filosofia política tradicional seriam inúteis. A questão clássica acerca de como os homens deveriam viver era inaceitável, pois o fundamental era entender como os homens realmente viviam, como Strauss (1953:163) assinala: “Maquiavel justificava a busca de uma filosofia política “realista” através de considerações acerca dos fundamentos da sociedade civil, ou seja, através de considerações acerca do universo onde o homem

⁵² Segundo a famosa descrição de Strauss (1953), o direito natural clássico surgiu com Sócrates, Platão e Aristóteles e foi se desenvolvendo até os teólogos cristãos, especialmente com São Tomás de Aquino. Os gregos entendiam que a lei deveria seguir uma ordem estabelecida pela natureza, porém esta ordem tinha duas esferas, uma inicial e particular a todo homem e outra final, política e social. Segundo esta visão, como os homens tinham naturezas diferentes, eles deveriam ter direitos diferentes e é por isso que “os autores clássicos estimavam perfeitamente injusto dar os mesmos direitos a todos. Eles afirmavam que certos indivíduos eram naturalmente superiores aos outros” (Strauss, 1953:127). Nesse sentido, a filosofia política dos clássicos entendia que cada homem tinha uma natureza inicial que não era homogênea, ou comum para todos os homens e, por outro lado, a organização política destes homens também seguiria outra lei natural alcançável apenas através da inteligência de seus governantes, um “governo dos sábios.” (Strauss, 1953: 131-132). Um governo dos mais capacitados, os quais promoveriam aquilo o que é justo e tornariam a sociedade a mais perfeita possível; falamos aqui então de uma natureza racional e teleológica. Cropsey (1960:10) ratifica esta interpretação: “A função pública ou política da filosofia política é de assumir um significado de natureza como fim e de evitar a interpretação da natureza como um início; ou, encarar a natureza como providente e amigável à excelência humana e desviar os olhos da natureza como polêmica e divisionista. Aquilo que ela é.” Porém, o direito natural cristão apresenta uma alteração significativa. Nele a finalidade da sociedade civil não era mais a “vida virtuosa em si mesma”, mas sim, o segmento “religioso” desta sociedade que seria o virtuoso. Em Aquino, a perfeição intelectual do homem estava associada à lei divina, assim, “a consequência final da doutrina tomista é que a lei natural seria praticamente inseparável não somente da teologia natural – ou seja, de uma teologia natural fundada sobre a fé na revelação das escrituras – mas mesmo da teologia revelada » (Strauss, 1953 :151). No direito natural cristão o justo é alcançado através de uma imersão no religioso, pois a lei natural está ligada ao fim natural do homem, que é um fim divino. Assim, como Viner (1978:120) destaca, o papel que o teólogo possuiria seria decisivo para mostrar o justo: “A doutrina de São Tomás e de outros teólogos medievais entendia que apesar da razão humana ter certa capacidade de determinar o que é justo sem a ajuda da revelação, a fé definia o poder de percepção da razão. A implicação era, talvez, que o teólogo, com sua dedicação especial à fé, teria uma percepção especial do que seria justo.”

habitava.” Bianchi (1987:50), referindo-se a *O Príncipe*, principal obra de Maquiavel, assinala ser exatamente esta a ruptura realista do pensador: “Maquiavel substitui as repúblicas imaginárias à la Platão pelas repúblicas reais, o príncipe idealizado pelo príncipe de carne e osso, o homem como deveria ser, - ou como se pensava que devesse ser – pelo homem que realmente era.”

Maquiavel não enxergava mais a explicação divina como fundamento para a política; via um mundo povoado por indivíduos formados por paixões e interesses e um governo que deveria governar dentro da ordem existente formada pelo conjunto destes indivíduos (Hirschman, 1977: 22). A realidade do comportamento humano que interessava a Maquiavel, pois seria a partir da mobilização das condutas dos homens que o governo poderia alcançar seus objetivos, como Faulhaber (2005:407) destaca (grifos adicionados): “Ele [Maquiavel] não somente sistematicamente assume que os homens por natureza são altamente egoístas, mas também - reconhecendo o problema social colocado - que *esta característica deve invocada, e explorada, para manter o Estado e a sociedade unidos.*”

Os homens descritos por Maquiavel seriam movidos por “paixões”, porém isto não era uma grande novidade para o pensamento ocidental. Como Strauss (1953) e Cropsey (1960) destacam, o direito natural clássico entendia que os homens, se guiados apenas pela lei natural própria, poderiam entrar em estado de barbárie. Era necessário um governo dos sábios que promovesse a lei natural política, esta sim, benéfica a todos.⁵³

Apesar da ideia de que somos movidos por “paixões” ser anterior ao Renascimento, este teria lhe fornecido uma perspectiva nova. Hirschman (1977:23), assinala que o homem moderno, portador de razão e desvincilhado da ordem religiosa, necessitava de um novo tipo de aproximação no que tange ao controle de suas paixões pois, “a filosofia moral e o preceito religioso não mais bastavam para controlar as paixões destrutivas do homem.”⁵⁴ Nesse aspecto, a razão seria a ferramenta capaz de, primeiramente, reconhecer a existência das paixões e, em segundo lugar, capaz de domar estes impulsos e dar-lhe a direção

⁵³ Sahlins (2008) nos mostra que, entre outros, em Hesíodo, Teogônio e principalmente Tucídides, com sua *História da Guerra do Peloponeso*, já encontrávamos a ideia de que o homem seria movido por proclividades destrutivas.

⁵⁴ Bianchi (1990:164) argumenta no mesmo sentido: “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.” Strauss (1953:151) assinala que a ideia de afastamento da esfera religiosa aproxima a visão dos autores modernos com aquela do direito natural clássico: “Os esforços modernos se apoiam em parte sobre a premissa, que seria aceitável aos olhos dos clássicos, segundo a qual os princípios morais são uma evidência maior que os ensinamentos da teologia natural: é na lei natural onde o direito natural encontra sua independência vis-à-vis a teologia e suas controvérsias.»

desejada, como Ganem (2000:14) explicita na descrição do instrumentalismo de Maquiavel: “A solução maquiavélica é mergulhar no realismo da contingência humana [...] Assim, melhor que reprimir, é mobilizar paixões e, sobretudo seu caráter instrumental, sua eficácia e utilidade no que diz respeito a fins que se quer alcançar.”

Nossos autores mostram que Maquiavel buscava fornecer ao príncipe uma teoria realista, de conteúdo positivo e normativo. Assim, os objetivos teleológicos do soberano deveriam ser pensados de maneira instrumental tendo em vista os princípios que governavam o comportamento humano, pois “se a pessoa humana é um mero indivíduo, um átomo, um núcleo coberto por um sistema de interesses egoístas, então, na ausência de leis sociofísicas, o Príncipe e suas leis devem ser o poder que organiza a sociedade” (Faulhaber, 2005:407). Nesse aspecto, a ideia de “paixões” humanas decifráveis e específicas dava ao homem uma forma essencializada, que permitiria uma caracterização muito próxima daquela exigida pelas Ciências Naturais nascentes, ou seja, ao definir o homem como governado por certas “paixões”, automaticamente far-se-ia referência a uma essência estável, uniforme e previsível, como Bianchi (1987:51) coloca: “Trata-se de uma concepção importante no contexto da época, pois traz atrás de si a noção de constância e previsibilidade da natureza humana [...] O estudo científico do comportamento humano é considerado legítimo pois se admite a recorrência de certos traços essenciais.”

É importante destacar que o mesmo Príncipe estaria sujeito às suas próprias paixões e deveria, mais que ninguém, saber lidar com elas. Segundo Hirschman (1977), Maquiavel deu o início à ideia moderna de contrarrestar paixões com paixões como solução para a ordem social. Nesse sentido, o autor nos explica que o significado do termo *interesse*, até o fim do século XVI, não estava limitado apenas aos aspectos materiais do bem estar pessoal. Para além disso, o termo compreendia a totalidade das aspirações humanas que tinham um elemento de reflexão e cálculo em relação a como estas aspirações seria buscada, algo que poderia ser traduzido como “paixões racionais”. Para Maquiavel o interesse, impávido frente às outras paixões, seria aquilo que daria ao Príncipe o guia para a ação.⁵⁵ Segundo Hirschman, o Soberano de Maquiavel é esta figura que confrontaria as paixões com aquelas que estariam associadas à razão, ou seja, o seu interesse.

⁵⁵ Hirschman (1977:33) nos informa que foi a partir desta elaboração acerca do interesse e o Príncipe em Maquiavel que surgiu o sinônimo entre *interesse* e *ragione di stato*, que se disseminou durante a segunda metade do século XVI.

Nossos autores apontam em Maquiavel o reconhecimento de um homem governado por paixões específicas e estáveis, que permitiriam a dedução dos caminhos pelos quais o Soberano poderia governar através do interesse. A ideia de natureza humana de Maquiavel inauguraria o “realismo da modernidade” (Ganem, 2012: 146), porém, como Hirschman (1977:22) assinala, apesar da preocupação de Maquiavel em criar uma visão “realista” sobre o comportamento humano, ele não haviam conseguido montar sobre essa visão um sistema, algo que só ocorreu no século seguinte, com Hobbes.

Hobbes: Direito Natural e a Física do “Mercado de Poder”

A importância da teoria política de Thomas Hobbes (1588-1679) é uma unanimidade para os nossos autores. Além de ser um marco para o pensamento moderno no que se refere à ideia de indivíduo e sociedade, Hobbes anteciparia inúmeros elementos que ecoam na economia política que surge a partir de Smith.

Adiantando a visão esposada pelos nossos autores, poder-se-ia dizer que, para além de uma continuidade entre Maquiavel e Hobbes, seria possível enxergar neste último uma elevação do papel do indivíduo a patamares até então inéditos, algo que tornaria o pensador inglês “o ponto de partida teórico para a compreensão das bases da sociedade liberal” (Ganem, 2000: 14).

A partir do Renascimento ocorreu uma rápida expansão dos mercados na Europa. Se nesse contexto a formação dos Estados Nacionais acabou gerando vários séculos de guerra no continente, por outro lado, o caráter absolutista destes Estados começava a entrar em discussão numa sociedade cada vez mais dominada pelas relações mercantis. Hobbes é fruto desse momento histórico, ele viveu a Guerra Civil inglesa (1642-1651) e era um ferrenho defensor da monarquia, podendo ser definido como “o mais formidável inimigo da teoria republicana da liberdade” (Skinner, 2008, 13).⁵⁶ Porém, segundo Macpherson (1983:213), encontramos em Hobbes as mesmas preocupações dos primeiros economistas (ingleses) que se deparavam com uma sociedade liberal: “A fonte comum era a

⁵⁶ Uma questão pode emergir para o leitor mais inquieto, pois, se Hobbes era um defensor da monarquia, um inimigo da teoria republicana da liberdade, então como nossos autores podem dizer que ele é o ponto de partida para a compreensão de uma sociedade liberal? Como veremos, a resposta desta aparente contradição reside na separação entre os *objetivos* de Hobbes e os *meios* pelos quais ele chega a esses objetivos. Assim, Hobbes, ao construir uma teoria que defende a necessidade do soberano, acaba elaborando um sistema em que o poder não parte mais do soberano, mas sim dos indivíduos, algo que ficará claro na sequência do trabalho.

transformação da sociedade Inglesa pela emergência do capitalismo. A relação de mercado capitalista teria, pela metade do século dezessete, já avançado bastante na destruição da sociedade tradicional.” Hobbes seria, portanto, o pensador da encruzilhada que anunciava a sociedade liberal, mas que ainda mantinha as raízes de um mundo dominado por relações hierárquicas.⁵⁷

Hobbes acompanhava atentamente os desenvolvimentos das Ciências Naturais, e este é um fato relevante para nossos autores. Skinner (2008:33-34) assinala que Hobbes era um ávido participante das experiências científicas levadas a cabo por alguns membros da família do Conde de Devonshire, do qual era preceptor. Entre 1634-1636 ele acompanhou o conde por um *tour* pela Itália e França quando conheceu Marin Mersenne (1588-1648), uma das maiores autoridades da matemática da época e que o encorajou a “investigar as leis da física e, acima de tudo, o fenômeno do Movimento”. (Skinner, 2008 : 34). Strauss (1953 :158) aponta como estas ideias estavam impregnadas em Hobbes: “É provável que Hobbes tivesse no seu espírito não apenas um novo tipo de filosofia ou ciência, mas a ideia de um universo constituído unicamente de corpos e seus movimentos ». Nesse sentido, Hirschman (1977 :13) assinala que Hobbes estimava que os avanços da matemática e da mecânica celeste “mantinham a esperança que leis do movimento poderiam ser descobertas para as ações humanas, da mesma maneira que foram para o movimentos dos corpos e planetas . »Vinnicombe (2005, 670-671) vai além e diz que Hobbes levou o método *sintético-analítico* das Ciências Naturais para a compreensão da ordem social: “O raciocínio de Euclides descreveu o método que Hobbes acreditava fornecer a fundação para todo o raciocínio verdadeiro, um método científico abstrato, através do qual o mundo se tornaria inteligível por meio da razão.”⁵⁸

⁵⁷ Nielsen (1986:291) esclarece a encruzilhada de Hobbes: “Sua definição refletia não somente o distúrbio agudo desencadeado pela guerra civil na Inglaterra mas também, em termos gerais, o estatuto do absolutismo ocidental numa sociedade na qual as hierarquias sociais, relativamente estáveis e definidas, estavam sendo rapidamente dissolvidas, mas ainda não sendo substituídas pelas regulações da economia de mercado capitalista.”

⁵⁸ Nesse sentido é importante ressaltar que Hobbes renomeia o método *sintético-analítico* de compositivo-resolutivo (*compositive-resolutive*) (Vinnicombe, 2005:671). Macpherson (1962:30) assinala a conexão entre o método de Hobbes e o método *analítico-sintético* de Galileu: “O método compositivo-resolutivo que ele tanto admirava e acabou absorvendo de Galileu, consistia em decompor a sociedade em seus elementos mais simples para depois recompor estes elementos num todo lógico. A solução era, portanto, decompor a sociedade em seus indivíduos e aí, buscar os elementos primeiros que comandam seus movimentos.” Nielsen (1986:293) ratifica: “O conceito de Hobbes acerca da natureza do poder político era diretamente inspirado e análogo ao entendimento de causa e efeito de Galileu nas ciências naturais.” Finalmente, Schumpeter (1954: 115) assinala no mesmo sentido, que Hobbes foi o primeiro a tentar “aplicar à filosofia civil os métodos de Copérnico e Galileu.”

A partir desta curta, mas necessária descrição das características de contexto histórico, objetivos e influências, devemos dirigir-nos àquilo que nos interessa em Hobbes, ou seja, à compreensão de nossos autores acerca do sistema hobbesiano e sua relação com a ideia de indivíduo. Segundo nossos autores, o método que Hobbes segue exige que se decomponha o fenômeno social em suas partes fundamentais: as ações individuais. Assim, Hobbes teria se dedicado primeiramente a uma minuciosa descrição do indivíduo para num segundo momento deduzir a ordem social que emerge da interação destes indivíduos.⁵⁹ Nesse sentido, teríamos um fator inicial, ou original, que aproximaria Hobbes de Maquiavel, ou seja, a descrição da natureza humana.

A descrição do estado de natureza de Hobbes mostraria como os indivíduos se comportariam se não houvesse sociedade alguma que os obrigasse a agir de uma maneira convencional. O indivíduo neste estado de natureza seria descrito como um ser livre, autônomo, bruto, violento, que teria direito a tudo, que não se interessaria pelo bem estar do próximo, mas que, em contrapartida, seria possuidor de razão.⁶⁰ Skinner (2008:56) explica que para Hobbes, a razão humana procura a paz, porém, “o problema com o qual somos confrontados, contudo, é que se a paz é a nossa necessidade básica, a guerra é o nosso destino natural.” Se o homem tinha direito a tudo, os apetites destes mesmos homens poderiam coincidir sobre uma mesma coisa, o que causaria discórdia e violência mútua já que em termos de força e conhecimento os homens seriam praticamente iguais.⁶¹ Nesse sentido, teríamos instaurado, no estado de natureza, a guerra sem fim entre indivíduos livres e iguais, algo problemático pois, “o paradoxo desesperado no qual se funda a teoria política de Hobbes é que o maior inimigo da natureza humana é a própria natureza humana” (Skinner, 2008: 56-57).

A paixão mais forte deste homem seria o medo da morte, mais particularmente, o medo da morte pela mão de outro homem. É desta paixão que surgiria a aspiração natural à

⁵⁹ Lembremo-nos que no *Leviatã* (1651) Hobbes dedica devota os primeiros dez capítulos ao tema da natureza humana para depois, a partir desta descrição, compreender a natureza da sociedade.

⁶⁰ Sahlins (2008:16) é enfático em assinalar que a ideia de natureza humana de Hobbes foi fortemente influenciada por *A História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides (Hobbes foi o primeiro tradutor de Tucídides para a língua inglesa). Segundo Sahlins, encontramos em Hobbes (1651), “o caráter anárquico do estado original, que se fundamenta como em Tucídides, sobre “o amor ao poder que nasce da ganância e da ambição” em cada homem [...] Vivendo dispersos e incultos por medo de serem presas de outros, os primeiros homens em Tucídides, não tinham como os de Hobbes, nem organização econômica, nem barcos, nem agricultura.”

⁶¹ Schumpeter (1954:117) diz que o conceito de igualdade de Hobbes seria analítico e não normativo como o conceito cristão. A igualdade não adviria dos homens serem todos filhos de Deus, mas sim do fato de que todos apresentam qualidades corporais e mentais semelhantes “no sentido de que o espaço para a variação é tão limitado que permite que a hipótese de igualdade total seja aceitável.”

própria conservação. O direito natural moderno nasceria a partir desta aspiração que todo o homem teria pela auto-conservação (Strauss, 1953). Para Faulhaber (2005:408), o direito natural à auto-conservação seria a primeira das leis da natureza de Hobbes, um dos componentes da sua “lei geral da razão”. A segunda lei da natureza seria uma decorrência da primeira, pois entende que para garantir o seu direito a auto-conservação o homem deveria se abster de sua liberdade natural e sujeitar-se ao poder coercitivo do Estado. Nesse sentido, é através da razão que o homem estabelece o Estado, o qual, devido a sua força garantiria o seu direito primeiro à auto-conservação:

“O Estado é a maior força e a mais alta autoridade humana [...] A coincidência necessária entre a maior força e a mais alta autoridade humana responde exatamente à coincidência necessária da paixão mais poderosa (o medo da morte violenta) e o direito mais sagrado (o direito à conservação).»
(Strauss, 1953:175).

Segundo Faulhaber (2005), para sair do estado de natureza, o homem de Hobbes deveria estruturar um poder absoluto através de um acordo comum e reduzir todas as suas vontades às vontades deste poder. Essa é a solução que Hobbes denominaria de “*covenant*”, que seria seu contrato social, nele “todos os homens acordam uns com os outros em entregar todos os seus direitos de autogoverno ao soberano ou assembleia, o que está de acordo com a segunda Lei Natural” (Faulhaber, 2005:409).

A solução hobbesiana colocaria o Estado como um resultado da razão dos homens que escolheram perder a liberdade natural para garantir o direito à vida, já que esta última decorre de sua paixão mais violenta - o medo da morte violenta - como Ganem (2000:15) ressalta: “No limite da destruição, o amor à vida. No conflito morte x vida, a razão coopera com a paixão mais forte, e Hobbes fornece a explicação para a emergência da ordem pelo contrato, o que significa a instauração do Estado e da sociedade a um só tempo, ambos resultado do pacto.”⁶² Bianchi (1987:62) aponta que nesse contexto “o Estado emerge como um “Deus mortal”, pois expressa, em sua essência, uma convenção entre os homens, um pacto social firmado em nome da paz.” Strauss (1953:168), ao comparar a ideia de

⁶² Strauss (1953:168-169) ao comparar o direito natural clássico com o moderno, inaugurado por Hobbes, atenta para o fato de que o soberano agora não é um sábio como nos clássicos. O soberano moderno é o juiz devido ao único fato de ter recebido esta autoridade dos próprios indivíduos: « *É a ordem, a vontade, e não a deliberação ou o julgamento, que está no coração da soberania: leis derivam seu poder não mais da sua verdade ou de seu caráter racional mas sim de sua única autoridade. Na doutrina de Hobbes, a supremacia da autoridade, em oposição à razão, decorre da ampliação considerável do direito natural do indivíduo.* »

estado de natureza da teologia cristã e a desenvolvida por Hobbes, chega a uma conclusão semelhante:

« Antes dele, a expressão « estado de natureza » era bem mais utilizada na teologia cristã do que na filosofia política. Ela distinguia-se em particular do estado de graça e estava subdividida em estado de natureza puro e estado de natureza decaído. Hobbes abandonou esta subdivisão e a substituiu o estado de graça pela sociedade civil.»

Hirschman (1977) nos mostra um avanço de Hobbes frente a Maquiavel com relação à abrangência da luta entre paixões. Lembremo-nos que nossos autores mostraram que Maquiavel entendia que o Príncipe deveria, dentro de si, opor paixões e interesses para atingir seus objetivos. Para Hirschman (1977:31), Hobbes democratiza este procedimento. Segundo o autor, a solução do soberano emerge dos indivíduos de Hobbes devido ao fato destes haverem controlado as paixões de “busca agressiva de riqueza, glória e domínio,” por meio de outras paixões, mais fortes e ligadas à razão, que são o medo da morte, o desejo das coisas necessárias a uma vida confortável e a esperança de alcançá-las através do trabalho. O soberano surgiria assim como um acordo de **todos** os homens que sobrepuseram seus interesses às suas paixões.

Se para Strauss (1953) Hobbes foi o pai do direito natural moderno e para Hirschman (1977) ele democratiza e individualiza a luta entre interesses e paixões, para Macpherson (1962) o pensador inglês pode ser apontado como fundador da teoria política do individualismo possessivo. A visão de Macpherson sobre Hobbes merece atenção dedicada de nossa parte, pois, como veremos, este autor tem uma interpretação que se destaca das outras que compõem a abordagem histórica.

Lembremo-nos da realidade histórica em que Hobbes estava inserido. Era um mundo já mercantilizado, mas no qual o capital não se constituía, ainda, como uma esfera autonomizada do campo político. É por isso que Macpherson (1962, 1983) assinala que Hobbes poderia ser entendido como um autor mercantilista. Hobbes ao defender a monarquia, dava suporte ao estágio inicial do capitalismo, em seu período de acumulação primitiva. Porém, como apontamos anteriormente, Hobbes era o autor da encruzilhada, o que possibilitou que Macpherson o entendesse também como o precursor de um liberalismo nascente. Para o autor, Hobbes conseguiu fazer uma teoria que expressava as relações sociais da sua época e, principalmente, que determinava o tipo de indivíduo que este mundo encaminharia para a posteridade.

Ao descrever o comportamento dos indivíduos de Hobbes, Macpherson (1962) destaca duas importantes características. Primeiramente assinala que Hobbes concebe o homem como uma máquina autômata. Este homem possuiria princípios que guiarão seus movimentos. Assim, Macpherson descreve que Hobbes assinalava que se um homem se movimenta no sentido de alguma coisa, ele estaria sendo movido por aquilo que poderíamos chamar de apetite ou desejo. Por outro lado, quando o homem se afasta de algo, ele estaria respondendo a um princípio de aversão. Nesse sentido, as ações humanas em Hobbes seriam determinadas pelo cálculo, a deliberação constante, acerca de apetites e aversões.

Este homem hobbesiano possuiria, porém, uma segunda característica, muito mais importante para Macpherson (1962): a busca incessante pelo poder. O autor explica que para Hobbes existiriam os *poderes naturais do homem* que derivariam de suas habilidades naturais e das faculdades do corpo e os poderes instrumentais que advêm da riqueza, reputação, influência e amizades. Este último, o poder instrumental, que doravante será chamado apenas de “poder”, teria um caráter comparativo e seria escasso já que o poder de um homem é necessariamente oposto ao poder dos outros homens. Assim, o excesso de poder de um indivíduo geraria uma escassez de poder de outros indivíduos e esta diferença engendraria o comando dos homens de poder sobre aqueles que têm menos poder, como autor assinala:

“Todos os tipos de poder adquirido que Hobbes descreve consistem em força defensiva e ofensiva contra os outros. E todos eles consistem em comando sobre alguns dos poderes de outros homens, eles são todos produtos da transferência de algum poder entre homens. Com efeito, Hobbes definiu poder adquirido como a habilidade de comandar os serviços de outros homens.” (Macpherson, 1962: 37).

A descrição de Macpherson (1962) estressa o caráter social do poder em Hobbes. Os homens têm poderes distintos porque todos os indivíduos da sociedade entrariam num perpétuo processo de avaliação dos poderes de cada um. A comparação e o caráter transferível do poder levam o autor ao entendimento de que em Hobbes existiria a noção de um “mercado de poder”, pois, “a partir deste imenso número de valores de julgamento independentes, um valor objetivo para cada homem é estabelecido. Ele só pôde ser estabelecido porque cada poder humano é visto como uma mercadoria, isto é, uma coisa normalmente oferecida para troca e oferecida competitivamente” (Macpherson, 1962:39).

Nesse sentido, por mais que não sejam todos os homens que tenham o ímpeto pelo poder, em sociedade, como o poder é de natureza comparativa, todos os homens necessariamente entrariam em luta para proteger seu presente nível de poder. Assim, o poder em Hobbes seria muito mais um traço sociológico do que psicológico. A sociedade seria um sistema instável pois bastaria que alguns indivíduos, ou talvez apenas um indivíduo, se mostrasse ávido por retirar o poder dos outros que, automaticamente, todos os homens da sociedade iriam lutar pelo poder para se defender da ameaça.

Para Macpherson (1962:56), a ideia de poder transferível em Hobbes é o fundamento básico para a idealização de uma mecânica do mercado, uma vez que numa sociedade onde a capacidade de produção do indivíduo fosse alienável assim como a terra, a transferência de poder se tornaria algo factível e disseminada, já que “[a]queles que possuem capital e terra podem, através do emprego do trabalho de outros homens, obter uma transferência líquida de alguns poderes destes (ou alguma parcela do produto destes poderes) para si mesmos.” Quando os homens perdem o acesso livre aos meios de produção, eles perdem poder e devem vender o resto de seus poderes àqueles que possuem terra e capital, aceitando assim um salário. É a aceitação deste salário que viabilizaria que parte do produto do trabalho seja destinado aos proprietários da terra e do capital. Isto constituiria, segundo a leitura de Macpherson (1962), o processo incessante de transferência de poder visualizado por Hobbes na sua concepção de sociedade.

A dinâmica social identificada por Macpherson (1962) nos leva a uma questão fundamental acerca da interpretação do pensamento de Hobbes: como justificar, nessa sociedade de mercado anunciada por Hobbes, a necessidade de um soberano?

Como vimos, os indivíduos de Hobbes seriam iguais no que se refere ao sentimento de insegurança, que no caso de Macpherson (1962:85) se traduziria na ideia de que “todo mundo está sujeito à invasão incessante de seus poderes por outros.” Nesse sentido, Macpherson segue a interpretação corrente (apesar de não dizer que a insegurança decorreria do medo da morte violenta) e assinala que é para diminuir a insegurança de ter seus poderes invadidos por outros que os indivíduos, a partir de um *cálculo racional*, decidiriam “simultaneamente transferir para algum homem ou grupo de homens os direitos que eles teriam de se defender caso não houvesse um poder comum para protegê-los”

(Macpherson, 1962: 70-71). É da transferência de poderes que se cria uma obrigação com o soberano e se ameniza o perigo.

Contudo, há algo contraditório na ideia de que o papel do soberano seria impedir que os homens invadissem o poder dos outros, uma vez que como vimos, a sociedade que Hobbes descreve, segundo Macpherson (1962, 1983), é guiada pela alienação e transferência de poder entre os homens. Nesse sentido é necessário explicitar que Macpherson entende que existe em Hobbes uma segunda ideia de igualdade entre os homens (complementar à ideia de igualdade de insegurança), qual seja: a igualdade de subordinação ao mercado. Segundo Macpherson (1962:86): “a concepção de justiça de mercado era a única que poderia ser utilizada por um indivíduo racional que percebesse sua posição real como uma mera unidade numa sociedade de mercado.” Nesse sentido, quando esta segunda ideia de igualdade é acionada, a figura do soberano não seria mais concebida como uma instância que impediria que um homem invadisse o poder do outro, mas pelo contrário, a função do soberano seria a de garantir que esta invasão se desse através dos mecanismos de mercado: “Eles sustentam o soberano para que possam invadir-se mutuamente. É somente numa sociedade de mercado possessivo que todos os homens podem invadir uns aos outros, e somente nela, que todos podem fazê-lo dentro das regras da sociedade.” (Macpherson, 1962:100).

A soberania adquire aqui outro significado. Para além de fornecer segurança ela seria necessária para garantir os contratos, ou seja, “para manter todos dentro dos limites da competição pacífica” (Macpherson, 1962: 95). Para os homens que possuíssem propriedade ou desejassem possuí-la, o soberano seria necessário, pois é ele que garantiria esta possibilidade, ele é aquilo que viabiliza que o cálculo capitalista seja possível nas cabeças dos indivíduos.⁶³

Assim, devemos voltar à ideia de estado de natureza de Hobbes pois Macpherson (1962) entende que Hobbes estaria se referindo a um estado de natureza “social”. Para Macpherson o ser “natural” do estado de natureza de Hobbes não seria o oposto do homem

⁶³ Vinnicombe (2005:675) concorda com Macpherson (1962, 1983) e afirma a ideia do Soberano como garantidor dos contratos em Hobbes, “*A função mais importante do poder coercitivo parece ser a de garantir que contratos voluntariamente assumidos sejam juridicamente executáveis, ou seja, fornecer um quadro legal dentro do qual toda troca voluntária possa funcionar tranquilamente, garantindo a preservação dos homens dentro da sociedade civil.*” Macpherson (1983: 219-220) lembra que as recomendações de Hobbes ao soberano eram sempre no sentido de manutenção da mecânica de uma sociedade guiada pelo mercado e “[a]penas quando a atividade individual tenha efeitos nocivos sobre a riqueza e força da nação o Estado intervirá, assim como na regulação de monopólios ou empresas, e do comércio exterior. Fora isso, o trabalho do Estado é simplesmente o de estabelecer as leis de propriedade e contrato.”

civilizado. Macpherson entende que a ideia de “estado de natureza” se refere ao comportamento do próprio homem civilizado caso não existisse nenhum poder comum capaz de impor-se frente a todos os homens e canalizar a competição pelo poder para o mercado:

“Competição, desconfiança e glória, longe de serem características apenas do estado bruto da natureza, são fatores presentes na sociedade civil que a transformariam num estado bruto caso não houvesse um poder comum. Competição, desconfiança e glória são as disposições “naturais” dos homens na sociedade civil [...] A condição natural da humanidade está dentro dos homens agora, e não em separado dele, em algum período ou lugar distante.” (Macpherson, 1962: 25).⁶⁴

Se para alguns autores o Soberano seria instituído pelos homens como único meio para garantir o seu direito à auto-conservação, para Macpherson (1962, 1983), a instauração do Príncipe seria a maneira encontrada pelos homens para garantir as regras para a competição pelo poder, canalizada para o mercado competitivo.⁶⁵

É hora de deixar Macpherson um pouco de lado para que realizemos uma pequena síntese. Devemos fixar os olhos em como nossos autores entendem o processo de constituição da ideia de indivíduo entre Maquiavel e Hobbes. Nesse sentido, vemos que os autores apontam para um movimento de aprofundamento da ideia de autointeresse e autonomia dos indivíduos. Se em Maquiavel tínhamos a ideia de que os indivíduos são egoístas e mesquinhos e que estes seriam os fatores com os quais o Príncipe deveria lidar, em Hobbes as coisas mudavam completamente de figura. Para Hobbes, teríamos um sistema onde os indivíduos instituem o soberano para garantir os seus interesses. Segundo nossos autores, a razão dos indivíduos dá um passo à frente na rota da modernidade e destitui o caráter extramundano do Príncipe. Agora ele só existiria por meio de um acordo que lhe daria poder para que ele garanta que indivíduos autointeressados, muito semelhantes àqueles de Maquiavel, pudessem viver (se explorando) em sociedade.

Apesar dos avanços de Hobbes, os nossos autores mostram que a revolução moderna ainda tinha um longo caminho a percorrer. A ideia de indivíduo, como ser

⁶⁴ Desta maneira, Macpherson (1962) utiliza um argumento que nos é conhecido. O autor assinala que o estado de natureza é uma hipótese lógica e não histórica, e assim, os indivíduos deveriam agir *como se* tivessem saído de um estado de natureza mediante um acordo de transferência de seus direitos naturais ao soberano, não importando, nesse caso se o soberano foi *realmente* instituído por meio do contrato.

⁶⁵ Vinnicombe (2005:674) também assinala para a ideia de soberano como garantidor do funcionamento do mercado: “*O grande Leviatã do título indica a crença de Hobbes na necessidade de um governo civil forte e inatacável. Sua preferência pela monarquia concerne inteiramente a sua crença de que um regime forte conduz melhor à preservação material do homem, não só dominando a oposição, mas também fazendo cumprir as regras do livre mercado.*”

autônomo, racional e com interesses estaria se erigindo sobre aquele homem da hierarquia, preso às raízes feudais. Porém, ainda haveria alguns fatores que não permitiam o livre desenvolvimento deste novo indivíduo, especialmente no que concerne à propriedade, que ainda estava sujeita às vontades do soberano, figura com poder político perpétuo. A relação entre Príncipe e a propriedade seriam as questões faltantes. Segundo nossos autores, seria Locke quem iria discutir estes assuntos urgentes, os quais impulsionariam a ideia de indivíduo a um novo patamar.

Locke: Propriedade, Moeda e a Sociedade do Interesse

Uma parte considerável de nossos autores procura apresentar as transformações no contexto social de Locke através de uma referência ao trabalho de Dumont (1977). Nesse sentido, estes autores destacam que a sociedade moderna capitalista estava se formando por meio de um processo de deposição das relações estabelecidas fundamentalmente entre homens para dar lugar às relações entre homens e coisas como mediadoras da vida social. A inversão decorreria de uma nova concepção de riqueza que estava em curso. Estaríamos passando, progressivamente, a partir do Renascimento, de uma sociedade hierárquica que ordenava homens, fundamentada principalmente no poder decorrente da posse de uma riqueza imobiliária, intransferível - a terra - para uma nova relação entre homens e coisas, que decorreria do avanço da riqueza na sua forma mobiliária.⁶⁶

A posse da terra no capitalismo nascente passa a ser transferível, ela se transforma numa riqueza mobiliária, como todas as outras mercadorias, algo que alterava por completo as relações dentro da sociedade. A sociedade hierárquica, medieval, se fundava na riqueza imobiliária. É esta riqueza que organizava e justificava a relação entre homens. Nossos autores enfatizam que a mercantilização do capitalismo nascente promoveu uma desconstrução dessa sociedade hierárquica, instituindo um mundo formado (idealmente) apenas de homens e suas propriedades transferíveis. É a partir da identificação deste

⁶⁶ Apesar da descrição acerca da maneira pela qual os nossos autores utilizam Dumont, este trabalho não irá realizar, nesse momento, uma referência direta à obra do antropólogo. Isto decorre pelo simples fato da exposição não acreditar ser possível utilizar Dumont através do recorte restrito definido por nossos autores. Dumont trata da riqueza imobiliária e mobiliária na transição do feudalismo para o capitalismo, porém, essa referência faz parte de um quadro muito maior, complexo e, em certo sentido, revelador. Nossos autores utilizam Dumont da maneira descrita; nós o veremos de outra forma, no capítulo seguinte.

processo de transformação que é apresentada a contribuição decisiva da teoria política de Locke.

A ideia de indivíduos livres, em estado de igualdade, que precedem a sociedade civil e a estabelecem por meio de um contrato seria levada à frente por Locke. Entretanto, esta concepção alcançaria resultados bem diferentes daqueles de Hobbes. Nossos autores destacam que o estado de natureza de Locke é violento e penoso, não é caracterizado pela abundância, mas sim pela escassez, ou seja, um estado de natureza muito próximo do hobbesiano, como Strauss (1953:197) destaca: “está cheia de temores de e riscos constantes. Este é um "mau estado". Longe de ser um estado de paz, é um estado em que a paz e a tranquilidade são incertos.” Ainda, segundo Strauss (1953:198), Locke via razões religiosas para que o estado de natureza seja um estado de guerra perpétua. O autor destaca que Locke entendia que o primeiro e mais forte desejo que Deus havia implantado nos homens não seria a preocupação com o próximo, nem com os seus próprios descendentes, mas sim, o desejo de sua própria conservação.

A partir desta descrição acerca da natureza humana, Locke teria construído seu sistema. Nesse sentido, o pensador entende que o estado de natureza poderia ser um estado de paz que seria alcançado se os homens seguissem o que ele chamava de “lei da natureza”. Esta não tarefa não seria simples, pois, como o homem não possuía nenhuma regra moral que o levasse à lei da natureza, ele somente conseguiria alcançá-la através do estudo. A razão se tornaria necessária, pois, “a lei da natureza não pode ser reconhecida pela demonstração. Se trata de saber se os homens, no estado de natureza, são capazes de se tornar estudiosos da lei da natureza.» (Strauss, 1953 : 198).

Strauss (1953) assinala que Locke, à *la Hobbes*, entendia que o direito à vida, ou seja, o direito à sua auto-conservação seria um direito natural. Porém, somente a razão humana permitiria a concretização deste direito. A razão aplicada a este fim é o que definiria a lei da natureza, que entende que o homem seria o proprietário de sua própria vida, que teria o direito aos meios para conservá-la e, para além disso, que os homens seriam iguais com relação a este direito. Nesse aspecto, como em Hobbes, poderia ver-se uma ideia de homens como indivíduos iguais e livres, cada um com o direito de manter a sua própria vida.

A razão entende que a vida deve ser conservada e buscaria, portanto, um ambiente que estabelecesse a paz entre os homens. A lei natural, neste caso, não seria outra do que a sociedade civil estabelecida por contrato entre os indivíduos livres e independentes. Tal contrato expressaria a razão destes indivíduos, os quais buscariam por meio de um acordo garantir o direito natural à auto-conservação, como Strauss (1953:201) assinala:

“Existe uma lei pública racional ou uma lei natural constitucional. O princípio desta lei pública é que qualquer poder político ou social deriva dos poderes que, por natureza, pertencem aos indivíduos. Os contratos entre pessoas que se preocupam com sua própria conservação. »

Vale assinalar que, ao contrário do que o nome parece indicar, a lei da natureza na sociedade civil não seria a obra de uma natureza que está para além dos limites do controle humano, ela seria o fruto da razão dos homens que encontraram através do contrato uma maneira de preservar o seu direito natural à auto-conservação. Na sociedade civil, porém, a lei da natureza se manifestaria através da construção de uma lei moral, ou seja, uma lei com uma punição associada.

Apesar dos indivíduos terem firmado um contrato de sujeição a um poder comum, como na descrição de Hobbes, Strauss (1953:203) destaca que o princípio de conservação de Locke está longe de favorecer um governo absoluto. Pelo contrário, Locke entenderia que o exercício do poder implica num governo limitado. Segundo Strauss, o contrato social de Locke “estabelece imediatamente uma democracia integral,” onde os indivíduos poderiam conceber um poder soberano mas também poderiam mudá-lo de forma a garantir a preservação de os seus direitos.⁶⁷ Strauss enfatiza que para Locke, o seu *Leviatã* daria mais garantia de respeito aos direitos naturais do que o de Hobbes.⁶⁸ Nesse aspecto, a constituição da sociedade civil de Locke seria um marco e da democracia moderna, pois, como aponta Strauss (1953:204):

“Desde Locke, as melhores salvaguardas institucionais dos direitos do indivíduo são fornecidas por uma constituição que, em praticamente todas as questões domésticas subordina rigorosamente o executivo (que deve ser forte) à lei, e, em última instância, a uma assembleia bem definida.»

⁶⁷ Faulhaber (2005:411) enfatiza que na visão de Locke, “os poderes de qualquer forma de governo escolhida existem para assegurar os direitos que os indivíduos possuem pela lei no seu estado natural. Isto implica que quando um governo falha no seu dever, os homens tem o direito a alterá-lo ou aboli-lo e instituir um novo governo” (411).

⁶⁸ Bianchi (1987:81) complementa a visão de Strauss (1953) dizendo que como Hobbes, Locke concebe o poder instituído como fruto de um contrato firmado entre os indivíduos, mas se aproximaria de Spinoza, ressaltando a importância de se resguardarem as liberdades individuais contra o exercício tirânico do poder, incluindo aí qualquer tipo de intolerância.

Os homens teriam o direito natural à auto-conservação. Seriam indivíduos, livres, independentes, iguais e racionais que fundam a sociedade civil buscando escapar de um estado de natureza penoso. Locke compartilharia com Hobbes do mesmo diagnóstico acerca da perversidade humana, contudo a mesma constatação justificaria uma postura política distinta. Se Hobbes enxergava a necessidade de um soberano absoluto, Locke defendia a existência de um governo constitucionalmente eleito e com poderes limitados.

Se Locke se diferencia de Hobbes, isto não significa que ele tenha chegado a uma teoria tão consistente quanto a de seu predecessor. Nossos autores destacam que Locke carrega na sua teoria política uma contradição gerada por aquilo que é sua mais importante contribuição para a formação da ideia de *Homo Economicus*, ou seja, a sua teoria da propriedade. Em Locke, a introdução da propriedade privada como direito natural, para além de prescrever uma concepção de mundo liberal, alteraria a própria concepção de estado de natureza e de sociedade civil apresentada acima. Assim, nossos autores nos enviam novamente ao estado de natureza.

Macpherson (1962:200) explica que para Locke a Terra teria sido criada por Deus para que a humanidade retirasse dela os meios para sua sobrevivência. Porém, o consumo dos frutos da Terra necessariamente incorreria num ato de apropriação.⁶⁹ Nesse sentido, a comida apareceria como o exemplo mais extremo de um produto necessário à auto-conservação do homem, ou seja, a sua obtenção seria um direito natural. Este alimento seria necessariamente consumido de maneira privada e individualmente. Desta maneira, Strauss (1953:206) assinala que para Locke cada homem teria, portanto, “o direito natural a uma forma de domínio privado que exclui o resto da humanidade.” Apesar de Deus ter dado a Terra para que toda a humanidade pudesse se abastecer, o seu consumo, pela própria natureza individual do homem, se daria pela apropriação privada, já que, “antes que qualquer homem possa utilizar qualquer produto da terra para sua alimentação ou sustento, ele deve apropriá-lo” (Macpherson, 1962: 200).

⁶⁹ Como vimos, o argumento religioso em Locke possui certa relevância, especialmente no que concerne a sua construção do estado de natureza. Strauss (1953) destaca que o estado de natureza de Locke não se funda na distinção entre estado de inocência antes da queda e estado decaído e civil após a expulsão do paraíso. Segundo o autor, se tivéssemos que apontar um ponto de partida bíblico para o estado de natureza em Locke, seria o estado após o dilúvio, pois “antes da promessa de Deus a Noé e seus filhos, o homem não tinha o direito natural à carne, direito que resulta do direito natural” (Strauss, 1953:191). Vinnicombe e Staveley (2002) avançam nesta interpretação e mostram que a visão religiosa de Locke promovia esta compreensão de que a Terra seria uma servente, ou escrava, dos homens e estes deveriam comandá-la da mesma maneira como se comanda a um inimigo. Decorre desta interpretação que a natureza seria uma inimiga ou indiferente ao homem, portanto, o destino dos homens seria um projeto “*de superação de tal malevolência ou indiferença; A natureza não pode prover nenhum guia positivo.*” (Vinnicombe e Staveley, 2002: 702).

A apropriação privada seria, portanto, uma decorrência do direito de auto-conservação e seria extensível não só aos alimentos, mas sim a toda a natureza, que teria sido fornecida por Deus para que o homem se aproprie. Nesse aspecto, nossos autores destacam que, para estar de acordo com o direito natural, esta apropriação deveria ser realizada através do trabalho do homem. Todo homem seria proprietário, de sua própria pessoa e também do trabalho de seu corpo (Macpherson, 1962: 200). A propriedade surgiria do trabalho do homem sobre a natureza, ou seja, “a partir dos dois postulados, que os homens têm o direito à vida, e que o trabalho de um homem é sua propriedade, Locke justifica a apropriação individual dos produtos da terra que foram originalmente dados a todo o gênero humano.” (Macpherson, 1962: 201).

Strauss (1953) apresenta uma descrição semelhante à de Macpherson (1962) no que se refere a aquilo que criaria o de direito de propriedade em Locke. Strauss mostra que para Locke a apropriação só poderia ser feita, de maneira honesta, através da ação direta sobre a natureza, pelo trabalho, o que estaria de acordo com o direito natural:

“ Se um homem aplica seu trabalho - seja o trabalho de pegar uma maçã - às mercadorias que ninguém é dono, estes ativos se transformam numa mistura daquilo que é sua propriedade exclusiva e aquilo que não é propriedade da pessoa, e como resultado, eles se tornam sua propriedade exclusiva. O trabalho é o único título de propriedade que está de acordo com a o direito natural» (Strauss, 1953 :207).

Os autores mostram que para Locke, a propriedade não seria uma criação da sociedade, mas sim, apenas a decorrência do direito natural à auto-conservação expressado através do trabalho, algo que não necessitaria de nenhuma instituição social para existir. Aguiar e Bianchi (2009:9) condensam essa interpretação: “Locke sustenta que a propriedade, para legitimar-se, não precisa de um ato consensual entre os outros indivíduos ou de qualquer tipo de acordo, pois se assenta num princípio que é exclusivamente individual.”⁷⁰

Os nossos autores assinalam que Locke estabelece que a lei da natureza, em matéria de propriedade, somente seria aplicada a uma etapa primitiva do estado de natureza. Segundo Strauss (1953) ela estaria de acordo com uma etapa inicial um, “estado de natureza original”, nas etapas iniciais do mundo. Neste momento pretérito e hipotético o mundo seria pouco povoado e a natureza forneceria uma abundância de recursos a serem

⁷⁰ Macpherson (1983:222) ratifica: “Locke instituiu o direito natural à propriedade individual, um direito anterior à sociedade civil e ao governo.”

transformados pelo trabalho humano e apropriados, ou seja, uma abundância potencial (apesar de uma penúria real, visto que os homens teriam que trabalhar para obter os frutos da natureza). Este passado seria comandado pela lei natural original, que marcaria o estado de natureza, e prescrevia que, (1) a apropriação seria limitada somente àquilo que o homem havia produzido com as próprias mãos; (2) o homem não poderia desperdiçar ou destruir aquilo que havia produzido e (3) a apropriação do homem deveria estar restrita ao uso e apropriação dos outros homens.⁷¹

Os homens somente puderam transcender estas limitações da lei da natureza através da invenção da moeda. Segundo Macpherson (1962), Locke entendia que num estado de natureza inicial haveria terras suficientes para todos os seres humanos. Porém, com a invenção da moeda pela razão, estabelecida por consentimento tácito entre os homens, foi possível que alguns indivíduos tivessem mais terras do que os outros e assim, que o direito de apropriação estendesse seus limites: “A introdução do dinheiro por consentimento tácito retirou as limitações naturais pretéritas à apropriação legítima, e ao fazê-lo, invalidou a provisão natural de que todos deveriam possuir o tanto quanto pudessem utilizar” (Macpherson, 1962: 204).

A implementação da moeda teria permitido, assim, não uma transgressão dos limites à apropriação no estado de natureza, mas sim a sua superação no mesmo estado. A moeda inauguraria uma segunda etapa do estado de natureza. Segundo Macpherson (1962), o dinheiro, a posse desigual de terras, e ainda, o comércio, estariam presentes no estado de natureza desta segunda etapa.⁷² O autor assinala que o homem no estado de natureza da segunda etapa seria capaz de seguir contratos e seria livre para agir e dispor as suas possessões sem depender de outro homem, nem do Estado, assim, “era perfeitamente compreensível que estes homens deveriam concordar não somente em colocar um valor no dinheiro, mas também em respeitar um código de honestidade comercial que pudesse viabilizar uma economia comercial expansível.” (Macpherson, 1962:209).

⁷¹ Como Macpherson (1962:201) enfatiza, Locke entendia que “*cada homem tem o direito a sua preservação e, portanto, de apropriar-se daquilo que é necessário para sua vida.*” Assim, como *cada* homem teria este direito, nenhum homem poderia impedir o outro de ter acesso aos recursos e a sua apropriação por meio do trabalho.

⁷² Macpherson (1962:210) assinala que “*Locke pôde assumir que nem o dinheiro, nem os contratos devem a sua validade ao Estado; eles são uma emanção das finalidades naturais dos homens e devem a sua validade à razão natural do homem. Nesta perspectiva, é a natureza da razão dos homens, e não a autoridade de um governo, que estabelece o valor convencional do dinheiro e a obrigação dos contratos comerciais.*”

Aqui, como podemos perceber, não temos mais a descrição de um estado de natureza semelhante àquele que foi analisado por nossos autores em Hobbes. Estamos agora bem longe do estado belicoso analisado anteriormente, os postulados mudaram o resultado. A propriedade como direito natural e a moeda como sua decorrência criaram um estado de natureza mais avançado do que o original. Para Macpherson (1962:241) esta diferença entre os estados de natureza engendraria a maior contradição da teoria política de Locke: “O estado de natureza é algumas vezes o oposto ao estado de guerra e algumas vezes idêntico ao estado de guerra. Esta é a contradição central dos postulados sobre os quais a teoria política de Locke foi construída.”

Como Macpherson (1962) assinala, Locke estaria falando de uma moeda como capital, ela não era entendida como mera facilitadora de trocas. A limitação ao desperdício do estado original seria superada nesta segunda etapa do estado de natureza. Segundo Aguiar e Bianchi (2009:11), para Locke, o homem seria capaz de produzir mais do que o necessário para a subsistência e o ato da troca permitiria a transação destes excedentes entre os indivíduos, o que não seria um desrespeito ao direito natural, mas pelo contrário, permitiria um acesso à humanidade a “mais bens, suprimindo suas necessidades mais amplamente.” Porém, no momento em que a moeda é implementada, não só o excedente poderia ser transacionado, mas também poderia ser acumulado já que uma vez que “ouro e prata não se degradam; um homem pode, portanto, acumulá-los em quantidades ilimitadas” (Macpherson, 1962:64).

Nossos autores assinalam que, se nos detivermos ao direito que todos os homens têm à apropriação, veremos que ele também seria superado após a implantação da moeda. Para Locke o excesso de terras de alguns que impediria o acesso aos outros não seria um problema, mas sim algo que levaria a um bem estar comum maior do que se todos os homens tivessem terras, como no estado primitivo. Segundo Macpherson (1962: 213), a conclusão surgiria das evidências, pois “o padrão daqueles sem terra, onde tudo foi apropriado e utilizado é maior que os padrões de vida onde a totalidade [da terra] ainda não foi apropriada.”⁷³ Para Locke, o acúmulo de terras teria função de criar um excedente que

⁷³ Strauss (1953 :211) complementa esta visão com a descrição do enriquecimento do jornaleiro na sociedade civil: “*O jornaleiro da Inglaterra nem sequer tem, por natureza, o direito de reclamar acerca da perda do direito natural à apropriação da terra ou outras coisas pelo trabalho: o exercício de todos os direitos e privilégios do estado de natureza lhe daria menos conforto que ele obtém com o "salário" que recebe por seu trabalho. Longe de serem impelidos pela emancipação do desejo de adquirir, os pobres estão ficando mais ricos.*»

pode ser convertido em moeda e usado como capital, um processo que elevaria o padrão de vida de todos os homens (Macpherson, 1962: 208).

Se no estado de natureza original a apropriação estaria ligada somente àquilo que era produzido pela mão do homem, num segundo estágio a moeda permitiria a alienação do trabalho, o qual se tornaria uma mercadoria como outra qualquer. Na sociedade comercial, a propriedade não estaria somente ligada ao trabalho do homem mas também àquilo que o dinheiro compra. Nesse sentido, para Macpherson (1962:217), Locke já tratava de um trabalho assalariado num estado de natureza avançado:

“Uma economia comercial na qual toda a terra foi apropriada implica na existência do trabalho assalariado. E uma vez que Locke se dirigia ao estado de natureza do mercado de uma economia desenvolvida, pressupõe-se que ele se dirigia também ao trabalho assalariado, entre outras relações de mercado.”

Strauss (1953) assinala que se de um lado existiria a desvinculação entre trabalho e propriedade nesta segunda etapa do estado de natureza, por outro Locke reafirmaria a posição central do trabalho como a origem da riqueza: “O trabalho deixa de ser o princípio da propriedade na sociedade civil, mas continua a ser o que sempre foi, a origem do valor ou da riqueza. O trabalho, por consequência, é importante não tanto por criar um título de propriedade, mas como a origem da riqueza” (Strauss, 1953 :211). Strauss, entende que para Locke, na segunda etapa, o trabalho já não seria aquele do estado de natureza original, ele não serviria mais para buscar apenas a auto-conservação. Não fazendo nenhuma distinção entre classes, Locke teria entendido que o trabalho em sociedade seria comandado pelo interesse de obter “vantagens futuras”, levado a cabo por alguns homens. Seriam estes homens “industriosos”, “racionais”, que forçariam os outros homens “insensatos” “a trabalhar contra a sua vontade e pelo seu próprio bem.” (Strauss, 1953:212). Seria o interesse destes homens “industriosos” que faria com que se criem as riquezas e que se aumente o patrimônio comum da humanidade, melhorando a vida de todos.⁷⁴ Aquilo que impulsionaria este processo virtuoso seria o interesse ilimitado de aquisição, justificada agora não somente por referência àquilo que o trabalho pode gerar, mas também “por razões de interesse público.” (Vinnicombe e Staveley, 2002:702).

⁷⁴ Strauss (1953 :212) complementa a análise mostrando como a apropriação de terras estaria relacionada com a melhoria das condições da humanidade: « *Apropriando-se de tudo o que eles podem usar, os industriais e os razoáveis reduzem o alcance do "vasto mundo comum" que permanece não cultivado; pelo "ato de cercar" eles criam uma espécie de escassez que força o preguiçoso e o descuidado a trabalhar muito mais duramente do que eles o fariam de outra maneira, e assim melhorando sua própria condição e a condição de todos.* »

Strauss (1953:213) entende que para Locke o trabalho era a causa necessária para a abundância, porém não era a causa suficiente. Aquilo que estimularia o trabalho seria “o desejo de aquisição, o desejo de possuir mais do que o homem pode utilizar”. Nesse aspecto, para Strauss, Locke teria sido o primeiro pensador que tentou elaborar a ideia do egoísmo como algo que proporcionaria o bem público, numa época em que a maioria das pessoas ainda tinha em mente a antiga concepção segundo a qual a aquisição de bens era injusta ou prejudicial em termos sociais. Locke teria rompido com essa visão em os *Dois Tratados Sobre o Governo* (1659), como Strauss (1953:215) destaca:

“A ideia essencial de seu capítulo sobre propriedade é de que a ganância e a cobiça, longe de serem ruins ou essencialmente estúpidas, se devidamente orientadas, são altamente rentáveis e razoáveis, e isso bem mais do que a “caridade ostensiva”. Ao construir a sociedade civil sobre a “fundação rude, mas sólida” do egoísmo ou de alguns “vícios privados” se colherá “benefícios públicos” muito maiores do que recorrer futilmente às virtudes, que são por natureza “livres”. »

Segundo Hirschman (1977), a ideia de inconstância das paixões humanas havia se tornado a dificuldade central para pensar a ordem social após a Maquiavel e Hobbes. Locke representaria um novo tipo de contratualismo. Em Locke o contrato social serviria para remover as “inconveniências” dos homens no seu estado de natureza, ou seja, atenuar suas paixões inconstantes uma vez que, segundo Hirschman (1977:53), “a incerteza em geral e a inconstância humana em particular tornaram-se os arqui-inimigos que necessitavam ser exorcizados.” Para Hirschman (1977:38), a ideia do interesse, entendido como “um entendimento disciplinado do que é preciso para fazer avançar seu poder, influência e riqueza” perde o significado amplo de Maquiavel e Hobbes, e começa a ser associado em Locke apenas como a razão aplicada a uma paixão específica: “a paixão pelo dinheiro”. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a partir de Locke o interesse econômico passou a ser visto como uma paixão constante, Homogênea, persistente e previsível. A sociedade civil de Locke seria uma tentativa de estabelecer um mundo governado apenas pelo interesse, isento de outras paixões, um mundo previsível e uniforme pois “[p]ara a perseguição de seus interesses era esperado que os homens assumissem uma mentalidade firme e metódica, em total contraste com o comportamento estereotipado dos homens fustigados e cegos por suas paixões” (Hirschman, 1977:54).

Os dois estados de natureza de Locke iriam desembocar em duas justificativas diferentes para a sociedade civil. Nesse sentido, assegurar o direito de auto-conservação era

a justificativa para a implementação da sociedade civil dentro um estado de natureza primitivo. Contudo, agora estaríamos falando de um segundo estado de natureza, onde existe moeda, propriedade e indivíduos desiguais. Como justificar portanto a sociedade civil nestes termos?

Macpherson (1962: 245-246), de maneira um tanto complementar a Hirschman (1977) e Strauss (1953), procura nos fornecer um argumento para explicar a existência de uma sociedade civil a partir de um estado de natureza avançado em Locke. Segundo o autor, o estado de natureza desta segunda etapa seria o protótipo de um estado de natureza concebido à imagem do homem racional burguês, ou seja, construído através de uma imagem de homem racional “interessado” que age individualmente em busca de benefício próprio se confrontando pacificamente com outros homens por meio do mercado.

No mesmo sentido de Hirschman (1977), Macpherson (1962) mostra que Locke teria observado que a maior parte da sociedade não possuía a racionalidade burguesa e portanto, a maioria das pessoas não conseguiria guiar suas vidas através do interesse. Por consequência, para haver paz, seriam necessárias as sanções da sociedade civil. A sociedade civil deveria ser implementada porque a propriedade e sociedade comercial como um todo necessitaria ser protegida daqueles que eram comandados por outras paixões que não o interesse, como Hirschman (1977:53) assinala:

“Locke construiu um estado de natureza que, se não "idílico", como alguns críticos já colocaram, pelo menos notavelmente não primitivo pois contém propriedade privada, herança, comércio, e até mesmo dinheiro. É precisamente por causa deste caráter estranhamente "avançado" do estado de natureza de Locke, que há necessidade de assegurá-lo firmemente através de um contrato para garantir a conservação de suas conquistas”.

Se no início de nossa descrição os autores mostravam que a sociedade civil de Locke seria fundada por um acordo comum, fruto da razão dos homens que buscam defender o seu direito natural à auto-conservação, nesta descrição final, teríamos a emergência da sociedade civil como instrumento de defesa dos contratos contra as “paixões não interessadas” da sociedade. Neste segundo caso, nossos autores mostram que existiria apenas uma razão admissível na sociedade civil de Locke, o interesse.⁷⁵

⁷⁵ Napoleoni (1974:36) é enfático nesta caracterização do contratualismo lockeano: “O Estado se apresenta então, em Locke, não como a fonte da sociedade civil, mas sim, como a simples garantia de sua propriedade, ou seja, uma propriedade que cada ser humano pode conquistar por seu próprio trabalho.”

Macpherson (1962:248) aponta que, apesar de todos os homens serem membros da sociedade civil, somente aqueles com propriedade seriam seus “membros plenos”, pois, “somente eles tem total interesse na preservação da propriedade, e somente eles são capazes de exercer uma vida racional.” Nesse sentido somente a classe dos proprietários deveria governar pois era a única plenamente racional. O autor destaca que o Estado poderia ser comparável a uma companhia de capital aberto, com os proprietários tendo todo o direito de administrar democraticamente e os trabalhadores participando, mas não conduzindo, pois não teriam direito à propriedade.⁷⁶ Macpherson (1962:262) conclui sua análise:

“Locke era de fato a fonte principal do liberalismo Inglês. A grandeza do liberalismo do século XVII era a afirmação do indivíduo racional livre como o critério da boa sociedade; a tragédia foi que esta mesma afirmação levou necessariamente a uma negação do individualismo à metade da nação.”

Nossos autores ressaltam que em certo sentido a visão de indivíduo de Locke é menos desenvolvida em relação à de Hobbes se levarmos em conta a configuração da ideia de *Homo Economicus*. A descrição de Hobbes assinala que existiriam apenas um tipo de indivíduo transacionando no mercado e seu soberano que asseguraria os contratos. Em Locke, porém, teríamos dois tipos de indivíduos, o moderno “interessado”, “racional”, e aquele “insensato”, “primitivo”. Em Locke a sociedade civil teria sido criada pelos indivíduos racionais para proteger seu direito natural à propriedade contra as “paixões” imprevisíveis dos indivíduos que não compartilhavam do ideal burguês. Locke não teria enxergado, como Hobbes, uma sociedade composta apenas de homens interessados, ele teria visto traços de um passado próximo nas cabeças humanas, que comporiam um risco ao mundo burguês que estava em vias de construção. Por outro lado, Locke seria um avanço em relação a Hobbes pois teria fundando a propriedade num direito natural e estabelecido. A constituição da sociedade comercial (entre indivíduos proprietários) surge, assim, sem a necessidade do estado e muito menos de um soberano absoluto.

A sociedade liberal, estabelecida como uma decorrência das proclividades naturais do homem, apresentando uma dinâmica benéfica para todos os seus membros, é a ideia a que nossos autores vão se ater quando descrevem Smith. Saímos finalmente de um homem

⁷⁶ Macpherson (1962: 250-251) esclarece o seu ponto de vista: “Não é sugerido que Locke deliberadamente transformou uma teoria da igualdade de direitos em uma justificação do estado de classe. Pelo contrário, a sua suposição dos direitos naturais, honestamente defendida, foi tal que tornou possível, ou quase garantiu que sua teoria justificasse um estado de classe, sem qualquer truque. O fator decisivo foi a igualdade de direitos que Locke previa, incluindo o direito à acumulação ilimitada de propriedade, o qual conduziu logicamente aos direitos de classes diferenciadas e, assim, a justificativa de um estado de classe.”

da teoria política para um homem exclusivamente centrado no interesse econômico e que habita numa sociedade constituída apenas por este interesse. A forma acabada do *Homo Economicus* finalmente se anuncia no horizonte.

Smith: O Homo Economicus e a Ordem Natural

Chegamos ao nosso destino. Em Smith os nossos autores encontram o estágio final do processo de construção da ideia de indivíduo e organização social que foi iniciado com o Renascimento. O tempo havia passado, do mundo feudal em transição dos primeiros pensadores, chegamos a um capitalismo que iniciava sua fase industrial em Smith. É por esse motivo que nossos autores enxergam em Smith, além da condensação de ideias anteriores, também a constituição de soluções inéditas para um mundo novo que se anunciava.

O enquadramento intelectual de Smith é aquele do Iluminismo. A ciência havia adquirido um protagonismo sem precedentes, nela estaria a possibilidade de superação de todas as mazelas da humanidade. A unidade teórica que marcou a época foi a obra de Newton. Como Berry (2006:113) aponta, as ideias de Newton tiveram um poder de disseminação considerável sobre vários campos de estudo durante a época das luzes:

“Newton é o herói do Iluminismo. Sua realização foi a de ter explicado toda a gama de fenômenos naturais, terrestres e celestiais, usando apenas alguns princípios simples (leis do movimento mais gravidade). Tornou-se um desafio emular sua obra, de realizar nas ciências morais ou sociais aquilo ele tinha realizado para as ciências naturais.”

Como muitos de nossos autores assinalam, Smith estava a par dos desenvolvimentos da física newtoniana.⁷⁷ Talvez a referência mais explícita de Smith às ideias da física esteja no tópico “*History of Astronomy*” contido nos seus *Essays on Philosophical Subjects*, publicado após seu falecimento, em 1795. Neste tópico o autor procurou, realizando uma revisão das teorias de Copérnico a Newton, descrever como o sistema deste último superava as visões pretéritas que haviam balizado até então as ciências naturais.

⁷⁷ Berry (2006:116) dá algumas evidências desta referência de Smith às ciências naturais: “*Há evidências claras de que ele tinha uma formação básica sobre os princípios paradigmáticos das ciências físicas de sua época e, a julgar pelo conteúdo de sua biblioteca, que ele possuía os meios para se manter a par dos desenvolvimentos do seu século, incluindo a propriedade dos vinte e um volumes do Philosophical Transactions of the Royal Society.*”

A relação entre a física newtoniana e a obra de Smith é profunda e necessitaria uma análise minuciosa⁷⁸, contudo, devemos centrar-nos naquilo que queremos compreender, ou seja, como nossos autores descrevem os avanços de Smith acerca da ideia de homem e ordem social.

Seguiremos, como sempre, os passos de nossos autores. Contudo, pelo fato de Smith ser considerado o último elo de um processo histórico de construção da ideia de *Homo Economicus*, adotar-se-á aqui um procedimento descritivo distinto daquele levado a cabo nas análises anteriores. Nesse sentido, para além de mostrar como nossos autores descrevem a visão de Smith sobre o indivíduo e ordem social, buscar-se-á, ao mesmo tempo entender como estes mesmos autores encadeiam as ideias de Smith àquelas dos pensadores já visitados. Faremos um sobrevoo nas ideias de Smith, porém mantendo referência constante a Maquiavel, Hobbes e Locke.

Como em todas as análises anteriores, os nossos autores destacam que Smith parte de uma descrição de um tipo de homem específico para posteriormente construir o mundo social como ordem que emerge a partir das características combinadas destes indivíduos idealmente definidos. Aqui não podemos nos desviar do *coup de grâce*, a ruptura, que Hirschman (1977) aponta no pensamento de Smith quando comparado às visões pretéritas.

A ideia de paixões sendo controladas pelo interesse dominavam a jurisprudência e o pensamento político até Smith. Para Maquiavel, o interesse, como *razão de Estado*, deveria estar acima de tudo, controlando as paixões do próprio soberano e dos governados. Em Hobbes, o contrato de submissão ao soberano representaria o controle do interesse sobre as paixões, ou seja, o interesse de auto-conservação levaria à constituição do Leviatã, o qual controlaria as paixões destrutivas dos homens e permitiria o avanço das relações mercantis. Por outro lado, se fôssemos a Locke encontraríamos a sociedade civil constituída por homens que reprimiriam as outras paixões humanas. É esta dinâmica entre interesses e paixões que Smith viria a abolir.

Segundo Hirschman (1977), Smith dá continuação à inovação de Locke de entender o interesse exclusivamente como ganho econômico. O autor destaca que na *Riqueza das Nações*, Smith afirma que o homem age totalmente pelo desejo de melhorar sua condição de vida, a qual seria definida pela ideia que “o aumento da riqueza é o meio pelo qual a

⁷⁸ Para iniciar um estudo mais aprofundado acerca do tema indica-se, além de Berry (2006), Cremaschi (1989) e Redman (1995).

maior parte dos homens deseja e procura melhorar sua condição” (Hirschman apud Smith, 1977: 107). Hirschman diz que em Smith não há possibilidade de pensar o homem como sendo movido por um turbilhão de paixões, com a “avareza” sendo apenas uma delas. Smith teria reduzido todas as paixões apenas ao interesse econômico.

Hirschman (1977:109) mostra que na *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith apresenta um indivíduo movido por outros tipos de paixões que não apenas o interesse. O desejo de consideração e estima pelos outros, o amor próprio, seria um dos fortes motivos não econômicos explicitados por Smith em tal obra. Porém Hirschman entende que Smith já na *Teoria dos Sentimentos Morais*, mostrava que “no que concerne "a grande multidão humana", os principais impulsos humanos acabam motivando o homem a melhorar o seu bem-estar material.”⁷⁹ Para além de identificar o interesse econômico como a característica mais pronunciada no que se refere às paixões humanas, Hirschman destaca que Smith enxergaria que este interesse englobaria todas as outras paixões:

“O motivo da vantagem econômica não é mais autônomo, ele se torna um mero veículo para o desejo de consideração. Da mesma maneira, no entanto, os motivos não econômicos, poderosos como são, foram todos feitos para alimentar-se dos motivos econômicos e não fazem nada mais do que reforçá-los, estando assim privados de sua antiga independência” (Hirschman, 1977: 109).⁸⁰

Se, “tal como Locke, Smith coloca o cerne da vida em sociedade a motivação individual, egoísta, do ser humano” (Aguiar e Bianchi, 2009:21) podemos dizer, a partir de Hirschman (1977), que Locke ainda considerava a existência de outras paixões e buscou proteger os interesses através do conceito de sociedade civil. Smith, por outro lado, resolveu dissolver todas as paixões no interesse.

“Paixões” e “Interesses”, que em todos os outros pensadores analisados se apresentava em oposição, com Smith, se tornariam sinônimos.⁸¹ O indivíduo monolítico interessado de Smith representaria uma ruptura com aquele governado por um sem número

⁷⁹ Minowitz (1993:43) mostra que na *Riqueza das Nações*, Smith seguiria este último caminho, defendendo assim “a visão vulgar – adotada pela “maior parte dos homens” – de que a melhora nas condições de vida se dá através da aquisição de mais riqueza.”

⁸⁰ Hirschman levanta este argumento tentando vislumbrar uma solução para o *Adam Smith Problem*. Para o autor, a ideia de que todas as paixões colapsariam no interesse econômico é o que explica a diferença da concepção de indivíduo entre a *Teoria dos Sentimentos Morais* e a *Riqueza das Nações*. Na *Teoria dos Sentimentos Morais* teríamos várias paixões, mas já haveria uma concepção de supremacia no interesse, na *Riqueza das Nações* apenas existe o interesse, sendo que as outras paixões, se existentes estariam contidas nele.

⁸¹ Bianchi (1990:166) mostra que Smith faz parte de um conjunto de filósofos do século XVIII que compartilhavam da mesma ideia de paixões unificadas: “Com os filósofos 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” (166).

de paixões e interesses de seus antecessores. Porém, poder-se-ia apresentar, uma importante continuidade analítica.

Como destacam nossos autores, a previsibilidade do comportamento humano, que desde Maquiavel é qualidade fundamental para pensar a ordem social, atinge com Smith um patamar superior. Hirschman (1977) aponta assim, que a visão reducionista de homem de Smith possibilitou sua generalização, e, ao mesmo tempo, o estreitamento do campo de investigação sobre o qual o pensamento social se formou a partir de então. De um homem complexo e imprevisível das visões anteriores, surgiria o nosso *Homo Economicus*, um homem simples e reduzido, governado apenas pelo interesse.

Nossos autores ressaltam que a maior contribuição de Locke à visão de Smith seria o conceito de direito de propriedade, o que iria permitir que Smith erigisse a ideia de ordem social por meio do mercado. Segundo Ganem (2012: 147-148), Smith absorveu a ideia de direito de propriedade como extensão do direito à auto-conservação de Locke, garantido os bens acumulados no estado de natureza e oferecendo um “arcabouço jurídico institucional necessário e indispensável para que ele pudesse erigir uma teoria do mercado livre de qualquer injunção de um pacto produzido pelo Estado.” O direito à propriedade de Locke seria assim, o conceito fundamental que permitiria a Smith vislumbrar a emergência de uma ordem social “natural”. Para além disso, o conceito de valor em Smith partiria de uma ideia de estado de natureza que evoca este direito de propriedade de Locke. Como Aguiar e Bianchi (2009:20) destacam, Smith “encontra o princípio do valor trabalho, no mesmo trabalho em que Locke havia encontrado o princípio de propriedade.”

Nossos autores explicitam que para Smith, a propensão à troca seria uma decorrência natural dos indivíduos interessados e com propriedades. Segundo Minowitz (1993) Smith considera os homens como indivíduos independentes, porém, que comporiam uma unidade. O autor assinala que Smith descreve os animais como seres independentes e isolados, em contraste total com as relações comunitárias e intrincadas que os homens estabelecem entre si. Curiosamente, Smith mostraria que apesar dos homens viverem em sociedade estabelecendo um sem-número de relações, estas relações não negariam a independência e, principalmente, a propriedade dos indivíduos. Seríamos homens interessados e manteríamos nossa sociabilização a partir do princípio do interesse:

“O relacionamento entre os indivíduos é caracterizado por uma mistura entre alheamento e unidade. Nós distinguimos o meu e o seu; nós necessitamos de

“cooperação e assistência”, contudo, nós podemos obtê-los apenas se oferecermos algo em troca. Podemos inferir que nem a benevolência e nem a beligerância podem ser esperados no longo prazo” (Minowitz, 1993:72).

É esta propensão natural à troca, movida pelo interesse, que teria aberto caminho para a divisão do trabalho e a especialização. Minowitz (1993) atenta para o fato que a especialização em Smith não advém dos variados talentos de diferentes homens, mas sim é a divisão do trabalho a causa primeira da especialização. Nesse aspecto, nossos autores destacam que Smith identifica a divisão do trabalho como a responsável pelo progresso material da sociedade comercial. Teríamos em Smith um encadeamento de causas, que Mazzuchelli (2002:188) torna claro:

“Há em sua visão, uma tendência humana natural e espontânea à troca, que confere à produção de mercadorias (e ao capitalismo) uma existência “natural”. A busca de vantagens pessoais, motivada pelo egoísmo dos homens, faz girar a roda da concorrência e o resultado é uma divisão do trabalho cada vez mais ampla. A divisão do trabalho, por sua vez, é sinônimo de prosperidade.”⁸²

A concepção hobbesiana, descrita detalhadamente por Macpherson (1962), onde indivíduos disputam o poder sob a tutela do soberano, ecoa no conceito de valor de troca em Smith. Minowitz (1993) explica que ao contrário dos sucessores neoclássicos, a economia política de Smith admitia a dimensão política dos valores de troca pois compreenderia que o valor de uma mercadoria que uma pessoa deseja trocar é a quantidade de trabalho que permitiria comandar. A investigação não recai, portanto, sobre o valor de uso, mas sim no poder de compra sobre outros bens que a posse do objeto permitiria, ou seja, seu valor de troca ou preço. Minowitz (1993: 74-74) explicita o caráter político desta concepção:

“Aquilo que “comando” é para a política, nós podemos arriscar que é aquilo que “compra” é para a economia; o valor de troca representa uma afirmação de autoridade sobre os produtos do trabalho. A dimensão política é mais proeminente na identificação de Smith de que o “valor real” do aluguel do proprietário de terras é o seu “poder real” e autoridade, seu comando sobre as necessidades e conveniências da vida, que o trabalho de outras pessoas pode fornecer-lhe.”

A ideia de uma disputa pelo poder assinalada por Hobbes teria adquirido em Smith um caráter mais específico e objetivo. Como Minowitz (1993) explica, a ideia de poder em Hobbes possui uma concepção ampla de comando sobre as outras pessoas, em Smith, ela se

⁸² Nielsen (1986: 288-289) atenta mostra, nesse sentido, a dicotomia de Smith com relação à divisão do trabalho, uma vez que para ele a divisão do trabalho seria a portadora do progresso, mas também a fonte de degradação da versatilidade dos indivíduos.

reduz ao poder de compra, poder de comando sobre uma parte de todo o trabalho, ou o produto do trabalho, que está no mercado. Assim, valor de troca de Smith se apresentaria como um conceito muito mais “ligado aos negócios e menos político que o poder Hobbesiano” (Minowitz, 1993:75). Nesse sentido, o dinheiro apareceria como a medida destes valores de troca que ultrapassam suas diferenças qualitativas e estabelece uma relação quantitativa precisa entre todos os bens.

A concepção hobbesiana de que o homem, buscando preventivamente se defender dos ataques de outros homens, buscaria a todo o custo aumentar seu poder sobre o máximo de homens possíveis, ganharia com Smith uma conotação diferente. O valor de troca Smithiano e o dinheiro como sua medida seriam um meio presente de obter bens futuros. Assim, a incerteza e o medo com relação ao futuro que nossos autores creditam a Hobbes, adquire em Smith um caráter estável e pacífico, assim:

“Smith apazigua o medo associado à previsão recorrendo à constante, e mais branda, ansiedade acerca de como melhorar gradualmente a situação de cada um. Essa ansiedade ajuda a evitar a necessidade do monarca absoluto exaltado por Hobbes, para não mencionar o remédio Maquiavélico para "corrupção": execuções cruéis para manter as pessoas na linha, lembrando-as do medo primitivo” (Minowitz, 1993:75).

Nossos autores apontam que é no mercado que Smith enxerga o campo de confronto entre os valores de troca das mercadorias de indivíduos interessados. A ordem virtuosa, o crescimento da produtividade devido ao aprofundamento da divisão do trabalho, decorre do processo dinâmico de trocas no mercado. Nesse sentido, a ordem que comanda este processo é apresentada por nossos autores como sendo a maior inovação da teoria social de Smith: o conceito de “mão invisível”.

A metáfora da “mão invisível” teria surgido como um princípio que explica a ordem de mercado. Ela avançaria com relação ao conceito de “mercado de poder” de Hobbes, pois apresentaria uma tendência socialmente benéfica inexistente naquela construção, como Nielsen (1986:206) esclarece: “A “mão invisível” do mercado não só aloca de forma eficiente e justa, mas também cria crescimento e, portanto, determina a direção na qual a sociedade como um todo se desenvolve. É um crescimento que quebra o jogo de soma zero que o poder sempre havia tido para Hobbes.”

Para além de enxergar o mercado como o veículo gerador de uma ordem virtuosa, os nossos autores destacam que Smith estabelece que esta ordem seria natural. O conceito

de “mão invisível” constitui a vitória final do recurso a uma lei natural para compreender a ordem social. Nossos autores esclarecem que ao contrário de todos os pensadores anteriores, Smith teria conseguido descrever, através do automatismo da regulação mercantil, uma ordem socialmente benéfica sem recorrer a um controle racional superior garantidor da permanência desse arranjo. Partindo do mesmo ponto de Maquiavel, Hobbes e Locke, ou seja, da descrição da natureza humana, ou do “homem como ele realmente é”, Smith teria sido capaz de construir uma teoria na qual a ordem virtuosa emergiria através do trabalho impessoal de uma natureza que harmonizaria a avareza dos homens com a opulência social (Minowitz, 1993:114).

Lembre-mos que nossos autores indicam que em Locke já podíamos ver a ideia de autointeresse gerando benefícios públicos. Para Locke, seria através do ímpeto dos homens industriais e racionais em aumentar suas posses que os outros homens também teriam sua condição melhorada. Smith teria reformulado esta visão e, democratizado o interesse dos indivíduos. Agora todos os homens são iguais, vistos como seres autointeressados imersos em um mercado que naturalmente geraria benefícios públicos.

Segundo Ganem (2012:147), Smith veria a sociedade do ponto de vista de um pensador moderno, enxergando-a de maneira desencantada. Smith teria sido capaz de pensar a ordem social como gerada a partir dela mesma, um fenômeno natural, e não como resultado de alguma razão exterior, assim,

“Adam Smith torna-se um dos mais geniais representantes da modernidade: ele transforma a economia em centro explicativo da sociedade através da universalidade do desejo de ganho dos homens. Sua solução afirma que os interesses privados, ao invés de se chocarem, produzindo guerra, são agraciados por uma mão invisível que os orienta para o bem-estar coletivo.”

A Revolução Científica Moderna chegava a seu ápice no que concerne à teoria social, segundo Ganem (2000:11), a solução metodológica de Smith era “a palavra final da modernidade para a explicação da lógica dos fenômenos coletivos a partir de uma démarche individual.” Finalmente, com Smith conseguia-se enxergar a ordem social através dos olhos de uma Ciência Natural. Mazzuchelli (2002:118), nesse sentido, aponta que Smith assentou a ideia de que “na sociedade, assim como na natureza estudada por Newton, prevaleceria a tendência ao equilíbrio. A lei cega da regulação do mercado teria a mesma eficácia da leis da gravidade.”

O Estado, antes necessário para garantir a ordem, agora passaria a cumprir apenas o papel de garantir os direitos dos indivíduos livres. Smith teria entendido que o virtuosismo da vida social regida pelo mercado somente seria alcançado se o Estado tivesse um papel secundário.⁸³

O contrato, tão importante para Hobbes e Locke, desapareceria em Smith pois o indivíduo político não existiria mais. Agora apenas temos homens interessados, todos idênticos, que saciam seus apetites diretamente a partir da ordem natural que eles, sem intenção, criaram.

Introduzindo uma nova abordagem ou onde está Prometeu?

Encontramo-nos num momento crucial, é aqui que se deve mostrar, para além de onde estamos, exatamente onde queremos chegar. Já construímos nossas referências, temos em mãos dois diagnósticos, um metodológico e o outro histórico. Apesar de insuficientes e de não esgotarem as interpretações acerca da constituição do conceito de *Homo Economicus*, estes diagnósticos levantam algumas questões importantes que serão centrais para a sequência do trabalho.

A abordagem metodológica e a histórica apresentam resultados diferentes. Podemos afirmar, em termos gerais, que a abordagem metodológica entende que a ideia de homem, como um ser independente, maximizador e que se relaciona com seus pares apenas através do mercado, seria o resultado de uma referência pétrea que os economistas neoclássicos mantêm em relação ao método reducionista e mecanicista da ciência moderna. Somente a partir de um homem que se assemelha, em termos de propriedades, à unidade de análise das ciências naturais, poderíamos prever o resultado teleológico destas relações, ou seja, o equilíbrio.

A ênfase no método é diminuída na abordagem histórica. Esta perspectiva procura desvendar o processo de construção da ideia de *Homo Economicus* ao longo do tempo.

⁸³ Minowitz (1993:129) complementa: “*A mão invisível é invocada para reforçar os argumentos de Smith a favor do livre comércio, especialmente o livre comércio internacional [...] A questão imediata que Smith ilustra por meio da mão invisível é que as pessoas envolvidas no comércio internacional promovem os interesses da sociedade simplesmente por estarem efetivamente buscando a sua própria “vantagem”. Tentativas do governo para restringir as importações, incentivando assim o monopólio doméstico, são desnecessárias e improdutivas.*” Contudo, vale notar que em *A Riqueza das Nações*, Smith assinala que o Estado deveria tomar a dianteira no cultivo das virtudes morais de seu povo. Para Smith, a divisão do trabalho seria debilitante para as faculdades intelectuais e a participação social dos trabalhadores. Nesse sentido, o governo deveria compensar esta tendência deletéria do trabalho através do investimento no sistema de educação.

Identifica-se então um ponto de partida, que seria o Renascimento, e um ponto de chegada, que seria Smith. Nossos autores seguem com destreza os rumos de uma concepção de homem e de ordem social que foi sendo transformada ao longo do processo de sedimentação das relações capitalistas, desde o declínio feudal até a revolução industrial. É neste percurso, com uma economia ainda não emancipada da política, que os autores apontam a emergência de uma ideia de indivíduo que culminaria no *Homo Economicus* de Smith.

Os dois diagnósticos nos mostram as relações entre a concepção de *Homo Economicus* e o desenvolvimento das Ciências Naturais. No caso da abordagem metodológica, o próprio diagnóstico consiste em esclarecer os termos desta relação. Na abordagem histórica, apesar de não ser a ênfase dos nossos autores, mostra-se como existia recorrentemente uma referência direta aos desenvolvimentos das Ciências Naturais, algo que fica evidente, principalmente na descrição das ideias de Hobbes e Smith.

Uma vez rememorado o argumento principal das abordagens, é necessário organizar estas ideias em função daquilo que queremos entender. Esta tarefa não é simples uma vez que a nossa questão não é algo que emerge da análise das abordagens. Pelo contrário, a nossa questão surge da observação daquilo que poderíamos chamar de ideologia moderna, ou seja, o conjunto de ideias compartilhadas que formam a base dos valores do mundo ocidental. Mais especificamente, a nossa questão emerge da análise do valor fundamental desta ideologia, ou seja, a instituição do indivíduo.

Se, como Veblen ensina, uma instituição é “um conjunto de ideias compartilhadas pela generalidade dos homens”, poderíamos dizer que a ideia de indivíduo é uma instituição ocidental absolutamente central. Nesse sentido, é necessário esclarecer que o indivíduo, como um ser empírico, ou seja, um ser biologicamente definido nele mesmo, não é a mesma coisa que este indivíduo como uma ideia socialmente construída. O biológico é uma constatação da nossa realidade material, o segundo é uma construção institucional. É este segundo que, neste momento, nos interessa.

Devemos então primeiramente definir esta ideia de indivíduo que domina o pensamento ocidental. Como veremos nos capítulos seguintes, se levarmos em conta aquilo que o antropólogo francês Louis Dumont apontava em vários de seus trabalhos, poderíamos definir a instituição do indivíduo como a ideia ocidental que entende que o homem seria um

ser *independente, autônomo*, e fortemente *associal e a-histórico*. Esta concepção de homem, este indivíduo, estaria presente não somente na ideia de *Homo Economicus*, mas também naquele indivíduo descrito pela teoria política, no direito e em grande parte das convenções modernas acerca da sociabilidade. Este indivíduo, como definido, dominou a maneira como pensamos as relações sociais e esse seria o grande problema moderno, ou seja, pensar o mundo social a partir de um indivíduo que é idealizado como um ser que prescinde de toda sociabilidade.⁸⁴

Este indivíduo, como ideia, impregna o pensamento ocidental, porém e é exatamente ele na sua versão econômica que nos interessa. Nesse sentido, é com a definição de indivíduo que temos em mãos que devemos retornar para as abordagens que acabamos de analisar. Como vimos, as abordagens não estão falando de um indivíduo, mas sim de um *Homo Economicus*. Porém, como afirmamos aqui, este *Homo Economicus* é um indivíduo que atende a todos os parâmetros da definição que Dumont nos forneceu. O homem idealizado pela economia é fundamentalmente um ser *associal, a-histórico, independente e autônomo*. Contudo, ele não é só isso, ele é um indivíduo autointeressado, que possui direito à propriedade e que busca maximizar sua utilidade. O *Homo Economicus* é um indivíduo específico, mas antes de tudo é um indivíduo definido nos termos de sua instituição.

Constar que o *Homo Economicus* está conectado à ideia de indivíduo que faz parte daquilo que chamamos de ideologia moderna pode ser útil para expandir os limites da abordagem histórica e metodológica. Nesse aspecto, tendo sempre como referência a definição da instituição do indivíduo, seria interessante retornarmos às abordagens para verificar como este indivíduo aparece nos diagnósticos do *Homo Economicus* que analisamos.

De maneira imediata poder-se-ia dizer que nenhuma das abordagens faz uma referência explícita à ideia de indivíduo da maneira definida acima, porém, isto não nos deve preocupar. Apesar das abordagens não fazerem um apontamento direto ao indivíduo como instituição, ele está contido, mesmo de maneira implícita, na própria descrição que

⁸⁴ Flahault (2006) nos mostra um sintoma importante desta proeminência do indivíduo frente à sociedade. Assim como foi citado na introdução deste trabalho, o filósofo lembra que a *Declaração Universal dos Direitos dos Homens* (1948) não trata em nenhum dos seus artigos acerca da ordem social. Sabe-se dos direitos dos indivíduos, mas não se sabe nada acerca do que fazer com a sociedade.

elas nos fornecem. O que nos resta então é a tarefa de destrinchar estas abordagens para buscar o indivíduo que ali reside.

Se nos concentramos sobre o diagnóstico metodológico poderemos, por um simples exercício de comparação e associação, encontrar o nosso indivíduo perdido. É da comparação entre a ideia de homem estabelecida pelo hardcore do programa de pesquisa neoclássico e aquele que prevalece na ideologia moderna que poderemos avaliar como esta forma institucional é descrita pela abordagem metodológica.

A associação é simples. Como foi visto, a ideia de que existem agentes econômicos (HC1) mantendo relações de mercado (HC4) mostraria a prevalência de um princípio atomista (ii), que entende que a materialidade do mundo seria composta de pequenas partículas imutáveis. Nesse sentido, se olharmos para o nosso conceito de indivíduo veremos que o atomismo engloba o princípio de *independência* e de *autonomia* de sua instituição. Por outro lado, o atomismo diz que as partículas são imutáveis, algo que, associado ao princípio de reversibilidade do movimento (iii), está contido na ideia de conhecimento completo dos agentes (HC5). Neste aspecto, estas relações colocariam em evidência a ideia daquele indivíduo, já independente e autônomo, agora também pode ser considerado um ser *associal* e *a-histórico*, uma vez que estes princípios estariam afirmando que nem a história, nem as relações sociais alterariam a ação deste homem.

Apesar da abordagem metodológica não ser explícita, é possível identificar no seu diagnóstico do *Homo Economicus* a prevalência de uma ideia de indivíduo dada nos termos da definição de Dumont com facilidade.

Continuemos nossa busca, porém, agora concentrando nossos esforços naquilo que denominamos de abordagem histórica. Acredita-se que aqui teremos um pouco mais de dificuldades.

No diagnóstico histórico temos uma situação diferente. Como vimos, esta abordagem se propôs a mostrar o *Homo Economicus* como resultado de um processo de construção historicamente delimitado. Nesse aspecto, teríamos que investigar como o conceito de indivíduo foi sendo construído dentro desse mesmo processo. Contudo, um problema se apresenta, pois, se partirmos da definição da ideia de indivíduo e nos dedicarmos a analisar toda a descrição da abordagem histórica nos depararemos com um problema fundamental: o conceito de indivíduo aparece permeando todas as ideias acerca

do homem e de ordem social que nossos autores analisaram. Encontramos o conceito de indivíduo nas descrições sobre Smith, Locke, Hobbes e, mesmo de uma maneira um tanto insuficiente, em Maquiavel.

Nossos autores não são muito generosos quando se trata de esclarecer a emergência da ideia do indivíduo nos termos de nossa definição. Em termos gerais, eles se endereçam à questão através de dois caminhos complementares. O primeiro surge da descrição do período da Renascença como uma ruptura radical com a Idade Média. Nesta fase, a decadência das relações sociais controladas pela Igreja e pelos senhores feudais, teria permitido o avanço de uma visão de homem como ser *independente e autônomo*, movido apenas por paixões e razão. Supõe-se aqui que estas últimas duas características dariam o fundamento para uma concepção de homem como ser *associal e a-histórico*, mas isso não passaria de pura especulação uma vez que a existência de uma conexão entre paixões e interesses e o caráter associal e a-histórico da instituição não é algo imaginável. Para os nossos autores teríamos a emergência do indivíduo como uma contingência histórica derivada da ruptura que ocorreu nas cabeças dos homens decorrente das ideias surgidas entre o fim da era feudal e início de um capitalismo mercantil. Em suma: finda a hierarquia restaria o indivíduo.

O segundo enfoque da abordagem histórica se associa de certa maneira àquela da abordagem metodológica. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o avanço das ciências naturais a partir do Renascimento haveria disseminado um método para a compreensão dos fenômenos naturais que repercutiria na maneira como o mundo social foi abordado pelos pensadores ocidentais, algo que fica claro quando nossos autores mostram, principalmente em Hobbes e Smith, uma referência clara a Galileu e Newton. Neste caso, o método, assim como a abordagem metodológica deixa claro, conteria a nossa definição de indivíduo.

De maneira geral, poderíamos dizer que a abordagem histórica nos mostra uma descrição da emergência do *Homo Economicus* e de sua ordem social, mas não versa acerca da emergência da ideia de indivíduo. A ênfase no Renascimento como o início da modernidade pode nos levar a concluir que a ideia de indivíduo nasceu ali, algo que, segundo o que será exposto a partir de agora, é uma conclusão equivocada.

O conceito de indivíduo não é algo banal. Como veremos, ele é apenas um entre inúmeras possibilidades das “noções de pessoa” que existem e que existiram na

humanidade. O conceito de indivíduo é uma construção histórica, que perdura no mundo ocidental, alimentando, inclusive, as ideias econômicas. É neste aspecto, de compreender os caminhos históricos da concepção de ocidental de indivíduo que iremos dedicar os próximos capítulos.

Deve-se ressaltar de antemão qual é a importância de levar a cabo tal empreitada. Argumenta-se aqui que ao entendermos a maneira pela qual o conceito de indivíduo emergiu estamos entendendo ao mesmo tempo a maneira pela qual a ideia de *Homo Economicus* emergiu. Obviamente, não é a emergência de um *Homo Economicus* completo, mas sim o estabelecimento de seus fundamentos mais valiosos, ou seja, a estabelecida instituição ocidental que entende que todos os homens são, ou deveriam ser, seres *independentes, autônomos, associiais e a-históricos*.

Assim, podemos situar a abordagem que será apresentada a seguir como em continuidade, mesmo que seja uma continuidade retroativa, com a abordagem histórica. Estaríamos esclarecendo a origem histórica da ideia de indivíduo, ou seja, fornecendo um ponto de partida consistente. Por outro lado, a maneira pela qual avançará o argumento poderá fornecer novos elementos para aquilo que classificamos de abordagem metodológica. Mostrar-se-á em que medida a economia neoclássica, ao buscar manter uma referência muitas vezes explícita às ciências naturais, acaba fazendo algo que é na sua essência, exatamente o seu oposto.

Mas não nos adiantemos com relação às conclusões. Dedicamo-nos por enquanto à descrição do nascimento, avanço e hegemonia daquela ideia que unifica todo o pensamento ocidental, ou seja, a instituição do indivíduo.

Cap. 3 – Ideias que Devemos Ter em Mente: Um Interregno Antropológico

Evitando Münchhausen

Partir de um ponto de vista externo aos conceitos dos quais depende a compreensão estabelecida acerca de um fenômeno qualquer pode ser de grande valia para apontar novos questionamentos e possibilidades de estudo até então inimagináveis. É provável que um ponto de partida diferente seja capaz de iluminar novos caminhos e gerar soluções inovadoras. Nesse sentido, é importante lembrar que somente o famoso Barão de Münchhausen foi capaz de sair de um pântano puxando os próprios cabelos, e talvez apenas tenha conseguido este feito, porque passou a habitar o campo da literatura fantástica.⁸⁵

Desconsiderando a técnica de Münchhausen, lembremo-nos que sair do pântano envolve dois momentos distintos. O primeiro consiste em encontrar um apoio estável e o segundo envolve o emprego deste amparo para movimentar a nossa massa. No entanto, buscar suporte externo pode não ser uma tarefa fácil quando temos como referência apenas o próprio pântano. Por o outro lado, se o necessário apoio for encontrado, não nos devemos esquecer de que ele deve ser utilizado para retirar-nos do atoleiro. Digo isto, pois, geralmente, os apoios tendem a se tornar extremamente sedutores e acabam por fazer-nos esquecer da penosa situação em que nos encontramos.

A metáfora palustre é útil para quem busca compreender certos conceitos que fazem parte do conjunto de ideias que constituem o pensamento ocidental. O que a analogia tenta explicitar é que em certos momentos, este conjunto de ideias a que estamos umbilicalmente associados, pode não ser capaz de dar-nos uma resposta adequada aos fenômenos que queremos estudar. Nesse sentido, compreender outras formas de pensar, totalmente distintas da nossa, pode nos revelar pistas sobre aquilo que não somos capazes de enxergar a partir de nossa posição. Contudo, estas outras formas de pensar, por si só, podem ser extremamente interessantes, fazendo-nos, esquecer de que os nossos próprios conceitos poderiam ser alargados com estas contribuições.

⁸⁵ Referimo-nos aqui ao personagem principal do livro de Rudolph Erich Raspe, *As Aventuras do Barão de Münchhausen* de 1785.

No conjunto das ideias ocidentais que buscam inquirir acerca do individualismo, há pelo menos uma que fez o movimento de campear um apoio externo para conseguir escapar do lodo. Falamos aqui da totalidade da obra do antropólogo francês Louis Dumont (1911-1998). O pensamento de Dumont foi capaz de gerar uma abordagem totalmente inovadora para compreender a instituição indivíduo, tanto na maneira como enxergou a história quanto na forma como entendeu as categorias de pensamento mobilizadas por esta peça fundamental da ideologia moderna.

A vida intelectual de Dumont foi marcada pelo movimento de resgate de uma forma de pensamento que se alija dos conceitos impregnados na cultura ocidental, o que permitiu que entendesse a emergência do individualismo ocidental de maneira original. Contudo, não nos enganemos, Dumont não havia premeditado nada, o individualismo foi assunto da fase final de sua carreira, seus estudos desaguaram no individualismo e não o tomaram como objeto no início. Assim, as ideias deste antropólogo sobre este tema são uma contribuição singular que surgiram como resultado último da trajetória de seu pensamento.

O ponto de apoio de Dumont foi encontrado na sua análise da sociedade Indiana, onde o antropólogo realizou seu trabalho de campo no período de uma década (1948-1958). Após o mergulho profundo nesta sociedade, a qual, em todos os sentidos (geográfico, cultural, etc.), encontrava-se distante do ocidente, Dumont começou a estudar as próprias ideias ocidentais, e em especial a ideologia individualista e como sua história se articulava com aqueles conceitos revelados pela observação da dinâmica social indiana.

Este capítulo e o próximo se destinam a retomar a abordagem inaugurada por Dumont para decifrar o individualismo ocidental. Entende-se que esta perspectiva joga luzes sobre aspectos que outras visões ignoraram. Seguiremos, portanto, as pistas deixadas por Dumont, contudo não será encontrado aqui uma descrição fundamentada apenas em suas ideias. Pelo contrário, utilizaremos um conjunto amplo de autores, antropólogos, filósofos e historiadores que ampliam, aprofundam e até mesmo contradizem certos conceitos lançados por Dumont. Em certos momentos Dumont estará totalmente presente no texto, em outros ele desaparecerá por completo, porém deve-se deixar claro que sua perspectiva permeará todo o trabalho.

No próximo item será realizada uma pequena apresentação sobre o método adotado por Dumont e conseqüentemente, o método que será levado à frente neste trabalho. Nesse

aspecto veremos com quem esta abordagem dialoga, estabelecendo assim as suas referências em relação ao pensamento social. Espera-se assim que este item introdutório esclareça a *démarche* intelectual de Dumont e ao mesmo tempo forneça um ponto de partida metodológico para pensar o nosso objeto.

*O “outro,” o “Eu” e o *démarche* comparativo de Dumont*

Como sabemos, a ideia de indivíduo é o fundamento principal do pensamento moderno. Contudo, o maior problema em entender este conceito a partir das ideias ocidentais é que estas geralmente partem de uma abordagem que contém ou se funda em visões individualistas - o pântano, jubiloso, nos dirige um aceno. Assim, como poderíamos pensar acerca de um conceito se as nossas próprias ideias são construídas a partir deste conceito?

É a este problema paradoxal que Dumont fornece um método analítico alternativo. Seria possível pensar a ideia de indivíduo sem utilizar os conceitos teóricos que derivam dele mesmo, tarefa que para Dumont, deveria ser realizada a partir da adoção de dois princípios complementares: uma visão universalista e o método comparativo fundamental.

O universalismo é a característica principal que permeia toda a obra de Dumont. Seguindo os passos de seu maior mestre, o antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950), para Dumont, a grande missão das ciências sociais seria a de explorar a grande diversidade de culturas e civilizações do globo. Este universalismo de Mauss e Dumont se constitui nas antípodas do universalismo moderno, ou seja, aquele universalismo sociocentrista e etnocentrista, que parte de uma perspectiva idealista-individualista acerca da sociedade e, exatamente por isso, acaba não se interessando por nenhum processo cultural que não possa ser descrito nos termos de seu modelo fundado no indivíduo. Segundo Vibert (2004:16), este universalismo sociocentrista prevalece com toda sua força nos dias atuais, uma vez que « a ideologia moderna, nas suas várias faces (direitos humanos, mercado, estado racional), tem a intenção de fornecer um modelo universal.»⁸⁶

⁸⁶ Nesse sentido é notória a influência do antropólogo inglês E.E. Evans-Pritchard (1902-1973) no trabalho de Dumont. Evans-Pritchard foi o primeiro chefe de Dumont no Instituto de Antropologia de Oxford (1951-1955). Em sua clássica etnografia *Os Nuer* (1940) o antropólogo inglês já dava elementos para pensar acerca do abismo que existia entre a visão ocidental de sociedade e aquela praticada por outros povos. Em *Os Nuers*, Evans-Pritchard descreve algo que colocava em xeque o universalismo sociocentrista. As evidências falavam por si: não era possível identificar nenhuma instituição autônoma classificável como política no povo Nuer, mas sim, apenas um sistema de grupos territoriais. Dumont enxergava o ponto de vista de Evans-Pritchard com bons olhos, uma vez que, “para Dumont, os colegas Africanistas de Evans-Pritchard simplesmente tomavam como dado a questão de que “se nós temos política, todas as sociedades também

Dumont (1975:154) vê este universalismo moderno como um perigo para o pensamento sociológico, uma vez que ele conservaria a prevalência de um imperialismo ideológico arraigado no pensamento ocidental:

“O sociocentrismo inerente a qualquer sociedade é satisfeito pela justificativa do cientista social de que nenhuma outra sociedade poderia nos ensinar coisa alguma de fundamental acerca da humanidade. A velha noção de que nós somos um povo civilizado e de que os outros são bárbaros, ainda que colocada em xeque pelo credo igualitário, ainda não desapareceu por completo, exceto no nível mais superficial.”

Como oposição a este universalismo sociocentrista, Dumont segue a pista de um “universalismo de segundo grau” (Vibert, 2004: 16). Este ponto de vista entende que existiria uma unidade do ser humano comum a todas as sociedades. Assim, o acesso a tal caráter universal da sociabilidade humana poderia ocorrer apenas pelo estudo atento e minucioso dos diversos formatos das instituições socio-históricas que conformam a humanidade. Neste aspecto, quanto mais compreendêssemos as diversas culturas do mundo, mais seríamos capazes de entender a forma universal que elas representam. Dumont (1960:307) é explícito em demonstrar a diferença de seu projeto com aquele universalista e sociocentrista, que caracteriza o pensamento ocidental:

« a unidade do gênero humano não exige que nós reduzamos arbitrariamente a diversidade à unidade, ela exige apenas que possamos passar de uma particularidade a uma outra, que dediquemos esforços para elaborar uma linguagem comum onde todas possam ser descritas.»

Segundo Fuchs (1992: 38), o universalismo defendido por Dumont visa « um princípio universal que encontra uma expressão específica em cada sociedade particular .» Nesse sentido, a abordagem de Dumont propõe uma “relativização controlada”, pois, nesta visão, a relativização entre as práticas culturais é proposta a partir de uma ideia de unidade que permeia esta relativização, ou seja, as culturas seriam diferentes, mas suas representações mantêm como referência uma unidade universal, a unidade do gênero humano. Este universalismo se opõe por completo àquele etnocentrista, uma vez que as categorias mobilizadas para compreender o homem passam a não emanar apenas de uma

devem ter”” (Strenski, 2008: 125). O que Evans-Pritchard colocava em evidência era que o ferramental conceitual ocidental é limitado para compreender uma humanidade alargada para além dos limites daquilo que compõe a ideologia moderna.

das sociedades (a dominante), mas, pelo contrário, nesta visão, as diversas práticas das sociedades revelariam o caráter universal daquilo que as unem.⁸⁷

A perspectiva universalista de Dumont aponta que existe um pântano, porém não nos diz como sair dele. Sua visão conduz a interrogarmo-nos acerca de como o estudioso dos diversos fenômenos culturais e sociais poderia compreender este caráter universal se o próprio estudioso, como ser existente e material, faz parte de uma destas sociedades. Estaria o homem confinado às ideias que emanam de apenas de sua sociedade, algo que o tornaria incapaz de compreender o outro simplesmente pelo fato de não ser o outro? Para responder estas questões, faz-se necessário compreender o método analítico ao qual Dumont se associa, ou seja, o método comparativo.

O método comparativo foi parte constituinte das abordagens antropológicas evolucionistas. Evans-Pritchard (1971) assinala que John McLennam, no seu “*Primitive Marriage*” (1865) realiza o primeiro estudo comparativo sistemático de sociedades ditas primitivas, utilizando exemplos de diversos continentes. Para Dumont e Mauss, James Frazer, o mais famoso dos evolucionistas, em “*O Ramo de Ouro*” (1890) mostrou que existiria uma unidade inerente a todos os fenômenos religiosos, assinalando a compatibilidades entre a forma de religiosidade das sociedades ditas primitivas e o cristianismo popular (Dumont, 1959: 324). Desta maneira fica evidente, como Berthoud e Busino (1984:170) assinalam, que o método comparativo nos evolucionistas estava intrinsecamente articulado com uma ideia universalista do gênero humano:

“Apesar de todas as críticas realizadas contra os defensores do evolucionismo, sua contribuição para a elaboração de uma ciência geral do homem e das sociedades encontra-se, sem dúvida, nesta verdade axiomática da unidade humana. Condição sine qua non de qualquer abordagem comparativa alargada.”

Como Berthoud e Busino (1984) já começaram a anunciar no trecho assinalado, a abordagem evolucionista, foi duramente criticada e acabou entrando em declínio. Na virada do século XIX para o XX, o evolucionismo acabaria por ser fortemente questionado, especialmente por sua visão de humanidade perpassada por uma ideia de progresso, ou seja, a ideia de que a diversidade nas diferentes sociedades seriam exemplos de etapas de um

⁸⁷ Em entrevista a Christian Delacampagne, em 1981, Dumont apresenta claramente sua posição em relação à ideia de unidade do gênero humano: “*As instituições humanas, quaisquer que sejam, tem um sentido. A tarefa da antropologia, para alguns de nós ao menos, é de construir a integralidade destes sentidos*” (Delacampagne, 1981: 22).

processo teleológico que culminaria na sociedade ocidental.⁸⁸ Nesse sentido, ocorre um interessante movimento de contestação de todo o arcabouço metodológico evolucionista, incluindo aí a ideia de progresso, mas também, o próprio método comparativo. Vale ressaltar aqui a figura de Franz Boas no processo de ruptura das ciências sociais com o evolucionismo e, principalmente, com o método comparativo. Em seu artigo “*The Limitations of Comparative Methods in Anthropology*” (1896), o antropólogo acusa o método comparativo de ser estéril e que em substituição deveríamos utilizar o chamado método histórico, ou seja, um estudo detalhado dos costumes e de sua relação à totalidade cultural que concerne o grupo que o pratica. Segundo Boas, os trabalhos deveriam se centrar no grupo e nas relações que concernem apenas o grupo e seu ambiente. O trabalho de campo é, nesse aspecto, essencial e o objetivo principal do estudioso. Por outro lado, as comparações, apesar de não serem totalmente rejeitadas, seriam possíveis apenas num futuro distante, no qual o repertório de monografias seria suficientemente extenso para gerar comparações e talvez, generalizações.

Os evolucionistas, apesar de conceberem que existia uma escala dentro da humanidade, ainda assim, entendiam que todos participavam de uma unidade humana comparável. A partir de Boas, porém, as ciências sociais, e mais especificamente, a antropologia, passou a centrar grande parte de seus estudos na produção de monografias circunscritas, cada qual se dedicando ao estudo pormenorizado das características específicas da sociedade que se propõe a estudar.⁸⁹ A ruptura metodológica fica explícita, pois, “[s]e o ponto de vista evolucionista se esforça em esclarecer as semelhanças identificáveis nas múltiplas sociedades ao redor do mundo, Boas, em sua extrema cautela, queria primeiramente fazer um inventário das muitas diferenças, antes de reduzi-las a

⁸⁸ Strenski (2008: 94) toma Edward Tylor como exemplo paradigmático do método comparativo na lógica progressiva evolucionista. Segundo este autor as pirâmides do Egito e as pirâmides de Teotihuacán, no México, seriam a evidência de que estas duas populações estariam no mesmo estágio de desenvolvimento. É o quadro teórico evolucionista que credenciava Tylor a fazer este tipo de comparação, hoje em dia inaceitável.

⁸⁹ Este movimento de ruptura com evolucionismo resultou ainda na separação epistemológica entre antropologia e sociologia dentro das ciências sociais, como Berthoud e Busino (1984:174) assinalam, “[D]eixando o mundo moderno para a sociologia, a antropologia vai praticamente circunscrever seu campo de atividades à alteridade “primitiva” ou “selvagem”, e depois, gradualmente, para as sociedades ditas tradicionais. Esta divisão do mundo entre duas disciplinas distintas constitui, entre outras coisas, uma reação às visões totalizantes e generalizantes dos pesquisadores do século XIX.» Vale assinalar que Mauss critica fortemente esta concepção dizendo que existiria apenas uma ciência dos fatos sociais, na qual o método empírico e indutivo é aplicado a todas as partes. Assim, os métodos ditos sociológicos e antropológicos não seriam aplicáveis apenas nos estreitos limites dados pela compartimentalização destes campos. Mauss destaca que as observações estatísticas são úteis para analisar todos os tipos de sociedade, assim como os fatos ditos primitivos são compreensíveis somente quando comparados aos fatos visíveis das sociedades ditas superiores.

variações de alguns princípios gerais. » (Berthoud e Busino, 1984:171).⁹⁰ Contudo, o estudo comparativo das diferenças se perpetuou de uma maneira peculiar entre os antropólogos franceses.

Apesar da “desconstrução” do evolucionismo nas ciências sociais, a Escola Sociológica Francesa, com Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss à frente, deu um novo enquadramento aos estudos comparativos para a compreensão do mundo social⁹¹. As diferenças passavam a estar no centro da análise. Segundo Dumont (1983:12), a grande distinção entre Frazer e Mauss é que “Mauss se recusa a deter, à maneira de Frazer e da primeira escola antropológica inglesa, no que as sociedades têm em comum, negligenciando suas diferenças.” Assim, as diferenças, ao contrário do método comparativo dos evolucionistas, passam a ser o centro da análise, pois, segundo Stéphan (1992:136):

“Se retermos apenas as semelhanças, não poderemos chegar ao geral; para alcançar resultados universais, é preciso reter as diferenças [...] Esta é uma das lições de Marcel Mauss. Se aquele que compara reteve apenas as semelhanças e, especialmente, as semelhanças com a nossa sociedade - a sua sociedade - a etnografia perderá todo o interesse, uma vez que só fornecerá resultados que já foram alcançados em casa. »

Dumont (1983) chama a atenção exatamente àquilo que dá o tom a esta linha de pensamento, ou seja, a ideia de “fato social total” desenvolvida por Durkheim.⁹² Nesse sentido, a ideia de “fato social total” entende que todo o fenômeno sociológico se refere e é dependente de seu contexto social. A partir desta ideia, Mauss (1925) aponta para a dificuldade de se compreender qualquer sociedade através de uma visão compartimentalizada que não tenha como referência o todo pois, as partes estariam se entrecruzando a todo o momento:

“Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo-; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da

⁹⁰ Berthoud e Busino (1984:172) indicam ainda que depois de cinquenta anos das observações de Boas, a antropologia norte americana e inglesa ainda se focam majoritariamente no trabalho de campo intensivo com a monografia como seu resultado. As comparações, quando existentes, possuem apenas um caráter geográfico e histórico circunscrito.

⁹¹ Dumont (1959:325) diz que apesar da antropologia moderna tentar se estabelecer por uma acúmulo de monografias, a comparação é um elemento que não consegue ser extinto da análise antropológica pois, “na realidade, monografia e comparação estão intimamente relacionadas, cada obra descritiva é largamente tributária do desenvolvimento contemporâneo da comparação, ao mesmo tempo que contribui com ela.”

⁹² Strenski (2008:97) aponta para a continuidade intelectual entre Durkheim, Mauss e Dumont: “Dumont estudou com Marcel Mauss, o colega de trabalho mais próximo de Durkheim, e aprendeu com ele sua abordagem para o estudo da cultura e da sociedade. Dumont representa a continuidade de uma cadeia ininterrupta do programa que Durkheim estabeleceu por meio de Mauss.” Em Dumont (1966 :8) o autor assinala a influência de Mauss: “A fidelidade à inspiração profunda de Mauss se revela de início como a condição de sucesso de nossos trabalhos, seu ensinamento é o grande princípio ordenador de nossas pesquisas. »

distribuição-; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e fenômenos morfológicos que estas instituições manifestam” (Mauss, 1925:187).⁹³

Desta forma, fica evidente que as diferenças vão apenas ter sentido se compreendidas a partir de sua referência ao contexto social que as produzem. É a compreensão deste contexto que forneceria os elementos para a comparação. Nesse sentido *O Ensaio Sobre a Dádiva* de Mauss (1925) é uma obra fundamental. Nesta obra Mauss procura descrever os mecanismos da troca comparando diferentes comunidades da Polinésia, Melanésia e os Índios do Noroeste Americano. Neste esforço comparativo, o autor descreve o *Potlatch*, uma forma de troca que se afasta completamente do interesse econômico da ideologia moderna. No *Potlatch* encontramos um mecanismo espiritual que obriga aos indivíduos retribuírem aquilo que foi recebido. Para Mauss (1925) este sistema de prestações e contra prestações adquire uma dinâmica única que é compreensível apenas a partir da lógica dos homens envolvidos naquela troca, assim:

“O que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias sob pena de guerra privada ou pública.” (Mauss, 1925:190-191).⁹⁴

Para além dos diferentes contextos que cada sociedade estaria imersa, Dumont (1983) destaca que, quando falamos de comparação, existe uma diferença fundamental que domina todas as outras, esta diferença é aquela que separa o observador daquilo que ele observa. Dumont coloca a relação entre o observador e o observado no centro da análise, o que ele chamou de “comparação fundamental” (Dumont, 1966). Esta perspectiva alerta que a inteligibilidade da experiência social só seria possível se o observador se colocasse no

⁹³Dumont (1983:15) explica: “*Em termos práticos, ou de método, Mauss ensina-nos a manter sempre uma dupla referência. Referência à sociedade global, por um lado, e, por outro, referência comparativa recíproca entre observado e observador.*”

⁹⁴ O exemplo do *Potlatch* como desmistificação da universalidade e naturalidade do mercado foi também apontada por Polanyi (1944) como exemplo de organização social-econômica antagônica ao mercado auto-regulado. O autor assinala: “*No Potlatch dos Kwakiutl, a questão de honra para o chefe exibir sua riqueza em peles e distribuí-las. Entretanto, ele assim procede também para colocar os recebedores sob obrigação, para fazê-los seus devedores e, finalmente, seus apaziguados*” (Polanyi, 1944: 66). A mesma cerimônia foi utilizada também por Veblen (1898) para apontar a emergência da ideia de consumo conspícuo: “*Para o homem ocioso, o consumo conspícuo de bens valiosos é um instrumento de respeitabilidade [...] Os divertimentos custosos, tais como o potlatch (festa dada em certas tribos de índios americanos pelo aspirante à chefia), e o baile, são especialmente próprios para tal fim.*” (Veblen, 1898:51). Para uma leitura aprofundada a respeito do *Potlatch* indica-se a obra de Boas (1966), Benedict (1935: esp. cap. VI) e Mauss (1925).

lugar do outro para compreendê-lo a fundo, porém, sem que este movimento provoque uma substituição de seu pensamento pela lógica do observado.⁹⁵ É somente através deste movimento que seria possível tornar a experiência acessível aos cientistas sociais: deve-se ir sem esquecer-se de voltar.

Dumont é astuto pois seu método escapa de dois extremos incapacitantes. De um lado ele recusa a aplicação de categorias *a priori* universais (tanto econômicas, como jurídicas, estéticas, etc.) levando em conta, portanto, a especificidade destas categorias e de seus modelos cognitivos, frutos da cultura ocidental e que fazem sentido somente quando referenciados à ideologia desta sociedade específica. Por outro lado Dumont também se abstém de um subjetivismo relativista que buscaria eliminar toda legitimação “científica”, considerada uma “arma de dominação”, o que reduziria a pesquisa a uma descrição problemática de uma experiência pessoal do “encontro “igualitário” entre o pesquisador e os povos que ele estuda.” (Vibert, 2004:17). A abordagem de Dumont não consiste num transplante de nossas categorias de pensamento para estudar o outro e nem numa relativização inteligível do pensamento deste outro. Para Dumont somente a comparação fundamental nos permitiria escapar deste duplo impasse.

Para além de compreender o “outro”, o método deveria ser capaz de fornecer os caminhos para o pesquisador colocar em perspectiva a sua própria sociedade. O que Dumont entende é que o “outro” pode nos ajudar a encontrar novos instrumentos conceituais passíveis de serem utilizados para compreensão de diferentes sociedades, incluindo o mundo do próprio pesquisador. Segundo Descombes (1984 :79), « o outro não é uma forma-limite de si mesmo, a experiência do outro apreende qualquer coisa que nós não sabemos e repercute sobre a representação que temos de nós mesmos.» Berthoud e Busino (1984 :182) apontam na mesma direção : «quanto mais nós comparamos as realidades sociais e mais confrontamos umas às outras, melhor enxergamos os outros e, em decorrência, mais os outros esclarecem nossas próprias ideias e nossas próprias práticas.»⁹⁶

⁹⁵ Nesse sentido Berthoud e Busino (1984: 183) indicam que a cultura do outro deve ser alcançada por uma *“capacidade não formalizada de se colocar no lugar do outro, de sentir e reagir como o outro. Para alcançar esta “empatia”, é essencial possuir um grande conhecimento do outro e viver com ele.”*

⁹⁶ Veja que Dumont (1966: XVII) compreende que isso também depende de uma postura do investigador pois *“ou ele pode questionar a si mesmo e suas próprias representações para compreender melhor o outro, ou ele pode não estar disposto a fazê-lo e, por consequência, aquilo que ele observa e vive se associará a um sistema de coordenadas essencialmente imutável.”* Na economia, Thorstein Veblen (1898) pode ser caracterizado, a partir destes elementos, como um “comparativista fundamental”, uma vez que o autor se utiliza do conceito do *Potlatch* para a compreensão da dinâmica emulativa da sociedade capitalista norte-americana .

Devemos voltar então voltar à diferença fundamental, ou seja, aquela que separa o observador do observado. É nesta diferença que temos o ponto central da análise, uma vez que nela encontramos dois fundamentos distintos, um objetivo e outro subjetivo (Stéphan, 1992:140). A parte objetiva, “eles” e “nós”, designa sociedades diferentes, ou objetos materialmente diferentes; a parte subjetiva consiste nas ideologias, nas perspectivas, nos pontos de vistas, entre os quais podemos diferenciar as variadas percepções nas diferentes sociedades. Assim, além de “nós” e “eles” serem objetivamente diferentes, também o são subjetivamente. O que Dumont busca realizar é uma mudança objetiva, ou seja, uma mudança de posição radical, em que o cientista se coloca de fato, objetivamente, em outra sociedade, para que, num segundo momento, possa compreender a parte subjetiva deste “outro”. Nesse sentido, o papel do cientista social, pelo menos nas abordagens afeitas à Dumont, é o de encontrar as características universais da humanidade (universalismo de segundo grau) a partir das diferenças que emergem da comparação entre os aspectos subjetivos de sociedades objetivamente diferentes (método comparativo fundamental). A comparação com referência permanente ao todo deve ser o guia da análise, como Dumont (1975:156) ressalta:

“A tarefa da atividade científica é compreender, e não explicar. Para tal compreensão comparativa, existem duas condições intimamente ligadas: que a referência em relação à sociedade ou cultura global seja sempre mantida, e que o nosso lado da imagem não seja esquecido e nem favorecido. Ou melhor - pois existem totalidades parciais e (sub)sistemas reais – que uma dada característica deve ser referida a um todo em que o nosso próprio caso oferece um equivalente.”

É através da comparação entre as diferentes sociedades que poderíamos encontrar aquilo que as une. Podemos dizer que através do estudo do “outro” teríamos acesso à chave que explicaria a nossa própria sociedade. Nesse sentido, Latouche (1984 :99) enfatiza que, inevitavelmente, o método leva o cientista social a “percorrer um itinerário duplo de sentido contrário : (1) compreender as sociedades estrangeiras sobre a base de sua própria cultura [a cultura do outro], (2) compreender sua própria civilização graças à « distância » adquirida pela sua viagem ao outro. »

A compreensão geral dos aspectos metodológicos de Dumont é fundamental, pois são estas ideias que irão permear a análise que se segue. Porém, esta revisão é um tanto insuficiente, pois já temos um objeto dado de antemão: compreender a formação da instituição do indivíduo moderno. Método e objeto necessitam estar associados. Desta

maneira, procurar-se-á na sequência articular a visão metodológica de Dumont com a forma pela qual o antropólogo buscou estudar a ideia de indivíduo do mundo moderno. Nesse sentido é importante que verifiquemos como o autor associa sua visão metodológica às contribuições específicas de certos pensadores sociais, algo que em relevo a riqueza e originalidade de seus estudos.

Dumont e as ciências sociais

Se fosse possível assinalar um marco fundador para a abordagem comparativa e para a ideia de indivíduo estudada por Dumont, com certeza esta obra seria o texto *Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de pessoa, a de “Eu”*, de Mauss (1938). Neste trabalho Mauss trata a ideia de pessoa, do “Eu”, procurando colocar em perspectiva a noção de pessoa do pensamento moderno, que “todos consideram natural, bem definida no fundo da sua própria consciência [e] perfeitamente equipada no fundo da moral que dela se deduz” (Mauss, 1938:369). Mauss analisa a noção de pessoa em diferentes povos. No *Pueblo Zuñi*, ele enxerga que a ideia de pessoa estaria permeada pela lógica das estações do ano e da idade, onde o nome é associado à função das pessoas naquela sociedade e como estas funções se alteram com o tempo, o próprio nome passa a ser continuamente modificado ao longo da vida. Nos povos da Austrália, a lógica do renascimento, ou reencarnação definiria “a posição do indivíduo em seus direitos e seu lugar na tribo quanto nos ritos” (381). Finalmente, Mauss tenta verificar as origens da noção latina de indivíduo e assinala que, inevitavelmente, esta passaria pela configuração da pessoa cristã: “Foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sentido sua força religiosa. Nossa própria noção de pessoa é ainda fundamentalmente a noção cristã.” (Mauss, 1938: 392).

Mauss (1938) nos mostra o que o indivíduo ocidental é, porém, para entender como ele surgiu é necessário recorrer a um olhar histórico. Para Dumont, não havia ninguém que melhor tivesse levado a cabo uma abordagem comparativista e histórica que Alexis de Tocqueville (1805-1859). Lembremos que *Da Democracia na América* (1835) e *O Antigo Regime e a Revolução* (1856), apresentam uma minuciosa análise por contraste, onde uma sociedade ou período histórico, ou ainda, uma instituição, torna-se clara e explicável a partir da comparação com outra. Isto é evidente em Tocqueville (1835), onde a partir de sua

viagem à América do Norte, o autor nos apresenta uma descrição dos costumes, hábitos, crenças e atividade política nos Estados Unidos de 1830, mostrando assim como o pensamento individualista avançou naquele país. Em Tocqueville (1856), podemos observar os contrastes que emergem da comparação entre a sociedade Estadunidense e a França contrarrevolucionária. Nesse sentido, “a América forneceu a Tocqueville o caso teste comparativo perfeito de uma sociedade que afirma o individualismo igualitário, contudo sem o fardo histórico do antigo regime” (Strenski, 2008:53).⁹⁷ Dumont (1966:30) assinala, portanto, a importância do pensamento de Tocqueville:

“Aquilo que há de mais precioso para nós em Tocqueville, é seu estudo da mentalidade igualitária em contraste com aquilo que constituía a mentalidade hierárquica da França do antigo regime, a qual ele liga se completamente, apesar de sua adesão sem reserva à democracia.”⁹⁸

Tocqueville utilizou o antagonismo entre um país democrático e o sistema hierárquico da França aristocrática para mostrar as diferenças entre a ideia de homem do antigo regime e a ideia de homem da sociedade moderna. Porém, ao realizar este confronto, Tocqueville pôde qualificar a sociedade igualitária de maneira original, pois ela só se tornaria igualitária de fato, quando **idealmente** comparada à sociedade aristocrática, como Descombes (1984:75-76) destaca:

“Num primeiro momento, Tocqueville forneceu o ponto exterior ao nosso presente, preso em nosso passado (Antigo Regime), que sugeriria o nível da comparação entre a sociedade democrática e o sistema de castas ; num segundo momento, o ensaio sobre o sistema de castas permite compreender a nossa própria sociedade, e é a partir desta posição de observação exterior que ela pode ser qualificada como igualitária. »

As influências de Tocqueville sobre Dumont merecem um amplo debate, mas estão fora dos nossos objetivos.⁹⁹ É importante citar, porém, que as semelhanças ficarão mais evidentes ao longo de nosso texto. Fiquemos por enquanto com a indicação de Thibaud (1984:52) o qual explicita aquilo que mais os aproxima: “Não é coincidência que a referência a Tocqueville seja tão importante para Louis Dumont. São duas obras onde a

⁹⁷ Como Béteille (1979:535) explica: “Para Tocqueville havia dois tipos de sociedades, a sociedade aristocrática com sua hierarquia fixa estável de castas, e a sociedade democrática, que permitia, ou até mesmo encorajava, a livre circulação das pessoas através das classes. Sociedades aristocráticas prevaleceram na Europa antes do século XIX; e a América na primeira metade do século era o melhor exemplo de uma sociedade democrática.”

⁹⁸ Tocqueville (1935 :586) enfatiza esta diferença: “Entre os povos democráticos, novas famílias estão constantemente surgindo, outras estão constantemente caindo, e todos aqueles que permanecem mudam de figura ; a trama do tempo se rompe a todo momento e os vestígios das gerações desaparecem [...] A aristocracia fez uma longa cadeia com todos os cidadãos, do camponês ao rei ; a democracia quebra esta cadeia, separando todos os seus elos. »

⁹⁹ Recomendamos nesse sentido a leitura de Béteille (1979) e Descombes (1984).

compreensão de si e do outro estão indissolavelmente ligadas, onde a expatriação alimenta uma interrogação renovada.”¹⁰⁰

A comparação entre o Antigo Regime e a Democracia Moderna é o tema central de Dumont (1983), e aí reside seu viés histórico, algo que além de se remeter à obra de Tocqueville, se aproxima ao mesmo tempo das ideias do economista húngaro Karl Paul Polanyi (1886-1964). Lembremo-nos que em *A Grande Transformação*, Polanyi (1944) decifra o movimento disruptivo que ocorreu na sociedade ocidental e que permitiu a emergência da ideia de mercado, como Dumont destaca, “o liberalismo que dominou por completo o século XIX e as primeiras décadas do XX [...] repousa sobre uma inovação sem precedente: a separação radical dos aspectos econômicos do tecido social e da sua construção em um domínio autônomo.” (Dumont, 1977: 17-18).¹⁰¹

Polanyi (1944), como Mauss (1925) já dizia, atenta para o fato de que o mercado e seus concomitantes compõem o caráter excepcional da modernidade ocidental quando comparada às outras culturas. Assim, vale ressaltar as duas características que aproximam os autores: a relativização das categorias de pensamento do mundo ocidental frente às outras culturas e a compreensão de que existiu uma ruptura fundamental, ontológica, no pensamento ocidental quando da autonomização da economia em relação às outras esferas da sociedade.¹⁰²

A compreensão das ideias deste conjunto de autores nos ajuda a entender os caminhos pelos quais o pensamento de Dumont avança, e conseqüentemente, as ideias de fundo do presente trabalho. Nesse sentido, é possível sintetizar três princípios que nos acompanharão durante toda a análise, condensados nas seguintes propostas: (1) a composição ideológica do mundo ocidental deve ser entendida como apenas uma configuração das várias possíveis, mesmo nos aspectos que aparecem como os mais naturais, como por exemplo, a própria ideia do indivíduo; (2) como estamos subjetivamente

¹⁰⁰ Nessa mesma direção Rosavallon (1984 :150) aponta que “*para os dois, a compreensão de si mesmo e do outro são interdependentes. A descentralização com relação a sua própria existência é compreendida como a condição para um olhar novo sobre si mesmo.* »

¹⁰¹ A aproximação entre as ideias de Dumont e Polanyi não é apenas uma observação de um expectador externo. Na sequência, ao lado do trecho citado, Dumont (1977 :15) diz explicitamente que seu trabalho está em continuidade com o de Polanyi: “*A esta tese fundamental, largamente admitida hoje em dia, eu não faço nada além de propor uma visão um pouco mais ampla e ao mesmo que construída sobre uma velha tradição sociológica.* »

¹⁰² Apesar de podermos fazer várias aproximações, os autores divergem em certos aspectos. Para Polanyi o nazismo seria uma reação contra o mau funcionamento de uma sociedade autorregulada pelo mercado. Para Dumont, a razão é diferente, o totalitarismo seria uma doença da sociedade moderna, que resulta da tentativa de subordinar à totalidade ao indivíduo. Indica-se aqui a leitura de Latouche (1984) para compreender com maior profundidade como os trabalhos de Polanyi e Dumont se relacionam.

e objetivamente submetidos à nossa ideologia, deveremos acessar outra para poder-nos olhar de maneira inovadora; (3) este olhar novo pode nos revelar certas características que não eram percebidas anteriormente e, para compreendermos a emergência destas características, deveremos nos direcionar à identificação de seu percurso histórico.

Os preparativos para uma viagem: Requisitos fundamentais para pensar o outro

Passemos agora a alguns esclarecimentos importantes que devem ser levados em conta quando buscamos compreender a visão que nos acompanhará durante toda a nossa jornada. Primeiramente devemos entender que este estudo se centra na compreensão da dinâmica das ideologias. A definição de ideologia para Dumont é clara e é acompanhada de seu exemplo contemporâneo: “dou o nome de ideologia a um sistema de ideias e valores que tem curso num dado meio social. Chamo de ideologia moderna ao sistema de ideias e valores característicos das sociedades modernas.” (Dumont, 1977:20).¹⁰³ Consequentemente, segundo Douglas (1992:46), as ideologias são formas perfeitamente rastreáveis, pois servem como guias para o comportamento:

“Se existe uma ideologia, nós podemos conhecê-la pelas realizações do povo que a sustenta. Toda ideologia, com efeito, condiciona o entendimento e orienta as intenções. Ela se estabiliza de seus próprios efeitos e exerce uma ação totalmente invisível sobre as pessoas que conforma a orientação.»

Assim, é importante esclarecer que as ideologias podem não corresponder ao comportamento social efetivo. Elas são o substrato do comportamento, mas podem não se relacionar de maneira direta à ação observada, já que esta depende de fatores que não estão apenas contidos nas ideias e valores compartilhados. Dumont (1966 :XXXII) esclarece este ponto: “A vida não se limita unicamente ao que a ideologia coloca em primeiro plano, mas cada uma de suas situações é condicionada, senão estruturada – num grau variável – com referência à ideologia global. » Nesse sentido, Stern (1984 :61) aponta que a ideologia deve ser entendida como um “conjunto hierarquizado de valores de uma sociedade : valores que não são justificadores da organização social, mas valores organizados dentro e pela ação

¹⁰³ Dumont (1977 :16) explica a relação entre ideologia e sociedade: “A ideologia em geral é suficientemente parecida ao que a antropologia americana chama de « cultura », por oposição à « sociedade », mas uma diferença importante existe. Com efeito, para entender o significado comparativo da ideologia, é essencial que se dê espaço aos traços sociais não ideológicos que, na concepção americana, estarão na « sociedade », logo fora da análise da « cultura ». »

social ; eles são entendidos tanto como relações conscientes quanto relações necessárias mais inexprimíveis. »

Dumont especifica que existe um conjunto de ideias e valores que é comum às sociedades ocidentais, o que poderia ser classificado de “ideologia moderna”. Nessa sociedade o valor fundamental compartilhado é a instituição do indivíduo, que seria seu princípio superior. Para os nossos valores, o indivíduo seria um ser “independente, autônomo e assim (essencialmente) não social,” (Dumont, 1977: 20).

A partir desta definição de indivíduo é que podemos compreender melhor a disjunção que explicitamos entre a instituição e ação. O indivíduo, valor fundamental da ideologia moderna, não sobrevive ao mais simples teste empírico. Ele entra em contradição imediata com o indivíduo real, que habita o mundo social. O indivíduo empírico é inseparável de seu meio social, pois, como Vibert (2004:190) assinala: “Os indivíduos não vivem no isolamento, nem na ignorância e ausência de outros. Eles estabelecem relações entre si.” A valorização do indivíduo da ideologia moderna entra em conflito com a própria forma pela qual a sociedade ocidental empiricamente se organiza. Se ele é ideologicamente um ser associal, no mundo ele não tem como sê-lo. Assim, ideologia ocidental, ao dar ênfase à ideia de indivíduo como uma figura associal, independente e autônoma, acaba por ignorar as relações que lhe são indissociáveis.

Apresentemos um exemplo desta incongruência moderna. O nominalismo, que Dumont (1983) chama de uma das faces do individualismo¹⁰⁴, confere realidade apenas aos indivíduos e não às relações, aos elementos e não aos conjuntos. Assim, em termos sociais esta perspectiva se torna problemática para entender o homem, pois, ela “só quer conhecer João, Pedro e Paulo, mas João, Pedro e Paulo só são homens em virtude das relações que existem entre eles” (Dumont, 1983:23).¹⁰⁵

A disjunção entre ideologia e realidade é explícita quando pensamos o indivíduo. Nesse sentido, devemos retornar às ideias introduzidas no final do capítulo anterior, pois, para Dumont é necessário separar o indivíduo empírico do moral. O indivíduo empírico é o homem como unidade existente, ou seja, é o indivíduo que tem voz, pensamento, vontade,

¹⁰⁴ Latouche (1984 :103) é explícito na definição de nominalismo : « *Se trata de um outro nome para designar o individualismo.* »

¹⁰⁵ Stern (1984 :60) aponta a raiz do problema: “*O que falta na visão individualista moderna, é a noção do todo social como o fato fundamental da vida social. A filosofia moderna é atravessada por esse problema constante: como explicar a ordem social se colocamos o indivíduo como a realidade primeira ?*» Thibaud (1984 :54) define de maneira certa : « *O individualismo é definitivamente uma utopia uma vez que nenhum homem é um ilha.* » (54).

um agente humano particular e forma indivisível da espécie humana, presente em todas as sociedades. Este indivíduo empírico “se encontra sempre sociabilizado segundo um conjunto de representações globais preeminentes que não delimitarão a natureza substancial de seus pensamentos e de seus atos, mais sim o sentido através do qual eles poderão se inscrever no mundo em que vivem » (Vibert, 2004: 31). Por outro lado, o indivíduo moral ocidental é a instituição encontrada apenas na conformação ideológica moderna, ou seja, é a ideia do indivíduo como ser *autônomo, independente, associal, e a-histórico*. É este homem emancipado que “é representado como sendo plenamente humano sob a figura do indivíduo e da abstração daquilo que ele pertence (família, etnia, religião, etc.). Assim, sociedade acaba por ser representada como o resultado da livre iniciativa destes indivíduos emancipados” (Descombes, 1984: 81).

O indivíduo como realidade, ou seja, o ser social, constituído por um nó de relações com a sociedade, é um indivíduo empírico. Porém, exatamente por esse fato, este indivíduo se distancia por completo daquele de nossa ideologia. O que interessa aqui, nos limites deste trabalho, é o estudo deste indivíduo ideológico e não o real.¹⁰⁶ O trabalho se alinha, portanto, ao indivíduo dos estudos de Dumont, ou seja, “o indivíduo como um ser culturalmente, economicamente, historicamente, politicamente, religiosamente, socialmente, e assim por diante “construído”. Para um antropólogo como Dumont, o “indivíduo” empírico pouco importa quando comparado com as “construções” acerca dele” (Strenski, 2008:54).

O objetivo central da nossa abordagem é a compreensão do indivíduo como uma instituição que, quando observada a partir de um ponto de vista externo, nos revela características intrigantes e passíveis de serem estudadas a partir de sua própria constituição histórica.

O indivíduo, como definido por Dumont, é uma instituição exclusiva da sociedade ocidental. Sociedades tradicionais como a indiana, chinesa, japonesa, não compartilham deste traço (Dumont, 1983: 21).¹⁰⁷ Segundo Dumont, o que caracteriza estas sociedades é

¹⁰⁶ Doravante apenas Indivíduo

¹⁰⁷ Barnard e Spencer (1997:300), enfatizando os registros etnográficos, retificam a ideia de que o indivíduo é um resultado exclusivo do desenvolvimento histórico-cultural do ocidente: ““O Africano,” por exemplo, é alguém que é consciente de si mesmo somente a partir de uma filiação a uma categoria geral: a raça, o povo, a família, a corporação. Os “Gahuku-Gama” da Nova Guiné não possuem o conceito de indivíduo, reconhecendo somente as relações entre posições socialmente definidas; se as pessoas são reconhecidas como diferentes, isto decorre simplesmente da combinação única de relações sociais que elas representam. Não há diferenciação a priori entre o indivíduo e o todo, o

uma organização social que pode ser definida como *holista*, já que “a maioria das sociedades valoriza, em primeiro lugar, a ordem, portanto, a conformidade de cada elemento ao seu papel no conjunto” (Dumont, 1983:14). Segundo Latouche (1984 :102), as sociedades holistas,

“reconhecem a primazia do todo (olon) com relação às partes. A sociedade holista, que é em si uma comunidade (geminschaft), e não uma sociedade (gesellschaft), constitui seus membros em uma relação de complementaridade. Cada um tem o seu lugar numa hierarquia que confere a cada um certo estatuto social. »

A sociedade holista e a individualista diferem por completo já que “[n]a concepção holista, as necessidades do homem, como tal, são ignoradas ou subordinadas, enquanto a concepção individualista, ao contrário, ignora ou subordina as necessidades da sociedade” (Dumont, 1983:14).

A sequência do trabalho finalmente se define com clareza em nosso horizonte. O indivíduo ocidental é uma invenção específica do ocidente e, para compreender emergência desta instituição deveremos partir de um ponto de vista externo e necessariamente holista.

Os preparativos para a nossa viagem estão prontos. Iremos à Índia de Dumont procurando enxergar como aquela sociedade se organiza e como é construída a noção de pessoa que habita aquele mundo. Será uma viagem objetiva, que buscará coletar os elementos teóricos que nos ajudarão, na sequência do trabalho, a entender o nosso indivíduo moderno a partir do processo histórico que o constituiu. Contudo, isso é outro capítulo, agora a Índia nos espera.

“eu” e a sociedade. Em resumo, podemos concluir que o registro etnográfico demonstra a especificidade do indivíduo no pensamento Ocidental; o conceito e seu significado moral e social está ausente em outros lugares.”

Cap. 4 - O Holismo Indiano: Hierarquia, Poder e Status

Pequena introdução acerca do problema do não deslocamento do pesquisador

Os estudos de Dumont são uma referência nas ciências sociais para a compreensão da dinâmica social indiana. Antes de Dumont, a visão que os cientistas sociais encerravam a respeito daquela sociedade se restringia a um problemático transporte de conceitos ocidentais para um mundo no qual estas visões se mostravam pouco reveladoras (Stern, 1984:57-58). Dumont (1966: 36-50) faz uma revisão destas diferentes ideias, as quais, invariavelmente, tinham na compreensão do caráter hierárquico daquela sociedade, o seu problema mais grave. De maneira sintética, os estudos consistiam basicamente numa redução do religioso ao não religioso e numa tendência a enfatizar as partes e ignorar o todo (tanto colocando a casta à frente da sociedade, quanto dando ênfase à divisão do trabalho em detrimento do conjunto de aspectos que compõe aquele mundo). Segundo Dumont (1966: 50), a maioria dos estudos empreendidos até então pecava pela “subestimação, a não consideração, a redução da *hierarquia* ou a incapacidade de compreendê-la.” Stern (1984) relata que parte das ideias que existiam acerca da sociedade indiana descreviam o sistema de castas como um sistema de poder e de opressão, com a hierarquia refletindo, reforçando e disfarçando este sistema. No seu conjunto, Stern assinala que as visões que existiam sobre a Índia “pareciam supor que os Indianos dispensavam uma parte desmedida de suas energias na ocultação de sua própria verdade. Muitas instituições, modos de comportamento e de pensamento pareciam, desta maneira, como bizarramente complicados, anacrônicos ou francamente absurdos. » (Stern, 1984:57).

Para Dumont, os estudiosos da sociedade indiana compartilhavam de um mesmo pecado original: projetavam suas concepções ocidentais para uma sociedade na qual estes conceitos não se mostravam úteis. À raiz desta incompatibilidade estava o fato de que o pensamento ocidental moderno se orientar por valores diretamente opostos aos da sociedade Indiana: o igualitarismo e o individualismo (Stern, 1984: 58).

Foi apenas com a ida a campo, primeiramente entre 1948 e 1950, em Pramalai Kallar e Tamilnadu, no sul da Índia, depois em 1955 e entre 1957 e 1958 em Gorakhpur, no norte deste país, que Dumont, pôde conviver e compreender como esta sociedade se organiza, afastando-se por completo daquelas ideias que habitavam a cabeça dos cientistas sociais de sua época. Consequentemente, Dumont teve que construir novos conceitos para sua empreitada, como Vibert assinala, “A Índia vai oferecer a Dumont essa experiência de deslocamento, obrigando-o a forjar ferramentas descritivas pouco valorizadas pela antropologia ocidental. » (Vibert, 2004:18).

Na sequência, e tendo sempre em mente os objetivos centrais deste trabalho, iremos analisar dois princípios fundamentais da organização social indiana. Primeiramente iremos verificar como esta sociedade se constitui de maneira *holista*, como este *holismo* se organizada por princípios *hierárquicos* e, principalmente, a maneira pela qual uma certa noção de pessoa se constitui nesta ordem. Em seguida analisaremos qual é o espaço reservado ao homem que não se conecta a este *holismo* tradicional, ou seja, iremos mostrar o papel da instituição do *renunciante* naquela sociedade.

O Holismo em perspectiva: Englobamento do contrário e complementaridade hierárquica

No item anterior introduziu-se o princípio *holista* como definidor do conjunto de relações de uma sociedade tradicional. Para além disso, identificou-se a Índia como sendo uma das sociedades que se estabeleceu sobre este tipo de relação. Nesse sentido, agora chega a hora de sermos mais específicos acerca do formato que o *holismo* se apresenta na sociedade indiana e sua dinâmica interna.

A referência ao todo, é a característica preeminente das sociedades tradicionais, porém, ela não nos explica quais são as instituições que dão sentido às suas relações internas. Assim, não basta apenas assinalar que a sociedade indiana é *holista*, mostrando como cada pessoa ocupa um lugar prescrito naquela sociedade. Devemos entender os caminhos pelos quais esta sociedade se organiza tendo como referência o conjunto. Nesse sentido, chega a hora de introduzirmos outro conceito fundamental: a *hierarquia*.

Existem dois sistemas que organizam a sociedade indiana, os quais se encontram intrinsecamente ligados: o *varna* e a *casta*. O *varna* é o princípio religioso classificatório geral do mundo indiano, pois é a partir do *varna* que as *castas* se formam e se modificam.

Nesse sentido, o *varna* exprime o caráter religioso mais profundo e generalizado da organização social, sendo que a *casta* refletiria esta divisão em termos regionais. A *casta* está diretamente associada às referências locais, como o trabalho desempenhado pela pessoa, a pureza das atividades desenvolvidas e, principalmente, os termos das relações sociais. Nesse sentido as *castas*, ao contrário do *varna*, são numerosas e variam em tipo e número, de região para região, sendo, exatamente por este fato, muito difíceis de serem analisadas.¹⁰⁸ Desta maneira, tratemos aqui primeiramente do princípio organizador do *varna*, pois este engloba idealmente as relações das *castas* e exprime de maneira clara o conceito de hierarquia, que queremos iluminar.

A teoria dos *varnas* corresponde à hierarquia das pessoas a partir do fundamento religioso central que comanda a sociedade indiana. Desta maneira não podemos falar de *varnas* sem antes fazermos uma breve descrição acerca dos valores que esta sociedade definiu como os objetivos da existência humana. O *Purusartha* é o conjunto destes valores que definem os objetivos da vida do homem e aquilo que socialmente se espera dele (Malamoud, 1982: 39). Estes valores estão compostos por três grupos associados e um quarto que inverte a relação destes três, uma regra (3+1).¹⁰⁹ Os valores do *Purusartha* se organizam em escala hierárquica indo do mais subjetivo até o mais objetivo, porém com uma inversão abrupta no seu valor superior (o quarto valor). Assim estes valores, do menos importante ao mais relevante, seriam: (1) o *kama*, ou seja, o prazer da vida em termos sensíveis, subjetivos, incluindo o prazer sexual, intelectual, familiar, a criatividade e a inspiração. Segundo Malamoud (1982:38), o *kama* é um valor estritamente pessoal, ele não possui referência social; (2) O *artha*, que possui um lado subjetivo e outro objetivo, pessoal e social, já que é ao mesmo tempo uma ação interessada, ou “o princípio da ação racional direcionada a fins egoístas” (Dumont, 1966: 365), mas ao mesmo tempo indica fins objetivos para esta disposição, que seriam a riqueza e o poder, os quais devem ser possuídos exatamente porque são exteriores ao indivíduo e é por isso que ele é um valor tanto pessoal quanto social; (3) o *dharma*, o mais objetivo e social dos valores, é a ordem

¹⁰⁸ Dambuyant (1984: 36) diz que Dumont foi muito cuidadoso para não confundir *varna* com *castas*. Segundo a autora é difícil identificar as castas, existem milhares, porém, o maior problema não seria o seu volume, mas o fato de que “a *casta* não existe em si mesma, ela é uma ordenação que se estabelece através das relações com o conjunto das outras castas.”

¹⁰⁹ Malamoud (1982:37) assinala que este tipo de organização, onde um quarto elemento transcende um grupo de três é comum na lógica indiana. Assim o autor denomina esta organização como “3+1”, buscando enfatizar que “o quarto elemento completa, equivale e transcende os primeiros três ao mesmo tempo em que expressa a sua essência”. Quando a referência são os três primeiros valores, estaremos falando do *trivarga*.

universal, o sistema de normas e regras que devem ser “cumpridas por indivíduos e grupos, de acordo com os seus estatutos” (Malamoud, 1982: 38); (4) e finalmente temos o *moksa*, o valor +1, que se opõe à tendência dos outros três, e que nos leva novamente a um princípio subjetivo e pessoal, representando a liberação completa da alma (*atman*)¹¹⁰ da sequência de reencarnações as quais os indivíduos estão sujeitos (*samsara*)¹¹¹, assim “*moksa* nos faz retornar à questão, e mesmo à interioridade pura, já que este bem que é perseguido por aquele que se devota à libertação se conjuga com o *atman*, o Eu.” (Malamoud, 1982:38).

Esta escala de valores é reveladora, pois mostra como, em termos das finalidades da vida, os valores apenas possuem sentido se referidos ao todo. Se analisarmos os componentes do *trivarga*, ou seja, o conjunto formado pelo *kama*, *artha* e *dharma*, veremos que eles só tem sentido se referidos ao todo, eles são necessários como forma de organizar o todo imanente, pois ordenam a ação humana no mundo. Nesse sentido vemos que a hierarquia vai se formando dos valores mais pessoais e subjetivos do *kama* em direção aos valores mais objetivos e sociais, que possuem seu limite no *dharma*, topo da hierarquia do *trivarga*. Por outro lado, o *moksa* é ao mesmo tempo, o máximo da hierarquia do *Purusartha*, mas também, de certa forma, a emergência do valor do homem como um ser voltado para si mesmo, agora sob uma forma transcendente, ligado à sua alma, que é superior a toda a hierarquia que organiza o mundo.

A lógica hierárquica não se expressa somente em relação aos valores do *Purusartha*. Os *varnas* (cores) classificam as pessoas em quatro categorias distintas que determinam um conjunto de permissões e deveres destas na sociedade. Segundo Dumont, apesar de ser antiga, “esta classificação vai permanecer idêntica na sua forma através de toda literatura e até nossos dias, apesar de, naturalmente, haverem ocorrido deslizamentos e modificações no conteúdo das categorias » (Dumont, 1966: 95). Os *varnas* ordenam as pessoas fazendo referência às partes de Brahma que cada grupo se associa. Nesse sentido, correspondendo à cabeça de Brahma, encontramos a classe dos *Brâmanes*; na sequência correspondendo aos braços de Brahma encontramos os *Kshatryias*; após estes, ligados às pernas de Brahma,

¹¹⁰ Johnson (2009) assinala que *atman* pode ser utilizado como um pronome reflexivo ou como um nome que se refere ao “eu”, traduzido nesse sentido como alma. O autor explica que “a compreensão do *atman* como a essência eterna e imutável da pessoa se desenvolve de uma preocupação crescente na literatura Bramânica em estabelecer a natureza do “real” (o que não é sujeito à morte ou à mudança), e a sua distinção com o “irreal” (o que é sujeito à morte e mudança).” (Johnson, 2009:37).

¹¹¹ Johnson (2009:286) define *samsara* como: “O ciclo potencialmente sem fim de sofrimento e renascimento ao qual o indivíduo corporificado está sujeito, ao menos que ele atinja o *moksa*. Por conseguinte, ele também se refere ao mundo em sua experiência comum.”

estão os *Vaishyas*; e, associados aos pés de Brahma teríamos os *Shudras*. Para além destas quatro classes existe, outra classe que não faz parte do corpo de Brahma, formada pelos *Intocáveis* (intouchables).

A teoria dos *varnas* atribui funções diferentes a cada um de seus grupos. Os *Brâmanes*, os quais são os únicos que possuem função sacerdotal, tem o privilégio de ensinar, além de poderem realizar sacrifícios e receber a dádiva, tendo ainda a função de “proteger todas as criaturas”. Em oposição aos *Brâmanes* estão os *Kshatryias*, que são os membros da classe dos reis, estes tem poder temporal, mas nenhum poder religioso, porém, assim como os *Brâmanes*, também são responsáveis por “proteger todas as criaturas”; em oposição aos *Brâmanes* e aos *Kshatryias* estão os *Vaishyas*, que são os agricultores, comerciantes e usurários. Este grupo é responsável por fornecer o sacrifício aos *Brâmanes* e por “proteger somente os animais”; por último estão os *Shudras*, que se opõem aos outros três grupos pelo fato de não serem “duas vezes nascido”, seriam servidores “não livres”, ou seja, “por oposição ao duas vezes nascido, sua única tarefa é obedecer ou servir, não devendo desejar” (Dumont, 1966:96). Fora do varna ainda se encontram os *Intocáveis*, os quais são relegados às atividades mais impuras, como tratar do couro.

Purusartha e *varnas* possuem uma correspondência, porém existem diferentes opiniões acerca das vias pelas quais esta associação se estabelece. Segundo Strenski (2008:62) os *Shudras* (*laboring varna*) representariam o trabalho físico que sustentaria a agricultura e o comércio e não estariam ligados a nenhum *varna*. Os *Vaishyas* (*wealth producing varna*) representariam o valor do *kama*, ou seja, da busca pelas sensações da vida mundana, como o prazer, carreira, família. Os *Kshatryias* (*warrior varna*) representariam o valor do *artha*, que corresponde à execução do poder ou governo. Por último, os sacerdotes ou *Brâmanes*, defenderiam o valor do *dharma*, entendido como a lei, tradição, moralidade e princípios divinos. Segundo, Malamoud (1982: apêndice), porém, esta associação é problemática, pois, assim como os *Brâmanes* representariam o *dharma*, os *Kshatryias*, além de se especializarem no *artha*, também se colocam como defensores do *dharma*, são eles que podem usar a força para interromper e punir qualquer transgressão ao *dharma*. Para além disso, o *kama*, estaria disseminado por toda a sociedade, ele não seria uma especialidade dos *Vaishyas*. Assim, ao contrário de Strenski (2008), Malamoud (1982:50) conclui: “Não é possível estabelecer uma correspondência direta entre as três funções Indo-

Europeias e as atividades específicas dos três primeiros varnas; nem é possível fazer uma correspondência termo a termo entre as três funções e o trivarga.”

Deixemos um pouco as definições das quais dependem os *varnas* e o *Purusartha* e suas possíveis interconexões de lado. É importante definir o nosso objeto mas não podemos perder de vista o nosso alvo. Assim, deve-se chamar a atenção àquilo que nos interessa, ou seja, à ideia de que todas estas classificações apenas fazem sentido se organizadas com referência à totalidade daquela sociedade. Nesse sentido, deve ficar claro que cada uma destas categorias, tanto de valores como de *varnas*, não é independente das outras como conjunto, elas só têm sentido e existência a partir da referência às outras. Strenski (2008:62) assinala para a interdependência dos *varnas*, mostrando os efeitos devastadores para o conjunto se alguma de suas funções não é realizada de acordo com aquilo que estaria prescrito:

“[S]e uma função ou varna falhar em preencher seu papel, todo o edifício social estará ameaçado. Se o Kshatryia falhar em proteger o real, nenhuma riqueza será produzida; se a riqueza e o poder não forem exercidos de acordo, certas regras de confiança do dharma irão colapsar, e com elas a totalidade social; Sem o trabalho físico do Shudra para dar base material e mais-valia ao todo, nenhuma vida comercial liderada pelo Vaishya aconteceria. Se os Brâmanes falhassem em preservar as regras e tradições pelas quais as relações sociais são governadas, ou se eles perdessem o respeito dos outros varnas, a lei e a ordem seriam prejudicadas.”

O que a descrição acima nos revela é a *prática* da dinâmica hierárquica na sociedade indiana. Se nos concentrarmos nos *varnas*, veremos que a hierarquia não apenas separa funções, mas as organizam uma em relação à outra, opondo conjuntos e constantemente mantendo a referência ao todo. Esse é o ponto mais importante da ideia de hierarquia de Dumont (1966). As evidências são claras: os *Shudras* se opõem ao conjunto das outras três classes do varna (ele não nasceu duas vezes), os *Vaishyas* se opõem ao par *Kshatryia-Brâmanes* (ele não cuida dos seres vivos) e os *Kshatryias*, que se diferenciam dos Brâmanes, por não ter poder espiritual. Estas oposições vão criando grupos cada vez maiores quando vamos descendo na hierarquia, mas por outro lado só possuem sentido se o grupo inteiro for mantido como referência. É para descrever este fenômeno hierárquico que Dumont desenvolve a ideia de “englobamento do contrário”. Dumont (1966:397) opõe o conceito de « englobamento do contrário » às diversas ideias acerca do significado de hierarquia que pululam o pensamento ocidental: “Eu acredito que a hierarquia não é essencialmente uma cadeia de comandos sobrepostos, ou mesmo de seres de dignidade

decrecente, nem uma árvore taxonômica, mais uma relação que podemos chamar sucintamente de englobamento do contrário.” Nesse sentido, Dumont entende que a hierarquia consiste na combinação de duas proposições de níveis diferentes, por isso ela é intrinsecamente bidimensional e também por isso ela compreende que os elementos podem formar conjuntos que vão se igualando e se opondo à unidade, assim “a complementariedade ou a contradição estaria contida numa unidade de ordem superior” (Dumont, 1966:400). Nesta visão, o elemento aparece, ao mesmo tempo, fazendo parte do todo e se opondo ao todo. Douglas (1992 :47) acompanha Dumont em sua definição: “A hierarquia é, essencialmente, a ideia de um conjunto que representa um sistema de regras onde o mais baixo nível se refere ao mais alto, como a parte ao todo. O nível mais alto incorpora todo o resto. »

A hierarquia, compreendida como “englobamento do contrário” se funda no princípio dual que compreende dois níveis desiguais, porém integrados ao todo. O que é revelador aqui é que a unidade ao mesmo tempo se opõe e está contida no todo. A compreensão deste sistema fica clara quando analisamos a maneira pela qual os *varnas* vão se integrando: oposições que vão se englobando quando referidas a um nível superior e o conjunto fazendo parte de um todo, como Vibert (2004:21) assinala: “a civilização indiana é entendida como um universo puramente estrutural: é o todo que comanda as partes, e esse todo é concebido, rigorosamente, como fundado sobre uma oposição.”

Este conjunto de oposições tem como referência o todo e organizam a sociedade indiana em seus diversos aspectos. É importante chamarmos à atenção, nesse sentido, para a distância ideológica que esta forma de organização social demarca quando referida aos fundamentos da sociedade ocidental. Talvez o contraste mais importante seja não só a contraposição à autonomia e independência dos indivíduos, afirmação enfática do pensamento moderno e insignificante na lógica indiana, mas, principalmente a falta de separação entre os campos de interação social na Índia, os quais o ocidente enxerga como independentes.

O ocidente moderno separa a religião, a política e economia, como se fossem esferas independentes da existência humana. Porém, como podemos ver através da descrição dos *varnas*, estes campos não são separados desta maneira na sociedade indiana. A religião permeia todas as esferas, aliás, ela organiza toda a sociedade distribuindo tarefas.

O todo é religioso e todos estão subordinados ao sentido que ele dá às relações. Nesse aspecto, é inescapável que avancemos na compreensão do aspecto religioso, o que exige que entendamos o papel da oposição puro-impuro como parâmetro religioso principal para a definição do status dentro daquela sociedade.

Como foi dito no início deste item, para compreender de maneira clara como a segmentação hierárquica se estrutura na Índia, o caminho mais fácil é estudar os *varnas*, pois existem inúmeras *castas* e estas apresentariam várias diferenças regionais que complicam a análise quando temos por objetivo uma visão mais ampla da ordem social. Porém, agora devemos enfrentá-las, uma vez que, se quisermos compreender como a oposição puro-impuro determina um parâmetro organizador daquela sociedade, não há nada melhor do que analisar o sistema de *castas*, já que é a própria oposição puro-impuro que alimenta esta segmentação.¹¹²

Ao contrário dos *varnas*, que está disseminado por toda a sociedade, cada sistema de *castas* é limitado a uma área geográfica determinada, ou seja, o status de um grupo pode não ser o mesmo em todas as regiões. Existe um número elevado de *castas* e é o pertencimento a uma delas que determinará diversos fatores da vida de uma pessoa, pois, “vista de dentro, a categoria correspondente a um desses nomes se subdivide ao menos uma vez e comumente várias vezes, e é no interior de apenas uma destas subdivisões que, por exemplo, alguém pode se casar” (Dumont, 1966:52). Dumont entende que o princípio religioso do puro-impuro organiza o status no sistema de *castas* e, por consequência, as pessoas naquela sociedade. Assim, apesar de existirem um número gigantesco de *castas* e sub-*castas*, o princípio formal que as organiza seria um só.¹¹³

Partamos, portanto, para duas comparações reveladoras acerca de como o status é determinado pelo parâmetro religioso do puro e impuro. Os exemplos mostram como o status não só divide os grupos sociais, mas também os mantém em relação de dependência hierárquica, uma relação “englobante-englobado”. Primeiro veremos como as atividades das *castas* mais impuras, longe de se apresentarem como irrelevantes e desnecessárias para o todo, acabam por se estabelecer com imprescindíveis para a reprodução da ordem social

¹¹² Como Barnett, Fruzzetti e Ostor (1976:629) indicam: « *A característica incontestável da sociedade de castas na Índia está contida no princípio de pureza e poluição, a base para a definição do status.* » Dambuyant (1984 :36-37) explica que este princípio “*é onipresente e operante em toda a vida indiana. Preservar a pureza, evitar a contaminação em todos os contatos e ocupações, tal é a linha de conduta do brâmane, e [...] do conjunto da sociedade.* »

¹¹³ Dumont (1966: 67) faz uma ressalva: “*Nós não alegamos que a oposição fundamental [puro versus impuro] seja a causa de todas as distinções de casta, nós alegamos que ela é a sua forma.* »

indiana. Posteriormente iremos ver como a definição do status pela dicotomia puro-impuro nos ajuda a compreender a complementaridade da relação entre as castas mais altas, ligadas aos *Brâmanes* e aos *Kshatryias*.

Dumont (1966) nos explica que existem dois tipos de impureza na Índia, a temporária e a permanente. A impureza temporária, como o próprio nome diz, deriva de algum acontecimento transitório na vida da pessoa e pode ser revertida a partir de certos procedimentos. Assim, em caso de morte de algum parente, nascimento, menstruação, existe a necessidade de banhos, uma reclusão temporária e interdições de contatos.¹¹⁴ Este tipo de impureza, após a realização de certas obrigações, é extinta.

Porém, também existem castas com impureza permanente, que corresponderiam aos *Intocáveis*. Estas castas possuem uma impureza perpétua e possuem um papel fundamental no auxílio das castas sujeitas à impureza temporária, ajudando-as a reverter seu estado. Nesse sentido, Dumont (1966:71) dá o exemplo das castas do “barbeiro” e do “branqueador” no sul da Índia e as atividades que eles desempenham nesse contexto:

“no sul do país o barbeiro é o sacerdote funerário e, assim, encarregado da impureza ; no momento do nascimento e das menstruações o branqueador, em toda a Índia, exceto no país Marathe, se encarrega de lavar a roupa contaminada. Nestes casos, o branqueador e o barbeiro são especialistas da impureza e se encontram assim de maneira permanente, num estado assemelhado ao que atravessam provisoriamente as pessoas que eles servem e que saem deste estado graças, entre outros, a um banho finalizador » (71).

Como todas as outras, as castas mais impuras exercem atividades que estão prescritas. Deve-se notar que, apesar de se dedicarem a trabalhos degradantes dentro daquele contexto social, o trabalho destas castas é de fundamental importância para a manutenção da ordem daquela sociedade. Talvez o exemplo mais marcante da importância da atividade dos *Intocáveis* esteja na relação que aquela sociedade tem com a vaca. Como se sabe, a vaca é um objeto de veneração na Índia uma vez que este animal fornece produtos purificadores poderosos como a urina e o esterco. Na lógica indiana, a morte de uma vaca é similar à morte de um *Brâmane*, sendo que os *Intocáveis* seriam os únicos que podem trabalhar o animal morto e utilizar o couro, como o exemplo de Dumont (1966:78) acerca das orquestras populares: “Os Intocáveis são encarregados de evacuar e esquarterar os animais mortos, de tratar e de trabalhar as peles [...] a pele dos tambores é entendida

¹¹⁴ Dumont (1966 :73) especifica : « O nascimento não afeta por muito tempo a mãe e o recém-nascido. A morte atinge coletivamente os parentes e é um fato social e não material, uma vez que a impureza não afeta exclusivamente as pessoas da casa da pessoa que morreu, mas os parentes do morto onde quer que estes estejam. »

como impura e os Intocáveis possuem, por razões desse gênero, o monopólio sobre as orquestras dos vilarejos.”¹¹⁵

Como o exemplo destaca, *casta* e a profissão estão totalmente ligados. A divisão do trabalho segue o princípio religioso do puro/impuro, sendo que a casta determina a alocação dos trabalhadores em certas profissões (Dumont, 1966: 123). Aqui vale lembrar que esta divisão do trabalho só pode acontecer, assim como na organização dos *varnas* e no *Purusartha*, se houver uma referência ao todo, algo que se opõe completamente às relações de mercado na sociedade ocidental. Dumont (1966:122) é explícito em marcar a diferença com o ocidente:

“O sistema de castas compreende uma especialização e uma interdependência entre os grupos que o constituem. A especialização comporta uma separação entre os grupos, mas ela é orientada na direção das necessidades do todo. Nesta relação ao todo, sobre a qual se deve insistir, se dá a divisão hierárquica do trabalho. Ela se distingue notadamente da forma econômica moderna, que é orientada na direção do lucro individual e abandona ao mercado a regulação do todo, ao menos em princípio. »

Nesse sentido vale assinalar que a *casta* determina também o acesso à terra. Possuir o solo é ao mesmo tempo ter acesso a um meio de subsistência (poder econômico) e estar subordinado a uma unidade territorial (poder político). As castas dependentes (que não tem terra) conseguem acesso ao solo através de suas relações pessoais com as castas dominantes (que possuem terra). A partir deste uso do solo a riqueza é dividida de acordo com a ordem hierárquica estabelecida naquela sociedade, assim, “nós vemos o agricultor medir sucessivamente a parte do Rei, que possui o direito eminente sobre a terra, seguido da parte do Brâmane, que serve como sacerdote doméstico, a parte do barbeiro e assim por diante, até o trabalhador intocável. » (Dumont, 1966 :138). Aqui, como vemos, não encontramos o mercado. A maior parte das relações tem caráter pessoal e a produção está voltada para uma satisfação de parcelas prescritas hierarquicamente.

É uma ordem religiosa que organiza a distribuição da riqueza naquela sociedade, porém, vale notar que isso não significa, em hipótese alguma, uma distribuição igualitária. A distribuição é fortemente desigual, e isto não nos deve espantar uma vez que ela se funda

¹¹⁵ Dumont mostra como estas castas do couro se distribuem geograficamente apresentando diversos nomes: “Não é por acaso que na planície do Ganges a casta dos Intocáveis, de longe, a mais numerosa, constituindo a maior parte da mão de obra agrícola é a dos Camar, ou povo do couro, enquanto que no país Tammoul a casta intocável típica é a paRaiyar. » (Dumont, 1966 :78). Vale assinalar que desta última casta que provém o termo *pária*.

no princípio da hierarquia¹¹⁶ : “As necessidades de uns e dos outros são concebidas como diferentes em função da casta, da hierarquia, contudo este fato não deve obscurecer a sua orientação em direção ao conjunto do «sistema ». » (Dumont, 1966: 138). Como vemos, a referência constante destas relações é a coletividade hierárquica.¹¹⁷

Devemos ressaltar que para compreender esta sociedade não podemos aplicar a ideia de que existe uma interferência da religião em outros campos que não seriam de sua alçada. A religião aqui possui um caráter mais profundo, pois ela não é um domínio autônomo. A religião é o que organiza tudo e o que mantém conectados todos os grupos. A interdependência não poderia ser concebida ali a não ser por meio destes valores religiosos: “é a dedução da interdependência a partir da religião” (Dumont, 1966: 142).

Delacampagne (1981:27) é sintético e objetivo em sua definição das relações hierárquicas no sistema de castas:

“As castas devem ser pensadas a partir de seu pertencimento comum a um sistema. Este último, nós sabemos, está fundado sobre uma bipolaridade essencialmente cultural, a oposição religiosa do puro e do impuro. Esta oposição, definida por um certo número de regras acerca do casamento, da alimentação, das relações de contato, definem por sua vez a hierarquização interna da comunidade, isto é, a constituição de grupos e subgrupos ordenados uns em relação aos outros.»

As *castas* na sociedade indiana são ordenadas hierarquicamente em relação ao *status*, governada pelo princípio religioso da pureza e impureza. Contudo, e isto é muito importante para nós, a constituição do *status* não está diretamente associada ao poder. Existe uma separação entre os dois, poder e *status* não são a mesma coisa, apesar de manterem uma relação direta.

Para verificar a dissociação entre poder e *status* é necessário que nos detenhamos na dinâmica entre os dois *varnas* mais importantes: os *Brâmanes* e os *Kshatryias*. Como Descombes (1984 :79) chama a atenção, a hierarquia não é uma escala de poder, “é uma gradação ou uma ordem que não pode ser definida, como o nome indica, sem uma referência ao sagrado, ou seja, a uma oposição religiosa (puro/impuro).» Os *Brâmanes*,

¹¹⁶ Como Béteille (1979 :529) ressalta, a desigualdade aparece tanto na sociedade indiana quanto na ocidental e isto não nos deve tirar a atenção acerca do contraste que deve ser feito : «O contraste, eu devo repetir, não é dirigido ao mero fato da desigualdade na distribuição deste ou daquele recurso ; tal desigualdade é conhecida nos dois tipos de sociedade. É antes um contraste entre sociedades nos termos de seus princípios organizacionais, suas linhas básicas, ou as estruturas fundamentais subjacentes às suas culturas .»

¹¹⁷ Dumont (1966 :141) compara com a lógica econômica ocidental: “O fenômeno econômico supõe um sujeito individual, e aqui, ao contrário, é o todo – se quisermos a « comunidade do vilarejo » enquanto que inserida dentro de uma ordem necessária -, que é visado. »

como os mais puros da hierarquia, possuem automaticamente o maior status, porém, não são os que possuem maior poder em termos político ou econômico. Os *Kshatryias*, nesse sentido, são inferiores aos *Brâmanes* em termos de status, contudo eles possuem mais poder econômico e político.

A pureza do *Brâmane* não pode ser contaminada pelo mundo, ele não pode participar do poder terreno uma vez que isso colocaria em risco a sua própria autoridade e status. Por outro lado o *Kshatryia* deve se subordinar ao *Brâmane*, pois, é a partir da relação ao todo, no qual o Brâmane é o ápice do status, que o *Kshatryia* legitima o seu poder temporal. Assim, como Dumont (1966) destaca, teríamos uma relação complementar que advém da combinação entre status e poder. Na tradição do *dharma* e do direito, o Rei (que é um *Kshatryia*) tende a aparecer como um instrumento quase providencial, que efetua a ligação entre o mundo teórico do *dharma* e o mundo real da terra. A citação de Dumont (1966) mostra bem a diferença e complementariedade necessária entre as *castas* que estão ligadas a estes *varnas*: “Graças ao rei, e ao rei como juiz supremo em particular, como evidência da união entre a sabedoria bramânica representada pelos seus conselheiros e o mundo empírico dos homens tal como é, o *dharma* reina do alto se ter que, o que lhe seria fatal, governar. » (Dumont,1966 :107).

A única maneira do *dharma* governar sem se contaminar pela impureza do mundo é através do *Kshatryia*. O *Brâmane* e o *Kshatryia* se complementam, pois, são a única possibilidade de união entre status e poder que não desintegra o sentido global daquela sociedade. É da união dos dois primeiros *varnas* que o Rei pode participar da dignidade absoluta como servidor e o Brâmane pode permanecer puro, evitando a contaminação do mundo.

Dambuyant (1984:37) é claro em mostrar como status e poder estão desconectados na lógica indiana: “O status é essencialmente religioso e hierárquico, o sistema de castas é um estatuto. Impermeável aos riscos políticos, a casta é, e se sente, participando de outra ordem. O poder, ou seja, o domínio econômico-político, é da ordem do fato.” Para Dumont (1966) esta disjunção indiana revela o caráter único daquela sociedade, pois, segundo o autor, não encontramos hoje, em nenhuma outra cultura do mundo, a “des-divinação” de um Rei através de uma separação clara entre religioso e profano, valor e fato, status e poder.

Assim, a sociedade holista indiana é concebida sobre uma forma de interdependência global, não entre indivíduos, mas entre subgrupos complementares, hierarquizados segundo a referência ao todo através do princípio religioso do puro-impuro, incluindo aí a possibilidade de valorização controlada e contextualizada dos pertencentes de um *status* inferior, como no caso dos *Kshatryia* e desvalorização (na terra) dos pertencentes a um *status* superior, como no caso dos Brâmanes.

A partir desta incursão nos mecanismos que organizam o *holismo* indiano, estamos pronto para darmos um segundo passo para dentro daquela sociedade. É o momento de compreendermos como se estabelece naquele mundo, uma ideia de homem que não tem como referência o todo social. Buscaremos compreender como aquela sociedade pôde comportar exatamente a antítese de seu homem da casta, ou seja, o renunciante.

O Renunciante e a Antítese Indiana

A categoria de pessoa que habita o mundo holista indiano é denominada por Dumont (1983) de “indivíduo-dentro-do-mundo”. Este termo serve para assinalar o caráter dependente e submisso do homem indiano frente ao *holismo* e hierarquia social¹¹⁸. Porém, para além deste tipo de homem, existe a possibilidade, naquela sociedade, da emergência de certa conformação de pessoa que não se constitui ideologicamente como puramente social e dependente das relações com o todo, ou seja, existiria a possibilidade de surgir uma forma de indivíduo desconectado por completo da ordem imprimida pela lógica hierárquica.

A sociedade indiana permite o aparecimento de uma categoria de pessoa que se estabelece de forma independente e autônoma, uma forma de indivíduo que se separa por completo das relações sociais de seu grupo. Falamos aqui, portanto, nos termos de Dumont (1983), da emergência de um “indivíduo-fora-do-mundo”, antítese completa da noção de pessoa que habita o mundo social indiano.

Este “indivíduo-fora-do-mundo”, que também pode receber o nome de renunciante ou *samnyasi*, possui certas características que o colocam em oposição radical ao “indivíduo-dentro-do-mundo” e a toda a lógica social indiana. Ao contrapor-se ao “indivíduo-dentro-do-mundo” o renunciante se opõe a toda organização que hierarquiza os

¹¹⁸ Este indivíduo, imerso nas relações do holismo indiano, ainda pode ser denominado de *grhastha* ou householder (nos textos em língua inglesa).

homens da casta, como Strenski (2008:56) assinala: “a proeminência do renunciante do mundo consistia em contradizer o espírito e a lógica da casta, e conseqüentemente, da hierarquia.”

O “indivíduo-fora-do-mundo”, como uma categoria oposta ao “indivíduo-dentro-do-mundo”, acaba por negar ideologicamente a própria existência social daquele meio, ou seja, como renunciante, ele abandona de fato aquele conjunto de relações sociais holistas e hierarquizadas. O “indivíduo-fora-do-mundo,” para existir como tal, deve possuir certas características pessoais que não tem função alguma dentro da lógica hierárquica dos “indivíduos-dentro-do-mundo” e por este fato ele deve se abster de “viver” naquela sociedade. A emergência de um tipo de indivíduo oposto àquele social e hierárquico, para além de exigir a negação daquela sociedade como um todo, exige ainda que este novo indivíduo se constitua como ser suficiente em si mesmo, um ser plenamente *a-histórico*, *associal*, *independente* e *autônomo*, ao contrário daquele que habita o mundo.

O renunciante é o resultado da lógica religiosa. Ele se afasta do mundo pois o conjunto de crenças a qual a sociedade está ligada exige tal afastamento. A renúncia tem um significado religioso profundo, pois é o único caminho que permite que se transcenda a ordem no mundo e se alcance a salvação. Lembremo-nos aqui dos valores (*Purusartha*) que comandam sociedade indiana: o *kama*, o *artha*, o *dharma* e o *moksa*. Recordemos que este último, um valor +1, se posiciona como antítese dos outros três. O *moksa*, é a libertação da alma (*atman*) do ciclo de reencarnações (*samsara*), ele é a salvação final. Os outros valores (*trivarga*) estão completamente ligados à vida social e, por serem valores inferiores ao *moksa*, podem e devem ser relativizados em virtude da importância da libertação. É exatamente esta separação religiosa entre os valores, o 3+1, que alimenta a ruptura acessada pelo renunciante.

A libertação imediata estaria disponível somente àquele que conseguisse relativizar a ordem do mundo e dedicar-se por completo à sua própria salvação. Aqui reside o ponto fundamental da renúncia, ela é uma exigência religiosa de quem busca o *moksa*. É através da renúncia que o mundo passa a ser relativizado em função de um valor superior. Assim, a tendência à ultramundandade não é algo que flutua somente no espírito das pessoas do mundo, aqui “ela está presente, encarnada, na pessoa emancipada do renunciante, do

samnyasi, com seu recipiente de esmolos, seu bastão e sua vestimenta laranja” (Dumont, 1966: 335).

Nesse sentido, Dumont (1983:38) ressalta que “o distanciamento em face ao mundo social é a condição do desenvolvimento espiritual individual. A relativização da vida no mundo resulta imediatamente da renúncia ao mundo.” Seria somente através do distanciamento do mundo e da adoção de uma “disciplina da salvação” que o renunciante poderia alcançar o *moksa*, uma tarefa puramente individual. Este processo inverte a lógica social do hinduísmo, como apontado por Renaut (1998:70): “Para aquele que se torna *samnyasi*, o hinduísmo já não é uma religião da renúncia a si próprio (como indivíduo) e da dissolução da ordem do mundo – é, pelo contrário, ao mundo que o renunciante renuncia, para consagrar-se à sua própria libertação.”

A busca pela salvação necessita de um novo tipo de homem, um homem que tenha por objetivo somente a sua própria consagração, ou seja, não mais um homem social, mas um indivíduo de fato.

O renunciante não nega a religião, mas relativiza os valores que ordenam os “indivíduos-dentro-do-mundo”, pois é neste conjunto hierarquizado de valores (*Purusartha*) que encontramos a transcendência do valor superior (*moksa*) sobre os outros. Assim, se o valor objetivado for a salvação, todos os outros deveriam ser relativizados em função do valor último. Por outro lado, estes valores inferiores são exatamente aqueles que organizam a sociedade. Desta maneira, o resultado seria um só: para alcançar o valor último da existência humana deve-se relativizar a própria existência social através da instituição da renúncia.

Em termos sociais, a renúncia tem origens definidas, Dumont (1975:167) mostra os caminhos que abriram espaço para a emergência deste novo homem:

“Se inicia quando pessoas de berço nobre, questionando os rituais dos sacerdotes e os valores, vão para o deserto buscar a verdade final. Assim, enquanto a sociedade, sob a preeminência dos sacerdotes, se unifica em uma ordem social ritualística, uma instituição surge através de um homem (em princípio, um homem de berço nobre) que abandona o mundo social e seus deveres, morrendo cerimonialmente e dedicando-se somente a si mesmo e à sua libertação dos fardos da condição humana”¹¹⁹

¹¹⁹ Béteille (1979:534) assinala que o renunciante é um fenômeno antigo na história religiosa da Índia: “O fardo da casta, com suas gradações opressivas, gerou sua própria antítese no plano ideológico, e a questão da igualdade foi sendo insistentemente levantada numa sucessão de movimentos desde o início dos registros históricos.” Como Dumont (1975:163) ressalta, os primeiros renunciantes que se tem notícia eram *Kshatryias* e *Brâmanes*, “que iam para vastidão do

É importante notar que o renunciante não questiona e nem busca reformar a ordem social, ele a relativiza em função da sua própria libertação pessoal.¹²⁰ Nesse sentido, ele é um ser superior, ele renuncia ao mundo para concentrar-se naquilo que a ordem religiosa daquela sociedade concebeu como o valor superior, a libertação e a salvação. Esta é uma jornada individual que exigiu o afastamento da sociedade como um requisito fundamental, já que “ele é [...] ninguém, uma vez que ser “alguém” é ser alguém *em relação* com os outros. O samnyasi cortou suas relações sociais” (Strenski, 2008:60). Vibert (2004:43) ratifica esta ideia, dizendo que o renunciante não se constitui, ideologicamente, através de um papel social definido:

“O renunciante que « abandona o mundo » não conserva menos relações com a sociedade que o seu entorno : Ele vive de esmolas e prega « no » mundo. Mas ao fazê-lo, ele renuncia ao papel social atribuído a todo ser humano pela ordem global (como membro de uma casta, de uma linhagem) para assumir uma posição ao mesmo tempo universal e pessoal na busca da salvação individual.»

A renúncia exige uma mudança radical na noção de pessoa. Ao optar pela renúncia o indivíduo opta também pela morte social. Ele perde todas as qualidades de homem social, ou seja, ele não é mais filho, irmão, pai, ele não possui mais relações de sangue. Ele transcende todas as suas obrigações sociais e não tem mais família.¹²¹ Como a renúncia está ligada a um objetivo religioso maior, o abandono de seu mundo social é entendido como um chamado mais alto, que não pode ser julgado pela moral do dia-a-dia. O *samnyasi* não tem mais casta e *varna*, pois, é exatamente a este mundo governando pela lógica dos *varnas* e castas que o renunciante se abstém. É somente através da renúncia à sociedade holista que o “indivíduo-fora-do-mundo” acaba por adquirir um caráter novo, *independente* e *autônomo*, podendo dedicar-se por completo a sua salvação.

Apesar do “indivíduo-dentro-do-mundo” e o “indivíduo-fora-do-mundo” manterem uma relação constante um com o outro, este último, obviamente, transcende o primeiro, pois,

“O renunciante e seu modo de vida engloba e é superior ao do homem da casta e à vida comum da casta Indiana. Nos termos dos valores tradicionais Indianos,

deserto para refletir, e por isso devem ser entendidos como os protótipos dos futuros renunciantes.” Recomenda-se as páginas 236-237 de Dumont (1966) para uma explicação mais aprofundada acerca da origem da instituição da renúncia.

¹²⁰Nesse sentido Dumont (1975:163) é enfático em afirmar que o renunciante não tem por interesse transformar o mundo: *“A atitude destes homens, os renunciantes, em relação à vida social é notável; eles não eram revolucionários ou reformadores, mas assumiam uma atitude relativizadora.”*

¹²¹Dumont (1966 :335) descreve os procedimentos que o homem deve realizar para tornar-se um renunciante: *“Ele deve doar seus bens e perder todo o direito à propriedade familiar, ele suprime seus fogos sacrificiais e não pode mais ascender o fogo, ele realiza suas próprias cerimônias funerárias. »*

isto significa que o renunciante, o “homem fora do mundo” vai além – transcende - o modo de vida do homem Indiano no mundo” (Strenski, 2008:65).

É importante ressaltar que a instituição da renúncia pertence muito mais ao campo ideológico do que à vida prática, porém, isto não desvaloriza a importância do fenômeno. O renunciante pode continuar em contato com o mundo dos “indivíduos-dentro-do-mundo”, mantendo uma relação próxima com os homens das castas, uma vez que são estes que lhe oferecem abrigo e comida. Por outro lado, são estes homens da casta que recebem como contrapartida, instruções e conselhos dos “indivíduos-fora-do-mundo.”¹²²

A renúncia ao mundo possui duas características importantes e contraditórias com relação à própria ordem do mundo. A primeira é que o renunciante não consegue se afastar por completo das práticas ritualísticas da sociedade indiana, ou seja, ele sai do mundo mas continua mantendo contato com ele. Em segundo lugar o renunciante também passa a desenvolver uma função fundamental naquela sociedade, pois, em termos culturais, ele passa a ser identificado como um agente inovador. Dediquemo-nos um pouco a entender estas duas características, que aproximam o “indivíduo-fora-do-mundo” do mundo que abandonou.

Como Strenski (2008:63) relata, a ordem social indiana pode ser entendida como uma realidade ritualística, onde os quatro *varnas* se constituem a partir de seu relacionamento com o ato focal do Bramanismo – o sacrifício. Nesse sentido, o *Brâmane* é o homem responsável por oferecer o sacrifício, o *Kshatryia* deve pagar e proteger o sacrifício, o *Vaishya* é taxado pelo suporte material para o sacrifício e finalmente o *Shudra* faz o trabalho mais impuro que sustenta o resto da economia do sacrifício. Como o renunciante está fora da sociedade, ele se abstém de entrar na lógica do sacrifício, ele não possui papel e não deve possuir. Por outro lado, Dumont (1975) assinala que o renunciante, mesmo não participando do sacrifício, manteria uma referência constante a ele. O renunciante internalizaria as práticas de seu mundo cultural, incluindo aí o sacrifício: “Ao longo de um processo extraordinário de reflexão, a internalização é evidente. Na realidade, esta pode ser uma das palavras chave para descrever o processo. O Sacrifício, a essência da função sacerdotal, é internalizado através dos exercícios de yoga do renunciante, que são

¹²² O homem da casta deve ajudar o renunciante “com esmolas e hospitalidade e deve estar sempre consciente de suas obrigações para com o renunciante, assim como o renunciante, quando intervém socialmente, como na ocasião em que demonstra os seus poderes.” (Thiapar, 1982: 274).

retratados e teorizados internamente como o verdadeiro sacrifício” (Dumont, 1975:163). Heesterman (1982: 252) atenta para a mesma questão, “O renunciante “ortodoxo” abandona os rituais védicos mas sem rejeitá-los. De fato, ele é visto citando regularmente partes do veda e interiorizando o sacrifício.”

O mundo social afeta o renunciante e passa a habitar o interior deste indivíduo. Porém, esta referência ao mundo é ainda mais profunda, já que para além da internalização do sacrifício, o renunciante apresenta uma função social das mais importantes: o *samnyasi* é o grande responsável pelas inovações culturais dentro da sociedade indiana. O renunciante é um criador de valores para a ideologia intramundana, ele renova as normas de conduta ordinárias, como Strenski (2008:70) assinala, “o renunciante é responsável por todas as inovações religiosas que a Índia viu”¹²³. As práticas dos renunciantes, como práticas de seres de uma ordem superior, estão ligadas a um valor superior e exatamente devido a isto tendem a serem imitadas pelos homens da casta. Nesse sentido, Dumont (1966:247) cita o caso do vegetarianismo, que nasce com os renunciantes e passa a ser imitado pelos *Brâmanes*:

“O vegetarianismo era funcional nas seitas e seus renunciantes desfrutavam de um grande prestígio. Os brâmanes em vias de serem desclassificados como chefes espirituais, tomaram o vegetarianismo por emprestado; conseqüentemente a rivalidade entre renunciantes e Brâmanes intensificou a prática vegetariana. »

A relação entre a ordem no mundo e a prática dos renunciantes se dá através da ligação religiosa que une a todos daquela sociedade. O mundo adota as práticas de quem renuncia ao mundo, pois a renúncia está ligada a um valor superior compartilhado por todos, assim “reconhecendo o moksa como o valor transcendente sobre o dharma, artha e kama, o valor do moksa do renunciante foi de alguma maneira incorporado ao “mundo” que ele deveria rejeitar” (Strenski, 2008: 70).

Podemos assinalar que existe um princípio religioso que unifica a todas as práticas dentro da sociedade indiana. Desta maneira, mesmo que a renúncia social seja uma exigência para alcançar a salvação, deve-se notar que a própria salvação faz parte dos valores compartilhados pelo mundo social, permitindo assim que o renunciante passe a ter

¹²³ Dumont (1975:167) é ainda mais enfático afirmando que « as invenções do renunciante [...] e as interações entre elas e a religião do homem no mundo são fatores vitais da história Indiana, algo como o princípio do “vir a ser” da Civilização Indiana. ” Thiapar (1982:274) aponta ainda para a renúncia como associada às reformas políticas e sociais na Índia: “Não é acidental que os reformadores sócio-políticos na Índia frequentemente se apropriam dos símbolos do renunciante.”

importância dentro do mundo. Nesse sentido, Heesterman (1982:252) entende o renunciante como “uma lembrança viva de um valor transcendente estabelecido que perturba a ordem, uma vez que está para além de toda ordem mundana. É precisamente esta qualidade perturbadora, o sinal exterior deste valor final que ele representa.” O renunciante relativiza a ordem do mundo e a altera através de suas inovações, ele é um ser que se distancia do mundo, mas que ainda continua agindo sobre este.

Entender que o renunciante procura sair das relações do mundo, mas, na prática, acaba por assumir um papel específico naquela sociedade, não é algo problemático ou contraditório. Ideologicamente, dentro daquele meio social, não existem dúvidas que ele rejeitou a vida na ordem holista. Se não houvesse rejeitado, não necessitaria internalizar o sacrifício e suas práticas não seriam imitadas. Ele é admirado por não pertencer mais ao conjunto de relações hierárquicas que compõem o mundo social, mesmo que ele ainda interfira no mundo através de suas ações. Esta aparente contradição nos diz muito, ela revela que este homem “fora-do-mundo” pode acabar por engendrar uma mudança social profunda, algo que nos vai ser útil para a continuidade de nosso trabalho.

Nossa jornada deve destacar o fato de que o renunciante é um novo tipo de homem, que se desliga completamente daquele que se insere na lógica hierárquica e holista dos varnas e das castas. O renunciante nega a ordem holista do mundo, pois esta negação é uma exigência para a sua salvação, uma tarefa de cunho estritamente individual e religiosa. O *samnyasi* é um tipo de homem que não se vê como parte de um todo, mas sim como um todo em si mesmo, um indivíduo, *a-histórico*, *associal*, *autônomo* e *independente*.

O renunciante se coloca fora da ordem holista, ele é um indivíduo em busca de sua própria salvação. Esta busca pode ser realizada de diversas maneiras, inclusive por um conjunto de indivíduos renunciantes, reunidos numa comunidade ou seita. A seita é a forma social que o renunciante comanda (o Budismo e o Jainismo, por exemplo, são originalmente seitas de renunciantes), ela é uma forma de organização social que se opõe fortemente àquela dos “homens-dentro-do-mundo”.¹²⁴ Neste novo tipo de comunidade existe a negação de impureza e de hierarquia social. Ao contrário do mundo holista dos

¹²⁴ Contudo, mesmo no formato de seita, o renunciante ainda interfere no mundo através de um membro que possui a função específica de aconselhar os homens do mundo – o guru - como Dumont (1966 :348) assinala : “*praticamente todas as seitas foram fundadas por samnyasis. A maior parte comporta uma ordem de samnyasis que constituem um núcleo e, embora eles também pertençam ao mundo, a ligação entre o primeiro e o segundo é fornecida pela antiga instituição do mestre espiritual, ou guru.* »

homens das castas, neste grupo de *samnyasis* podemos finalmente falar da existência de um conjunto de indivíduos que se compreendem como iguais.¹²⁵

Como renunciantes, todos da seita são autônomos e independentes, e isto muda totalmente a forma da sociabilidade. Strenski (2008) cita Amartya Sen (2005), o qual aponta que nestas seitas estaria o embrião do conceito de democracia na sociedade indiana: “Amartya Sen entende que este ambiente de congregações “democráticas” de renunciantes viu o nascimento do espírito da discussão pública aberta, que foi levado à frente através de sua influência na democracia viva e moderna da Índia, e no entusiasmo pelo debate “argumentativo” e livre.” (Strenski, 2008:61).¹²⁶

A análise da emergência do “indivíduo-fora-do-mundo” indiano é reveladora. De uma noção de indivíduo hierárquico, completamente alienígena aos nossos olhos ocidentais, rumamos subitamente a um tipo de indivíduo que nos começa a soar um tanto familiar. O renunciante indiano é um ser que possui características muito próximas àquelas da ideia do indivíduo que domina a ideologia ocidental. Dumont (1966 :350), já começava a dar pistas de uma possível comparação entre estes dois tipos de indivíduo: “Pode ser que encontremos naquilo que chamamos no ocidente de relação entre indivíduo e sociedade uma aproximação da dicotomia indiana entre o homem-no-mundo e o renunciante » (350). Porém, foi somente em Dumont (1983:38) que a relação entre as duas ideias de indivíduo fica mais clara, quando o autor marca suas semelhanças e diferenças: “O renunciante basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo. O pensamento dele é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença essencial: nós vivemos no mundo social, ele vive fora dele.”

¹²⁵ A semelhança entre as seitas de renunciantes e as comunidades monásticas cristãs é uma questão controversa. Dumont (1983: 38) nos diz que a similitude entre os monges ocidentais e os budistas é estreita e dá o exemplo de que as duas espécies de congregação inventaram aquilo que nós chamamos de voto majoritário. Por outro lado, Tambiah (1982: 306) assinala que a comparação não é perfeita uma vez que o monastério budista pode ser tomado como uma sociedade de companheiros, ao contrário das comunidades monásticas europeias que seguiam a regra de São Benedito: “*O monge Beneditino não só buscava obedecer a Deus mas também a seu Abade, ele tinha que se submeter a uma autoridade institucional de uma maneira que o renunciante budista não o fazia.*” Outra diferença é que o monge Beneditino tinha que trabalhar nas atividades do dia-a-dia e o Budista dependia totalmente de doações da sociedade.

¹²⁶ Ao contrário do modelo democrático, que teria tido seu embrião nas seitas de renunciantes, o mundo hierárquico indiano adotava um modelo de governo que era absolutamente o seu oposto. Dumont (1966, 217-231), apresenta assim o *pancayat*, forma de organização dos vilarejos a partir do sistema de castas. Longe de um governo democrático, a casta dominante, hierarquicamente superior, reunia um grupo de quatro ou cinco de seus membros mais notáveis para coletar impostos, administrar, e julgar disputas dentro do vilarejo. Sempre ligados ao poder central, o *pancayat* tinha funções administrativas, executivas e mesmo legislativas, na medida em que poderiam modificar certas regras, como por exemplo, aprovar o casamento de viúvas.

De maneira sintética, poderíamos dizer que o indivíduo moderno, assim como o renunciante indiano, se constitui ideologicamente como um ser *autônomo, independente, associal e a-histórico*. A diferença fundamental entre os dois é que o moderno se constitui, sem nenhum tipo de restrição, através das relações hierárquicas de seu meio social, com outros homens ideologicamente entendidos como iguais a ele. Ao contrário da regra hierárquica do holismo indiano, este indivíduo moderno mantém um distanciamento constante, uma posição externa e descomprometida em relação ao seu meio social, a sociedade não seria nada além do que uma soma destes indivíduos. De maneira muito próxima ao renunciante, o homem ocidental se vê livre das hierarquias, porém, ao contrário deste, vive em sociedade, no mundo¹²⁷.

Este indivíduo moderno é, portanto, um híbrido, ele é um ser social mas ao mesmo tempo assume uma posição externa à sociedade. Este ser curioso é apresentado por Dumont (1983, 1985) através do termo “indivíduo-fora-do-mundo-dentro-do-mundo”, ou simplesmente indivíduo, definido como “o ser moral, independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade” (Dumont, 1983: 37).

É com esta comparação ainda não definitiva entre o “indivíduo-fora-do-mundo” indiano e o nosso indivíduo ocidental que devemos encerrar este capítulo. Estas são aproximações que serão estudadas de maneira mais minuciosa na sequência.

A Índia nos dá um rico arcabouço de conceitos que mostram como certos valores religiosos podem comandar a organização global de uma sociedade. Dentre outros, pudemos ver como nesta organização social específica, o “indivíduo-fora-do-mundo” e o “indivíduo-dentro-do-mundo”, apesar de contraditórios, mantêm-se em relação constante através de uma conexão religiosa. É com esta dinâmica social específica em mãos que devemos olhar para o mundo ocidental. Assim, a nossa viagem de volta adquire um sentido determinado, pois será feita através da mobilização de conceitos que somente este apoio externo poderia proporcionar.

O próximo item marca o nosso retorno. Iremos procurar entender como a ideia de indivíduo como ser *a-histórico, associal, autônomo e independente* emergiu e se tornou

¹²⁷ Dumont (1975:167) assinala nesse sentido que o renunciante: “*não é a mesma coisa que nosso “indivíduo” no sentido moderno do termo, uma vez que o último está no mundo.*”

dominante na ideologia moderna. Para isso, seguiremos a hipótese de que esta ideia estaria associada a uma forma de pensar de origem religiosa, como na Índia. Procuraremos compreender se é possível pensar a emergência de uma sociedade formada apenas por indivíduos a partir da disseminação da doutrina religiosa dominante do mundo ocidental, ou seja, o cristianismo. Realizaremos, portanto, apoiados nos conceitos indianos, uma incursão na antropologia e na história da emergência e avanço do cristianismo dentro da sociedade ocidental, procurando revelar através desta análise o processo de construção da nossa visão de indivíduo.

Cap. 5 – Uma Hipótese Antropológica para a Origem do Indivíduo Ocidental

Os próximos passos

Como deve ter ficado claro, a nossa viagem à Índia, em certa medida, possuiu um caráter instrumental. Buscamos ali compreender a dinâmica daquela sociedade focalizando aquilo que nos interessa, ou seja, a ordem social que ali existe e as diferentes noções de pessoas que habitam aquele mundo. Agora, o objetivo é diferente, devemos, mantendo como referência os conceitos retirados desta análise, tentar compreender a ordem social e a gênese da ideia de indivíduo dentro do mundo ocidental.

Devemos primeiramente perceber que se quisermos entender a emergência de qualquer coisa, incluindo aí o nascimento da categoria moderna de indivíduo, necessitaremos compreender o seu desenvolvimento na história. Este é o exemplo que os autores da abordagem histórica nos deixaram. Nesse sentido, a Índia nos mostrará o que olhar e a história irá desvendar as transformações daquilo que olhamos.

As seguintes páginas irão versar acerca de como se deu a gênese da categoria de indivíduo nas ideias ocidentais. Para isso, iremos compreender como a noção de pessoa dentro desta sociedade foi sendo transformada no tempo, resultando na ideia moderna de indivíduo.

Como vimos no capítulo anterior, a ideia de “indivíduo-dentro-do-mundo” e “indivíduo-fora-do-mundo” apenas tem sentido na Índia porque elas se constituem dentro de uma hierarquia de valores religiosos. A compreensão de que existe uma relação importante entre a noção de pessoa e as ideias religiosas de uma sociedade talvez seja a maior contribuição que a viagem à Índia nos fornece para enquadrar o nosso estudo. Assim, é inevitável que voltemos à própria história ocidental buscando compreender a relação entre a noção de pessoa deste mundo com a religião preponderante desta sociedade, o cristianismo.¹²⁸

¹²⁸ Strenski (2008:81) ratifica nossa posição: “Nosso individualismo tem sido objeto de um longo e talvez contorcido desenvolvimento histórico desde suas origens no Conceito Cristão inicial.”

Desta maneira, a análise buscará ser objetiva. Buscaremos compreender como, a partir de uma adaptação da mensagem cristã para um público pagão, fundada principalmente em certos conceitos da filosofia platônica e das escolas helênicas, o cristianismo foi capaz de se tornar uma religião de Estado. A partir deste avanço do pensamento cristão, o mundo terreno e o celeste adquiriram então uma dinâmica específica no ocidente, uma dinâmica passível de transformações substantivas. Nesse sentido, será mostrado como as modificações na relação entre a religião e mundo sensível também vão transformando a própria noção de pessoa ocidental, algo que culminaria finalmente na noção de indivíduo moderno. A apresentação procurará fornecer o contexto histórico dos acontecimentos-chave e os analisará utilizando os conceitos retirados de nossa incursão pela Índia. Começemos, portanto, por aqueles princípios que fundamentam a noção de pessoa cristã, ou seja, suas origens gregas.

As origens ideológicas do indivíduo cristão I: O pensamento tipológico platônico

A relação entre cristianismo e pensamento grego é profunda e complexa. Se não é possível falar de uma continuidade total entre um e o outro, também não é possível entender o cristianismo como uma doutrina completamente inovadora e revolucionária dentro das ideias ocidentais. É necessário entender o cristianismo como uma ideologia que foi se adaptando com sucesso às circunstâncias históricas a que esteve submetido para num segundo momento moldar o mundo e submetê-lo. Como veremos, para disseminar-se, ele precisou primeiramente falar a língua daqueles que queria conquistar, o que posteriormente permitiu a sua autonomização da referência grega.

A ideia de indivíduo moderno possui suas raízes lá, nas próprias raízes do cristianismo como ideologia que necessitava abrir espaço numa forma de pensamento que ela não havia criado. O indivíduo que o cristianismo construiu emerge de ideias que já existiam, como Engels (1886:78) já assinalava, “toda a ideologia, [...] uma vez que surge, desenvolve-se em ligação com a base material das ideias existentes, desenvolvendo-a e transformando-a por sua vez.”

Entre as ideias fundamentais, que foram adaptadas por este cristianismo que avançou, indiscutivelmente, está a contribuição do pensamento grego. Identificamos assim, duas influências gregas basilares para a construção da noção de pessoa pregada pelo

cristianismo: o pensamento tipológico platônico e o ideal de vida pregado pela escola estoica.¹²⁹ Como veremos, é nestas duas fontes que o cristianismo bebeu para construir a sua ideia de indivíduo. Ele combinou-as, deu-lhes uma forma acabada e única, perpetuando-as nas ideias ocidentais.

Dediquemo-nos, portanto, neste item, a descrever os fundamentos do pensamento tipológico platônico e no item posterior a contribuição da escola estoica. É a partir destas ideias que poderemos avançar em nossa análise.

A separação entre mundo sensível e o mundo das ideias, ou dos Tipos, é o fundamento principal daquilo que chamamos de *pensamento tipológico*, ou *dualismo platônico*.¹³⁰ Segundo a visão de Platão, para cada coisa existente no mundo dos homens haveria um correspondente perfeito e eterno (*eydos*), que residiria no mundo das ideias. O pensamento platônico entende que as ideias ou Tipos são estáveis, perfeitos e eternos, não habitam no espaço e no tempo, pois não são nascidos e logo não se degeneram. O Tipo seria a origem perfeita da qual surgem cópias que existem no mundo sensível¹³¹. O mundo no qual os homens habitam é decadente se comparado ao mundo das ideias, pois, como Dennett (1995:37) destaca, segundo esta visão filosófica, “todas as coisas terrenas são uma espécie de cópia ou reflexo imperfeito de um exemplo ideal ou forma que existia eternamente no reino platônico das ideias, governado por Deus.” Segundo Popper (1950:33), Platão criou uma lei cósmica onde as essências seriam estáveis e fundamentalmente a-históricas, e o mundo material sensível seria uma cópia falha, já que, “todas as coisas em fluxo, todas as coisas geradas, são destinadas à decadência.”

Talvez não haja exemplo melhor da separação platônica entre mundo sensível e seu correspondente Tipo do que aquele que encontramos no capítulo VII de *A República*, amplamente conhecido como o “Mito da Caverna”. Neste capítulo, Platão, através de um diálogo entre Sócrates e Glauco, cria uma alegoria para explicar a relação que existe entre o mundo das ideias e o sensível. Na passagem, Sócrates conta a Glauco uma história na qual as sombras de objetos são projetadas nas paredes de uma caverna, sendo que estas sombras

¹²⁹ Apesar de termos as ideias de Dumont como fundo teórico, estaremos seguindo aqui, principalmente, a abordagem levada a cabo nas diversas obras do filósofo francês François Flahault, especialmente Flahault (2003), (2006) e (2007).

¹³⁰ Popper (1950) denomina esta separação de *essencialismo*.

¹³¹ O biólogo alemão (radicado nos Estados Unidos) Ernst Mayr (1904-2005) o qual, tinha grande interesse em compreender a visão platônica para contrapô-la à perspectiva darwiniana, ratifica a explicação conferida aqui: “*Para Platão o mundo variável dos fenômenos não representava nada além de reflexos de um número limitado de formas fixas e imutáveis, eide (como eram chamadas), ou essências.*” (Mayr, 1982:38).

seriam as únicas imagens que homens acorrentados dentro da caverna conseguiam ver. Através desta metáfora, Platão exemplifica a separação entre o mundo das ideias (objetos) e o mundo sensível (sombras dos objetos projetadas na parede). Nesse sentido, os humanos (prisioneiros), apenas conseguiriam ter contato com as projeções imperfeitas dos Tipos ideais.

Para além da ideia de degeneração do material frente à essência, é importante enfatizar aqui a visão de causalidade empreendida. Para Platão, a realidade, ou *causa* por trás dos *efeitos*, não reside nas relações do mundo concreto, mas sim na constância e imutabilidade de seu Tipo ideal correspondente. Desta maneira, tudo o que for nascido, logo material e mutável, é um *efeito*, com sua *causa* residindo fora das relações visíveis. As *causas* devem, desta maneira, ser procuradas naquele mundo que é isento de movimento e tempo, de onde qualquer ação é derivada, ou seja, o mundo das ideias. Neste aspecto, o conceito de realidade no pensamento platônico carece de bases materiais e se funda no primado dos Tipos. O ser material, que habita o mundo sensível seria sempre “um ser efêmero, que sempre nasce, jamais tendo existência “real”, sendo sempre domínio do ilusório”. (Lima, 1981: 41). Para compreender as *causas* de quaisquer fenômenos, o homem deveria desvencilhar-se da realidade, necessariamente ilusória do sensível e, através da apreensão intuitiva de sua faculdade intelectual especial, acessar as verdadeiras *causas*, ou os Tipos.

A observação anterior nos encaminha a uma questão fundamental. Se o homem pode ter acesso aos Tipos ideais, e ao mesmo tempo é um ser pertencente às contingências do sensível, então como podemos compreender a natureza humana na visão tipológica platônica? A resposta a esta questão necessariamente revela a mais importante contribuição deste filósofo para a noção de pessoa ocidental.

A ideia de natureza humana de Platão era única e diferente de tudo o que os gregos haviam pensado até então e, até hoje se estabelece de forma antagônica com relação às ideias provenientes de sociedades não ocidentais (Flahault, 2006: 54). A chave para tal ruptura reside na relação que o filósofo estabelece entre a natureza do corpo e do espírito. A alma (*psukhê*), aspecto ideal do homem platônico, é apresentada como uma substância essencial, um tipo atemporal, inerte e por isso perfeita. Esta alma é de substância e origem completamente diferente da do corpo, que é terreno, e exatamente por isso, imperfeito.

Um dos maiores exemplos de como Platão compreende a origem e a natureza do homem através da aplicação de seus princípios tipológicos se encontra no *Timeu*. Esta obra discorre sobre as origens distintas da alma e do corpo através de um diálogo envolvendo Sócrates, Crítias, Timeu e Hemócrates.

Neste texto, após algumas considerações sobre discursos anteriores, Timeu começa a versar sobre o processo de criação do mundo e de todas as coisas que nele habitam. Sua descrição cosmológica é representante da visão tipológica platônica.¹³² Ao relatar o surgimento daquilo que viria a ser o homem, Timeu explana que o demiurgo, após refletir, entendeu que não poderia construir um “todo” completamente belo se este não tivesse intelecto. Porém, como o intelecto é indissociável da alma, o demiurgo “fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza” (Platão, n.d: 98). A alma era perfeita, redonda, uniforme e eterna como todos os corpos celestes, sua origem era anterior ao corpo, ao mundo e ao tempo, os quais foram criados em função da alma.

A primazia da alma é evidenciada no próprio papel desempenhado pela cabeça (receptáculo da alma) e sua em relação com o corpo:

“Este a que chamamos cabeça, que é a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós, a ela os deuses entregaram todo o corpo, como servo [...] Para que não rolasse sobre a terra, que têm altos e depressões de todo o tipo, e não tivesse dificuldade em transpor umas e sair de outras, deram-lhe este veículo para fácil deslocação; daí que o corpo seja comprido, e tenha por natureza quatro membros extensíveis e flexíveis, fabricados pelo deus para a deslocação. Recorrendo a eles para se apoiar e se agarrar, era capaz de se deslocar por todos os locais, enquanto transportava no topo a morada daquilo que em nós é mais divino e sagrado.” (Platão, n.d: 123).

A precisão das descrições anatômicas contidas no *Timeu* impressiona. A obra identifica que o homem possui duas almas, uma imortal e divina e outra mortal. A imortal habitaria o encéfalo e se comunica com o corpo através da medula espinhal, por outro lado, alma mortal residiria no tórax. A parte mortal compreenderia às paixões, o desejo amoroso e qualquer sensação “irracional”, e ainda se divide em duas partes, separadas pelo

¹³² Já de início podemos ver, na fala de Timeu a demarcação clara que separa a ordem imutável e o mundo sensível: “Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre [to on aei] e não devém, e o que é aquilo que devém [to gignomenon], sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca.” (Platão, n.d: 93-94). Quando a explicação vai de fato à maneira como o mundo foi constituído, temos mais um reflexo de sua óptica tipológica: “O demiurgo pôs os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela.” (Platão, n.d: 94).

diafragma. A parte que se localiza acima do diafragma é responsável por participar dos sentimentos de coragem e fervor (por isso deve estar mais próxima da cabeça, para “escutar a razão”). A outra parte da alma mortal, que vai do diafragma até o umbigo é comparada a uma criatura selvagem, que “deseja comida e bebida e tudo aquilo que o corpo tem necessidade por natureza” (Platão, n.d: 172).

A razão é aquilo que nos conecta ao celeste e exatamente por isso ela não está ligada às paixões e outras necessidades. A razão é o ofício de nossa alma imortal, a qual reside em um espaço criado apenas para ela, quase dissociado por completo do resto do corpo. Esta perspectiva vai se desenvolvendo ao longo das descrições e já no fim de sua explanação, Timeu diz que aquilo que habita o alto de nosso pescoço é “uma planta celeste e não terrena” (Platão, n.d: 207). A ideia é desenvolvida na sequência através da explicação de como, no processo de reprodução, a separação entre corpo e alma é mantida.¹³³

A visão esposada em *O Timeu* nos serve como um exemplo poderoso da aplicação do pensamento tipológico na formação de uma certa ideia acerca da natureza humana. Platão nos fala, portanto, de um homem que é meio terreno (corpo) e meio celeste (alma) e nos mostra que existe uma relação de poder na qual a alma domina o corpo, uma vez que o Tipo é de natureza superior ao sensível. O homem, através de Platão passou a ter uma origem divina e outra terrena, porém, com primazia total do celeste.

As consequências do pensamento tipológico para a ideia de indivíduo e de sociabilidade é radical, como Flahault (2006:57) aponta: “A ruptura introduzida pelo platonismo [...] a partir da qual, o indivíduo ocidental concebido pela filosofia viverá num mundo e pensará num outro.” Platão dá ao indivíduo uma origem divina e absolutamente pré-social pois já seríamos homens completos (como seres celestes) antes de sermos seres sociais. Flahault (2003:49) assinala:

« Com Platão, o espiritualismo atribuiu ao ser humano uma origem celeste e divina, o que implica necessariamente que o indivíduo pré-existe à sociedade : seus corpos, obviamente, o enraízam nas sucessões de gerações e dentro de uma sociedade dada, mas a sua alma não possui uma origem na vida em sociedade. »

¹³³ Segundo Platão a medula espinhal é o eixo que liga a residência do celeste (encéfalo) ao terreno (corpo). Nos homens, a parte inferior da medula espinhal possuiria uma comunicação com o órgão genital. Assim, segundo a explicação de Timeu, a reprodução é compreendida como um ato de sementeira, pois a “alma-semente” desce do encéfalo ao lado oposto da medula espinhal, sendo expelida como para semear a mulher, compreendida apenas como um receptáculo desta semente. Flahault (2007 :181-182) assinala, nesse sentido, que no Timeu, o processo de reprodução mantém “a cabeça fiel a sua origem celeste, [e a alma] desce através da medula espinhal para se materializar sob a forma de esperma [...] Com efeito, a fecundidade permite à alma-semente a retornar a sua origem celeste e divina dando lugar a um verdadeiro renascimento. »

A relação entre corpo e alma, e sua decorrência para a interpretação do mundo social, reconfigura o papel da sociabilidade no pensamento grego e ocidental. Nesse sentido, Flahault (2006:57) se refere às crenças pagãs que, apesar de acreditarem na existência de um mundo invisível e poderoso, não desqualificavam em nada o papel preponderante que a sociedade, a cultura e o parentesco tinham para a constituição da noção de pessoa. Platão rompe com isso, dando ao homem uma alma celeste, apartada do mundo social e hierarquicamente superior. O homem, assim, já está completo antes de qualquer contato social: ele é pré-social, ele é a-histórico, ele é perfeito, pois ele é um Tipo ideal. O cristianismo, como veremos, irá retomar estas ideias, dando-lhe mais força.

Se o pensamento tipológico como fonte para pensar o homem é uma influência platônica relevante para a noção de pessoa cristã, podemos identificamos nas escolas Helênicas, mais especificamente no Estoicismo, um outro tipo de influência que foi igualmente fundamental.

As origens ideológicas do indivíduo cristão II: O ideal estóico

O pensamento platônico e a escola estoica possuem fundamentos conceituais que se opõem por completo. Apesar disto, é curioso notar como, a partir de uma distância abissal entre seus fundamentos, o próprio desenvolvimento destas escolas acabou por levá-las a uma interpretação semelhante acerca do papel do homem na sociedade. Estoicismo e o pensamento tipológico partem de posições diferentes, contudo, em relação àquilo que nos interessa, chegam a resultados parecidos.

A escola estoica foi fundada por Zenão (336-264 a.C.)¹³⁴ na Grécia e floresceu num momento importante da antiguidade, pois, nos seus 500 anos de história (300 a.C. a 200 d.C.) ela pôde assistir ao declínio político da Grécia, aos primeiros contatos desta com Roma, à gradual dominação política da Grécia por Roma e à gradual dominação intelectual de Roma pela Grécia (Duncan, 1952: 125).¹³⁵

¹³⁴ O termo estoico advém do lugar onde Zenão dava suas lições, próximo do pórtico (*stoa*) Poecilo, em Atenas. Além de Zenão, podemos citar Cleanto (331-232 a.C.), Panécio (185-112 a.C.), Possídonio (135-51 a.C), Sêneca (4-65 d.C), Epicteto (50-130 d.C.) e Marco Aurélio (121-180 d.C.), como os mais importantes pensadores da escola helênica.

¹³⁵ O estoicismo é geralmente dividido em três períodos pelos historiadores: o estoicismo antigo grego (300 a.C. a 150 a.C.); o estoicismo médio greco-romano (150 a.C. a 50 a.C.) e o estoicismo imperial romano (50 d.C a 200 d.C.). Para uma visão da evolução histórica do estoicismo indicamos a leitura de Brun (1986).

Para os estoicos, desde os primeiros ensinamentos de Zenão, a ideia de um Deus que estivesse fora do mundo, como aquele platônico era considerada um absurdo.¹³⁶ Para a escola estoica Deus permearia tudo e desta forma também seria matéria, como Duncan (1952:129) destaca: “Tudo o que for real é corpóreo, e, Deus, se é algo real, também deve ser corpóreo”. Assim, não existiria dualismo algum e os estoicos viriam a adotar uma teoria monista que une espírito e matéria. Deus não estaria mais acima, mas permearia tudo e todos. Este Deus estoico é chamado de *Logos*, ou Destino, seria Ele o responsável por dar ordem à natureza. Desta maneira, os estoicos inauguram o conceito de imanência, de que existiria uma força suprema dentro do mundo físico que lhe daria coerência, harmonia e unidade.

A divisão entre corpo e espírito, da maneira como é entendida por Platão, fica comprometida na visão estoica, pois, para esta escola, a alma também seria matéria e estaria espalhada por todo o corpo. Segundo Rendall (1921:2), a ideia de Deus dos estoicos foi construída de maneira análoga ao conceito de alma pervasiva, assim, o universo estaria para o *Logos* da mesma maneira que o corpo estaria para a alma:

“Os Estoicos interpretavam o mundo sobre uma base analógica ao homem; e a analogia era elaborada com grande perspicácia. Tanto no Detalhe quanto no Todo, o Cosmos é a contrapartida do indivíduo. O Universo é um conjunto vivo [...] um único organismo vivo, uma ordem nacional coerente, como demonstrado pela completa interdependência entre todas as suas atividades e partes. “Spiritus intus alit”. Um espírito pervasivo dá vida à estrutura.” (Rendall, 1921:3).

O *Logos* age da mesma maneira que a alma, a qual não é uma substância em separado do corpo mas está presente em todas as suas partes, organizando-o e dando-lhe unidade. Desta maneira, o *Logos* não é transcendente, ele não impõe uma ordem de fora, ele é imanente e age por dentro, de maneira circunscrita ao organismo (Cosmos). Como Rendall (1921:7) bem aponta, o *Logos* seria entendido como o “piloto do universo”.

Os estoicos entendiam que o mundo era organizado de maneira racional pelo *Logos*, através de uma “vasta cadeia causal ligando todas as coisas e todos os eventos juntos em uma unidade compacta” (Duncan, 1952: 131). Não havia espaço para a coincidência no mundo estoico, todas as mudanças já estariam definidas pelo desígnio divino, que organizaria o universo da melhor maneira. Desta forma, surge um argumento que já visitamos nos capítulos anteriores, ou seja, o de que o homem deveria viver de

¹³⁶ Duncan (1952:131) assinala: “Os Estoicos apareceram imediatamente após a era Platônica e consideravam os dualismos repugnantes.”

acordo com a natureza, “obedecendo à ordem dos acontecimentos que exprimem a vontade de Deus” (Brun, 1986:32). Nesse sentido, os estoicos, de maneira parecida com os autores do jusnaturalismo, entendem que o homem deveria utilizar exatamente aquilo que marca a sua unidade com o *Logos*, ou seja, o pensamento racional, como ferramenta para reconhecer a ordem natural e se adequar às exigências transitórias da mudança. Como Agner (2007:10) destaca, a ordem de Deus adquiriria aqui a forma de uma Lei Natural, pois “Assim como as pedras e os animais devem obedecer a leis – derivadas da física ou dos instintos – o homem possui a habilidade da razão e devido a ser parte do cosmos, o Desígnio Universal ou Lei Natural lhe é plenamente acessível.”¹³⁷

Para os estoicos, a Razão humana é parte do Logos, “ela não é outra coisa senão uma parte do espírito divino prolongado no corpo humano” (Brun, 1986:51). É através da Razão que o homem deve submeter-se ao curso harmonioso e necessariamente bom da natureza, a ordem estabelecida por Deus¹³⁸. Nesse sentido, o homem não deveria tentar mudar o curso da realidade, pois, é adaptando-se à natureza que o homem se une a Deus. Brun (1986: 59-60) faz uma analogia esclarecedora a esse respeito:

“A vida é frequentemente comparada a um banquete onde o mordomo reservou um lugar para cada um, ou a um teatro no qual o encenador distribui os papéis: não pertence aos atores procurar mudar de papel, mas cada um deles deve tentar o melhor na realização do papel que lhe é atribuído.”

Apesar de todas as coisas do mundo terem uma razão incorporada, a consciência humana permite que o homem entenda o *Destino* que governa todas as coisas. Conhecendo este *Destino* o homem possui duas opções, lutar contra ou aceitar aquilo que lhe foi reservado. O estoicismo afirma que existe um lugar específico para o homem na ordem do mundo, o que estabelece a ideia de que o universo não é indiferente ou hostil, mas sim, amigável. (Duncan, 1952:133)

¹³⁷ Nesse sentido, ao referir-se à ordem universal dos estoicos, Dumont (1983) geralmente utiliza o termo “Lei da Natureza”

¹³⁸ Smiley (1934), analisando as ideias de Zenão, se indaga acerca de como os estoicos entendiam os desastres naturais se o Logos era necessariamente harmonioso e bom. O argumento estoico defendia nesse caso que “enquanto não existe tal coisa como o mal relativo, também não existe tal coisa como o mal absoluto no mundo. Se fosse possível olhar para o universo com inteligência infinita, entender-se-ia como cada coisa em particular dá a sua contribuição para a perfeição do todo [...] Algumas das qualidades mais sutis da mente humana são desenvolvidas pela superação de dificuldades e, os sofrimentos, talvez tenham sido elaborados com esta finalidade.” (Smiley, 1934:649).

A ação do homem estoico no mundo é definida por Spanneut (1990:39-40) como uma *apatheia*, ou seja, “a ausência de *pathos*, de afetos, de paixões, a impassibilidade.”¹³⁹ Nesse sentido o autor esclarece que para o estoico a *apatheia* existe em Deus essencialmente, pois ele é razão pura. O estoico compreendia que deveria haver uma primazia da razão que subordinasse todas as outras faculdades humanas, suprimindo assim impulsos e paixões. Esta subordinação, semelhante àquela descrita por Platão, compreende que a ação humana deveria resultar apenas do uso da razão, os sentimentos e emoções não podem competir com esta faculdade, pois é ela que nos conecta com o Logos. Desta maneira, o estoicismo prega que o homem deveria aceitar a ordem do mundo de maneira a adequar-se a esta ordem, suprimindo suas paixões e agindo conforme a razão, como Duncan (1952:134) esclarece:

“O Estoico ortodoxo não afirma que o sábio não sentiria emoção, nem que ele seria completamente insensível à dor e ao prazer. Aquilo que ele enfaticamente afirma é que o sábio nunca deveria permitir que a emoção ou os sentimentos se tornem a fonte ou motivo para ação, competindo assim com a razão.”

Como foi dito, é interessante observar como o pensamento tipológico platônico e o ideal estoico partem de conceitos diferentes, porém chegam a uma noção de pessoa semelhante. O dualismo que está disseminado em todo o pensamento platônico é rejeitado pelo monismo estoico. Para o primeiro Deus é um arquiteto transcendente que construiu cuidadosamente sua obra, para o segundo Deus está na obra, ele se encontra incorporado no sensível. Por outro lado, a medida que vamos nos aprofundando na ideia de homem destas duas correntes filosóficas observamos convergências interessantes.

É exatamente a disputa entre razão e paixões que Hirschman (1977) mostra como uma questão importante que emerge do Renascimento, que marca o ponto comum entre o pensamento platônico e o estoico. A razão seria uma característica divina, que estaria presente no homem. As paixões são sentimentos que deveriam ser controlados pela razão para que não se interponham à faculdade divina. Contudo, existe ainda uma semelhança entre as duas escolas gregas que é essencial para este trabalho: a relativização da realidade material em função de uma ordem superior, determinada por Deus.

¹³⁹ Spanneut (1990 :40) compara as diferenças entre o pensamento platônico e estoico com relação à paixões, pois o estoico “*não enxerga no pathos o produto de qualquer « parte passional », como Platão ou Aristóteles, mas uma doença da própria razão, que deve ser radicalmente suprimida. »*

Como vimos, o pensamento platônico entende que todas as causas habitam o mundo das ideias, são tipos ideais que produzem, no mundo sensível, cópias imperfeitas. A realidade material é desta maneira, decaída, uma degeneração dos Tipos, eternos e perfeitos. O sábio, para Platão, deveria concentrar-se nas causas primeiras, deveria utilizar a razão para compreender os Tipos e não se ater às imperfeições das cópias do mundo sensível. Para os estoicos o sábio é aquele que adquire uma atitude passiva frente à realidade, pois mesmo agindo no mundo “o estoico deve manter-se desligado, deve permanecer indiferente mesmo à dor que tenta suavizar” (Dumont, 1983: 40). O sábio estoico deve se abster de mudar o mundo, pois deve aceitar a ordem, relativizando-o. Esta relativização do mundo é uma característica comum do estoicismo e do pensamento platônico, como Flahault (2006:59) entende:

“O Estoico, mesmo não compartilhando da religião de Platão, é solidário, numa certa medida, à sua existência social e às suas relações com os outros. Ele não o faz em nome do destino suprasocial de sua alma, mas porque ele se vê idealmente como uma cidadela impenetrável, um interior imperturbável. »

A ideia que somos seres portadores de uma característica que nos une a Deus, a razão, e a desvalorização da existência social em função desta origem celeste, são os principais elementos que serão ideologicamente mobilizados pela noção de pessoa levada a cabo pelo cristianismo durante todo o seu processo de avanço e hegemonia. Assim, primeiramente, devemos ver como o cristianismo absorveu estas ideias, para, na sequência, utilizando o ferramental analítico de nossa viagem à Índia, possamos identificar como certo tipo de noção de pessoa e de ordem social seria estruturada a partir da lógica que emerge destes princípios gregos.

A penetração do pensamento grego no cristianismo original

A relação entre Cristianismo e o pensamento grego, especialmente a relação desta religião com o platonismo e o estoicismo, é recorrentemente estudada nas ciências humanas. Entre outros, além do clássico de Tillich (2000:26), que de início aponta que no pensamento helênico “acha-se a fonte imediata do pensamento cristão”, já em Engels (1886:79) podemos encontrar uma indicação de que as ideias gregas seriam um ponto de partida para cristianismo: “a nova religião mundial, o cristianismo, fora se forjando, em silêncio, de uma mistura da teologia oriental universalizada, em particular da judia, com a

filosofia grega vulgarizada, sobretudo a estoica.” Smiley (1934:645), segue o mesmo caminho e indica que o estoicismo “foi o molde onde o Cristianismo Romano foi elaborado.” Veyne (2007:73-74) é categórico a respeito da conexão entre cristianismo e o pensamento grego:

“O encontro entre o cristianismo e a filosofia grega foi um evento decisivo. Esta religião doutrinária reivindicava uma dignidade semelhante às das seitas filosóficas de seu tempo, no sentido que possuía a palavra filosofia na antiguidade, a saber, não somente uma teoria, mas uma regra de vida, uma doutrina que deveria ser colocada em prática. »

Para Stanford (1944) a morte de Alexandre o Grande, em 323 a.C. pode ser considerada o ponto de partida da relação entre o pensamento grego e o cristianismo. Naquele momento, a Palestina e o Egito, os dois grandes centros do judaísmo haviam sido dominados pela Macedônia. Após a morte de Alexandre estas regiões foram tomadas por Ptolomeu I Sóter (367 a.C. – 283 a.C.), que governou, assim como toda sua dinastia, de maneira tolerante com as religiões dos novos territórios. Segundo Stanford, foi neste contexto que o pensamento grego acabou ganhando espaço entre os judeus de Jerusalém e de Alexandria.

Os judeus de Alexandria eram mais abertos do que os palestinos em relação às ideias gregas (Stanford, 1944: 2). Nesse sentido, não é de se surpreender que encontremos no judaísmo alexandrino, com Fílon de Alexandria (30 a.C.-54 d.C.), a primeira tentativa de adaptar a mensagem bíblica aos ouvidos de um público de judeus helenizados e gentis (não judeus). Fílon, pertencente à alta sociedade de Alexandria e letrado em filosofia, foi personagem fundamental da introdução de uma interpretação das escrituras sagradas a partir de um ponto de vista profundamente platônico e estoico (Lenstman, 1986: 58).

A referência ao pensamento grego, introduzida por Fílon foi levada a cabo por outros a partir de então, incluindo Aristóbulo de Paneas, como Stanford (1944:2) enfatiza: “Fílon de Alexandria estava escrevendo sua magistral apologia do monoteísmo Judeu em Grego, somando conversões em seu tempo. Aristobulus, outro Judeu, afirmava que Pitágoras, Sócrates e Platão, haviam retirado sua sabedoria de Moisés.” Ainda sobre Aristobulus, Flahault (2007:32) assinala a sua tentativa de divulgação do judaísmo na linguagem dos gentis: “Aristobulus se esforçou em atrair o interesse de uma elite intelectual pagã, aplicando à Bíblia o tipo de interpretação alegórica que estes valorizavam.”

A leitura das escrituras iniciadas por Fílon era fortemente platônica.¹⁴⁰ Segundo Flahault (2003, 2007), foi Fílon de Alexandria que inaugurou a ideia de homem como ser pré-social na interpretação da Gênese. Marcada pelo caráter profundamente tipológico, Fílon:

“Nos mostra Adão e Eva já plenamente humanos num estado pré-social. De um momento para o outro, devido a nossos primeiros parentes haverem provado do fruto do conhecimento do bem e do mal, eles acederam a um estado de cultura (implicando no nascimento do desejo, o uso de vestimentas, o trabalho e a preparação de alimentos), passagem esta que não pode ser apresentada como uma humanização. Ela aparece, ao contrário, como uma degradação, ecoando a doutrina platônica da queda da alma, num outro momento celeste, no mundo terreno. » (Flahault, 2007 :50).¹⁴¹

Segundo Fílon, o primeiro homem era um ser celeste devido ao fato de ter saído diretamente das mãos de Deus. A queda ao mundo sensível foi provocada por Eva, que provou do fruto proibido e em seguida ofereceu a Adão (Flahault, 2007: 32). Seguindo o pensamento tipológico, a vida social na Terra é apresentada por Fílon como uma forma inferior e decaída em relação àquela de nossa origem, nos céus.

Para além das influências platônicas esta primeira forma de cristianismo helenizado também apresentava repercussões estoicas. Dumont (1983) assinala que, aos moldes estoicos, Fílon exaltava a importância do sábio como homem desconectado do mundo. Fílon exprimiria “com veemência sua predileção fervorosa pela vida contemplativa do recluso à qual anseia por regressar, não sendo interrompido, senão para servir sua comunidade no plano político” (Dumont, 1983:41).

A abordagem destes judeus helenizados acabou sendo de grande valia para o cristianismo que viria a se estabelecer num futuro próximo.¹⁴² Paulo de Tarso (5 d.C.- 67 d.C.), filho de um rico cidadão romano e um dos primeiros líderes cristãos não oriundos das classes inferiores, teve papel de destaque neste processo. Foi pela obra de Paulo que o cristianismo começou a se disseminar para um público pagão aristocrático, avesso às

¹⁴⁰ Ao analisar a interpretação da Gênese de Fílon, comparando-a à visão de Platão, Flahault (2007 :34) assinala: “*Fílon aplicou-a como um decalque, sobre a história de Adão e Eva, para integrá-la àquilo que Victore Goldschmidt chamo de a religião de Platão.* »

¹⁴¹ Para compreender todas as influências e interpretações que rondaram o mito de criação bíblico aconselhamos a leitura de Flahault (2007).

¹⁴² Como Dumont (1983:41) assinala: “*Fílon de Alexandria mostrou aos futuros apologistas cristãos como adaptar a mensagem religiosa a um público pagão instruído.*”

interpretações dos primeiros cristãos.¹⁴³ Fromm (1955:49) assinala a disseminação da mensagem de Paulo por todo o tecido social:

“Embora a grande maioria dos adeptos que Paulo conquistou para o Cristianismo no primeiro século fosse ainda de gente das classes mais baixas – pequenos artesãos, escravos emancipados –, gradualmente outro elemento social, os educados e ricos, começou a se infiltrar nas comunidades [...] Paulo dirigiu-se primordialmente às camadas sociais mais baixas, mas certamente também a algumas pessoas abastadas e cultas, especialmente os comerciantes, que pelas suas viagens tiveram grande significação na difusão do cristianismo.”

A mensagem de Paulo era atraente aos interesses de uma aristocracia romana. Ela começava a se disseminar nos círculos aristocráticos de Roma,¹⁴⁴ uma interpretação das escrituras marcada por influências estoicas.¹⁴⁵ Por outro lado, para Paulo, religião e cultura estavam dissociados, pois, ao contrário dos gregos e judeus, uma pessoa poderia ser cristã sem ter de renunciar a sua identidade cultural. (Baslez, 2008: 52).¹⁴⁶ O cristianismo inaugurado por Paulo era assim, universalista já que todos os cristãos eram considerados irmãos em Cristo.¹⁴⁷ Se os estoicos declaravam que todos os homens eram iguais enquanto seres portadores de razão e o platonismo entendia que todos os homens eram iguais pelo fato de possuírem uma alma celeste, o cristianismo seguia uma rota parecida, porém agora “a igualdade cristã estava, talvez, mais profundamente enraizada, no próprio coração da pessoa, mas era mesmo assim, uma qualidade extramundana” (Dumont, 1983: 51). O universal e transcendente não era mais um assunto mediado pelo Estado, algo característico de Roma, mas sim uma questão de foro individual, dado a partir do batismo, que nos leva a um mundo transcendente e igualitário, como Baslez (2008:54) assinala:

¹⁴³ Segundo Fromm (1955), o cristianismo primitivo, ou seja, o cristianismo que perdurou até meados século I era composto por diferentes correntes. Destacam-se as abordagens revolucionárias idealistas, como a de Teutas e um conjunto de visões apocalípticas, como o movimento de João Batista, o qual pregava que o reino dos céus e o dia do juízo final estavam próximos e a felicidade se aproximava para os bons e a destruição para os maus. Neste período o cristianismo se difundia principalmente entre as camadas mais pobres de Jerusalém. Fromm (1955:36) assinala nesse sentido que *“dessa camada das massas pobres, ignorantes e revolucionárias, o Cristianismo surgiu como um movimento messiânico-revolucionário historicamente significativo. Com João Batista, a doutrina cristã primitiva se dirigia não aos cultos e aos ricos, mas aos pobres, aos oprimidos e aos sofrendores.”* Baslez (2008: 54) é sucinta na sua análise deste cristianismo inicial: *“Os cristãos da primeira geração viviam todos a mesma tensão, entre comunidade escatológica, na iminência do fim dos tempos, e comunidade integrada, quando se tratava de definir as relações entre o religioso e o político.”*

¹⁴⁴ Estamos falando do final período do estoicismo Greco-Romano (150 a.C. – 50 d.C), momento caracterizado pela ampla disseminação destas ideias em Roma.

¹⁴⁵ Sobre a influência do pensamento clássico, mais especificamente do estoicismo, nas pregações de Paulo, Stanford (1944:3) constata que *“não é necessário ler muito de Sêneca para perceber que grande parte dos ditos de São Paulo provinham de fontes clássicas.”*

¹⁴⁶ A visão grega e judia era oposta pois para a primeira era necessário *“ao mesmo tempo honrar o(s) mesmo(s) deus(es), falar a mesma linguagem e possuir a mesma cultura.”* (Baslez, 2008 :53)

¹⁴⁷ A ideia de que a igualdade entre os homens deriva de sua relação com Deus é explícita na análise em Mauss (1938) quando este cita a Epístola de Gálatas 3,28: *“Já não sois, um frente ao outro, nem judeu, nem grego, nem escravo, nem livre, nem homem, nem mulher, pois sois um, em Jesus Cristo.”* (Mauss, 1938: 392).

“É porque o cristão vive em Cristo, imitando Cristo e se identificando com Cristo – algo que Paulo percebeu depois de sua conversão – que ele pode encontrar a humanidade na sua universalidade, colocando a pessoa no centro da mundialização, para além das clivagens estatutárias da época, e consagrando sua dignidade inalienável. »

A relação deste pensamento com a ordem no mundo é tipicamente estoica, ou seja, o cristão não deveria agir para transformar o mundo no qual ele vive, mas sim aceitar a sua condição na Terra. Assim, Paulo pregava o respeito ao Estado e às leis. A salvação, assim, não era assunto deste mundo:

«Paulo nunca optou pelo martírio e jamais colocou-se como vítima de um Estado opressor [...] Ele afirmava a legitimidade dos poderes civis, onde a autoridade é dada por Deus para proteger o Bem : os homens devem portanto submeter-se e obedecer pelo « dever da consciência », respeitando e pagando o imposto » (Baslez, 2008 : 55)¹⁴⁸

Dumont (1983) compreende que existe, nesse sentido, uma adaptação da ideia de Lei Natural dos estoicos. Assim, o homem, como portador da razão que o une a Deus, deve submeter-se “ao curso harmonioso da natureza e ao papel social atribuído a cada um no sistema social; e, de outra, a elevação interior acima de tudo isso, a liberdade ético religiosa e a dignidade da razão, a qual, sendo una com Deus, não poderia ser perturbada por nenhum evento exterior ou sensível” (Dumont, 1983: 46).¹⁴⁹

A difusão da doutrina cristã estava associada um processo de associação destas ideias a um pensamento grego, platônico e estoico, já conhecido pelo público romano. Contudo, e mais importante, esta difusão também era resultado de uma adaptação da mensagem aos interesses da aristocracia romana.¹⁵⁰ Nesse sentido, a hegemonia do cristianismo como religião de Estado seria o próximo passo, como Fromm (1955: 50-51) comenta:

“O Cristianismo difundiu-se em círculos e gradualmente penetrou na aristocracia dominante. Ao término do século II, o cristianismo já havia deixado de ser religião dos artesãos pobres e dos escravos. E quando, com Constantino,

¹⁴⁸ Ver Romanos 13, 1-7

¹⁴⁹ Vale a pena lembrar, nesse sentido, que os pais da igreja acabariam entendendo a cólera divina da mesma maneira que os estoicos. Ela não seria fruto das paixões de um Deus, mas sim puro resultado de sua Razão, assim Spanneut (1990:41) coloca que “Irineu vê essa raiva um sinal de justiça de Deus, que não possui nenhuma relação com as paixões humanas. Arnóbio de fato proclamava enfaticamente a impassibilidade. Novaciano, defensor da “impassível substância”, julgava que a raiva “em (Deus) não é vício”, mas serviço. Para Agostinho, ela não é uma “doença da mente”, como no homem, mas o julgamento frente ao pecado e “justiça vingativa”.”

¹⁵⁰ Como Duncan (1952:137) comenta: «Admiravelmente adaptada para quem, como o homem de leis Romano, deve desenvolver uma insensibilidade para promover a ordem social, ela está substancialmente afastada da ética do ama e fat quod vis. O Cristianismo se associou aos termos do Estoicismo no mesmo momento em que se ligou aos interesses do Império Romano.»

tornou-se religião do Estado, já se havia constituído na religião de grandes círculos da classe dominante do Império.”

A idealização de um “outro” mundo transcendente, a desvalorização do sensível e, principalmente o reconhecimento de uma igualdade transcendente entre os homens, é a mensagem principal deste cristianismo original. Esta construção só é alcançada pois o pensamento tipológico platônico e o ideal de vida estoico são evocados na gênese do pensamento cristão. Para nós, estas ideias são mais importantes que apenas uma constatação histórica, pois são elas que vão dar os elementos que vão ser mobilizados, e transformados, durante todo o processo de construção da ideia de indivíduo moderno. Contudo, para compreender este movimento histórico de maneira adequada, é necessário estabelecer os termos de nossa análise, ou seja, estruturar uma articulação entre as ideias expostas no capítulo anterior e a maneira cristã de entender o homem. É o momento de situar a equivalência funcional entre princípios ideológicos mobilizados cristianismo original e aqueles que derivam da análise da sociedade indiana.

A equivalência funcional entre a noção de pessoa indiana e o seu correspondente cristão, ou elementos para a gênese da ideia de indivíduo moderno

A compreensão das conexões entre o pensamento grego e cristianismo possui um objetivo claro: entender como esta relação influenciou na construção da noção de pessoa ocidental, ou, como este movimento contribui para a emergência da ideia moderna de indivíduo. Nesse sentido, identifica-se em Mauss uma análise pioneira, que, por um lado, compreendeu as influências dos gregos no pensamento cristão, mas, para além disto, associou este movimento à emergência de uma noção de pessoa peculiar. Em Mauss (1938: 390-391) o autor explica a influência estoica na noção de pessoa em Roma, influência esta que contribuiu acrescentando “um sentido moral ao sentido jurídico, um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável. Às funções, honrarias, castigos e direitos, acrescenta-se a pessoa moral consciente.” Em seguida o autor faz a associação com o cristianismo nascente: “a noção de pessoa carecia de base metafísica segura. É ao cristianismo que ela deve esse fundamento” (Mauss, 1938:391).

Seguindo as pistas fornecidas pelos trabalhos de Louis Dumont, acredita-se que seja o momento adequado para compreendermos os fundamentos da noção de pessoa no

cristianismo original como um equivalente funcional de ideias que podem ser retiradas da análise da sociedade indiana. Tal comparação é fundamental pois tornará claro quais são os elementos analíticos que perpassam as duas formas de pensamento e os estruturam. São estes elementos que vão ser transformados e articulados durante toda a história da ascendência cristã e conformarão os fundamentos da concepção de indivíduo moderno.

Como pudemos compreender no item anterior, a sociedade indiana pode ser descrita como um todo social integrado, uma comunidade *holista*, onde todos os homens tem uma função definida naquele espaço. Os homens que vivem em tal sociedade são denominados por Dumont como “indivíduos-dentro-do-mundo”, termo que coloca em evidência o caráter socialmente dependente e referenciado que conforma a noção de pessoa na Índia. Contudo, os mesmos fundamentos religiosos que dão vida ao homem da casta, irão permitir, por outro lado, a emergência a um tipo de noção de pessoa subversiva que, além de se opor à ideia de “indivíduo-dentro-do-mundo”, se constituirá como uma construção hierarquicamente superior, o “indivíduo-fora-do-mundo”. Esta oposição hierárquica é reveladora, pois coloca o homem na sociedade como um tipo inferior ao homem em relação com Deus, algo que nos será muito útil para compreendermos a noção de pessoa que advém deste cristianismo original.

O primeiro ponto que devemos enfatizar é a diferença que o cristianismo estabelece entre a relação que o homem mantém com Deus e a maneira pela qual este mesmo homem irá se relacionar no meio social. Notadamente, pelas próprias descrições realizadas aqui, são dois tipos diferentes de existência, que se posicionam de maneira hierárquica. A relação com Deus não é somente um campo distinto da relação entre os homens, mas lhe é hierarquicamente¹⁵¹ superior pois apresenta como valor superior a autoridade de Deus sobre os homens. Nesse caso, a hierarquia deriva claramente da aplicação de um pensamento tipológico platônico: se Deus (essência) não é deste mundo decaído falho e nossa existência é tanto mundana (corpo) quanto sagrada (alma), logo, a relação que o homem mantém com Deus seria superior e englobaria as relações que o homem estabelece dentro do mundo sensível.

Nessa dinâmica hierárquica, assim como o “indivíduo-fora-do-mundo” indiano, o indivíduo cristão mantém sua relação com Deus em termos estritamente pessoais,

¹⁵¹ Estamos utilizando aqui o termo *hierarquia* com o mesmo sentido de Dumont (1966), assim, entendendo que para além de uma ideia de escala, também deve ser incluído o princípio de englobamento do contrário.

exatamente porque a “alma individual recebe valor eterno de sua relação filial com Deus” (Dumont, 1983: 42). Como vimos em Paulo, a igualdade surge como uma constatação de nossa origem divina. Os cristãos, nesta fase ascendente de sua doutrina, reconhecem-se como iguais no sentido que todos são almas individuais em contato com Deus. Como Dumont (1983:44) destaca, a igualdade do indivíduo no cristianismo “existe puramente na presença de Deus.” Latouche (1984:105) estabelece com clareza a maneira pela qual este conceito de indivíduo se articulou nas ideias ocidentais: “A sociedade helênica inventou o universalismo, a filosofia estoica favoreceu uma certa maneira de individualidade. Cristo e São Paulo adicionaram a relação pessoal com Deus; o cristão é um “indivíduo-em-relação-a-Deus”.”

A salvação estava associada apenas à relação que o indivíduo estabelece com Deus,¹⁵² sendo este o ponto que nos aproxima em larga medida da ideia de “indivíduo-fora-do-mundo” indiano. O renunciante indiano se relaciona com o sagrado da mesma forma que o cristão, de maneira pessoal e individual. Temos portanto, dois “indivíduos-fora-do-mundo”, o cristão e o renunciante, que, cada um à sua maneira, relativiza a ordem no mundo em virtude de ideais religiosos superiores. Porém, vale destacar que estes indivíduos não realizam isto da mesma maneira, e aqui reside a especificidade do homem cristão.

Na Índia, o “indivíduo-fora-do-mundo”, para se constituir como tal, deveria renunciar ao mundo no qual vivia. Mesmo sendo uma renúncia muito mais ideológica do que prática, tanto o renunciante quanto a sociedade dos homens das castas, entendiam que aquela pessoa não fazia mais parte da ordem terrena. No cristianismo original, a relação com Deus e a relativização do mundo não se davam nas mesmas bases. Como já foi anunciado anteriormente, o indivíduo em relação a Deus, o cristão, era um “Indivíduo-fora-do-mundo” como o renunciante indiano, porém, ele ainda vivia em sociedade. O cristão relativizava a ordem social em função de um valor superior, mas não renunciava à ordem terrena como fazia seu congênere indiano.

Como vimos, a desvalorização da ação do mundo tem raízes platônicas e estoicas. A sociabilização é, nesse sentido, colocada em segundo plano, pois, o indivíduo celeste, em relação a Deus, é hierarquicamente superior ao homem do mundo social, transitório e efêmero. O valor da relação com Deus engloba e é superior às relações empreendidas entre

¹⁵² Strenski (2008:80) ratifica: “O que importava para os primeiros cristãos não era “conquistar o mundo inteiro,” mas salvar a sua própria alma, estar em relação com Deus.”

os homens, como Barnard e Spencer (1997:300) apontam, “os humanos possuem almas de infinita excelência e valor eterno, que transcendem absolutamente o mundo das instituições sociais e os poderes, que são impotentes em relação a Deus.” Nesse sentido, Dumont (1983:44) é certo: “Em termos sociológicos, a emancipação de “Indivíduo-fora-do-mundo” numa comunidade que caminha na terra, mas tem seu coração no céu, eis, talvez, uma fórmula passável do cristianismo.” A relativização do mundo sensível, em virtude do poder hierarquicamente superior do extramundano, não se constitui como uma renúncia ao mundo, mas sim como uma desvalorização da ação no mundo sensível. Só em relação ao seu fim, ou seja, em relação à salvação que a condição na Terra teria sentido. Assim, seguindo os ensinamentos estoicos, este cristianismo original entendia que as vicissitudes da vida terrena deveriam ser aceitas pois era a forma que Deus se manifestava visando o desenvolvimento de virtudes sagradas nos homens, pois

“Ninguém, aos olhos de Deus, é escravo ou senhor [...] A escravidão é coisa deste mundo e é assumida por Cristo para redimir a humanidade e converter a humildade numa virtude cardeal para nós. Todo o esforço no sentido da perfeição estava voltado para o interior, como convém ao indivíduo fora do mundo.” (Dumont, 1983: 51).

Como ressalta Fromm (1955), no cristianismo, o mundo terreno não necessitava ser transformado, pois a salvação era uma consequência da relação individual com Deus. Desta maneira este mundo decaído “Poderia permanecer como estava, na sociedade, no Direito, no Estado, na Economia – pois a salvação se tornara inferior, espiritual, não histórica, uma questão individual assegurada pela fé em Jesus” (Fromm. 1955:55).

Em sociedade o homem do cristianismo original deveria se submeter à ordem, pois Deus, como um grande artífice, já havia definido todas as posições. O indivíduo cristão, no mundo terreno, se dissocia, em termos de valores, daquele indivíduo em relação a Deus. Aqui na Terra ele se submete à ordem, assim como na Índia, onde o homem de casta aceita o seu posto. Assim, neste aspecto específico tanto o homem da casta quanto o cristão em sociedade poderiam ser classificados como “indivíduos-dentro-do-mundo”, sujeitos a uma ordem holista.

Aqui chegamos, portanto, ao ponto central de nossa comparação, pois, ao contrário do que acontece na Índia, no cristianismo original, não teríamos um “indivíduo-dentro-do-mundo” e um “indivíduo-fora-do-mundo”, estabelecidos em corpos distintos. No cristianismo estes tipos de indivíduo ocupam o mesmo corpo. A cabeça do homem cristão

estava cindida em duas esferas autônomas: a celeste e individualista, pela qual o homem se relaciona com Deus e a terrena e holista, pela qual o homem se submete à ordem social estabelecida. O indivíduo cristão relativizava o seu meio social em função dos valores superiores, mas continuava vivendo a vida terrena. Ele seria um individualista quando se relaciona com Deus, mas viveria num mundo holista.¹⁵³

A separação eterna entre profano e sagrado, que o hinduísmo consubstanciou em dois tipos de homens distintos, o cristianismo unificou em um corpo só, contudo sem misturá-los. Estamos falando aqui de um homem que comportaria dois indivíduos. Nas duas formas de pensamento, tanto o cristão original quanto o indiano, holismo e individualismo convivem, porém, estabelecidas sob uma hierarquia, na qual a relação com o sagrado é superior e englobaria a ordem no mundo. Na Índia, como vimos, a superioridade fica evidente pois, além da gradação de status, o próprio renunciante apareceria como um inovador nas práticas religiosas, o que seria um sinal de superioridade. No cristianismo, a mesma hierarquia se estabelece, a aceitação do terreno se funda na submissão hierárquica em relação ao sagrado, como Dumont (1983:45) bem exemplifica ao analisar a mensagem de Marcos (12:17):

*“Quando Jesus Cristo ensina que se dê a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, a simetria só é aparente, pois é em função de Deus que devemos dobrar-nos às legítimas pretensões de César. O individualismo em relação a Deus engloba o reconhecimento e obediência quanto às potências deste mundo, o individualismo fora do mundo subordina o holismo normal da vida social.”*¹⁵⁴

A análise da organização social e religiosa indiana nos ajuda a entender a própria dinâmica interna da noção de pessoa neste cristianismo original. Através dos conceitos de “indivíduo-dentro-do-mundo” e “indivíduo-fora-do-mundo” e a relação estabelecida entre os dois, podemos perceber que o homem cristão, naquele momento, vivia em dois mundos.

¹⁵³ Este holismo que define tanto a vida do homem de casta indiano quanto da vida terrena do cristão original é visto por Dumont (1975) como algo que liga as duas culturas e se separa da ideia de indivíduo livre e independente do mundo moderno, pois os cristãos daquele momento “*não estavam interessados nas coisas deste mundo e, embora moderadamente sensíveis à questão da escravidão, eles não tinham provavelmente doutrina alguma a favor ou contra a propriedade privada. Em suma, eles estavam interessados nos homens e não nas coisas, e mutatis mutandis, eram talvez mais próximos de nosso “indivíduo-fora-do-mundo” indiano do que dos seus descendentes modernos.*” (Dumont, 1975:168).

¹⁵⁴ Wood (1967:258) assinala que a dualidade entre poder divino e temporal já aparecia nos judeus: “*Uma dualidade incipiente entre religiosos e seculares começou a aparecer já no período mosaico da história judaica. Os juízes e os reis geralmente atuavam na esfera profana, enquanto sacerdotes e profetas serviam a esfera sagrada.*” A separação assimétrica entre poder divino e temporal na mensagem de Cristo também é assinalada por Knowles (1967:4): “*Ele [Cristo] fazia, como registrado pelos evangelistas, uma distinção entre “as coisas de César” e “as coisas de Deus”, e, nesse contexto, permitia que se apoiasse um governante civil em troca de proteção, embora as palavras também fundamentalmente apontassem para o domínio ilimitado e supremo de Deus.*”

Na Terra ele obedecia a uma ordem holista e, por outro lado sua relação com Deus era caracterizada por um individualismo. São noções de pessoas opostas que se organizam de maneira hierárquica, um englobamento do contrário: a ordem da terra só é obedecida pois a relação com Deus lhe é superior e a engloba.¹⁵⁵

A referência indiana já nos mostra do que é capaz. Conseguimos classificar o homem do cristianismo original a partir dos elementos retirados de nossa viagem à Índia. Descobrimos um cristão infectado por dois indivíduos, um que se relacionava com Deus e outro que se refere ao mundo social. Contudo, esta é apenas uma referência inicial. Devemos agora entender a articulação destes elementos na história, do homem do cristianismo original até o indivíduo moderno. Novamente, a viagem à Índia irá iluminar alguns fenômenos importantes.

Começamos, portanto, a verificar como o indivíduo cristão se estabeleceu na prática, no momento em que o cristianismo se torna uma religião de Estado, a partir do esforço do Imperador Romano Constantino I, no alvorecer do século IV.

Constantino I e a Complementaridade Hierárquica

A conversão de Constantino I para o cristianismo, em outubro de 312, foi o marco fundamental para avanço definitivo desta religião na sociedade ocidental. Foi a partir deste momento que o cristianismo se tornou uma religião de Estado e, contando com toda a assistência do imperador, passou a conquistar seguidores de maneira massiva.¹⁵⁶

Foi com Constantino que a noção de pessoa do cristianismo original passaria a ganhar força e dominar o ocidente. Nesse sentido, buscando compreender a maneira pela qual a conversão de Constantino se relaciona com a difusão de uma noção de pessoa cristã, procurar-se-á aqui, através de uma abordagem histórica, mostrar como a própria constituição da Igreja e de sua relação com o Estado acabou levando a frente uma concepção de indivíduo que estava em consonância com aquele do cristianismo original.

¹⁵⁵ Renaut (1998:71-72) ratifica: “o ensinamento cristão e paulino, faz, com efeito, do cristão um “indivíduo-fora-do-mundo” no plano da relação com Deus, que “transcende o mundo do homem e das instituições sociais”, a ponto de, valorizado nessa relação onde se afirma “o valor infinito do indivíduo”, o mundo como ele é, hierarquizado e “holista”, surgir aviltado e desvalorizado.”

¹⁵⁶ Vale lembrar que na época da conversão apenas de cinco a dez por cento da população do império era cristã (Veyne, 2007:10).

Talvez seja mais adequado começarmos pelo início de tudo, ou seja, a própria conversão de Constantino.

No início do século IV, o Império Romano estava dividido em quatro partes, governado por uma tetrarquia. Constantino I imperava sobre a Inglaterra, Gália e Espanha; Magêncio, governava a Itália e Roma; Licínio, era responsável pela região do Danúbio e Maghreb; e Maximínio II, administrava o Oriente. Em 312, Constantino I, visando conquistar a Itália e Roma, entra em guerra com Magêncio. Foi no campo de batalha que o imperador se converteu ao cristianismo. Acredita-se que a causa imediata da conversão foi um sonho que Constantino I teve antes da batalha final. Em tal sonho o Deus cristão lhe havia prometido a vitória caso ele se convertesse a esta nova religião. (Veyne, 2007:13).¹⁵⁷ No dia seguinte Constantino I vence a batalha da Ponte Mílvia e, no posterior, 29 de outubro de 312, Constantino I entra em Roma, encabeçando suas tropas e portando um símbolo ainda desconhecido, o crisma (☩).

As outras duas metades do Império, governadas por Licínio e Maximínio II também estavam em guerra e, em 313, Licínio conquistaria o Oriente. Contudo, o avanço deste imperador se prova efêmero, já que, dez anos mais tarde, o cristianismo, de um só golpe, toma uma dimensão “Mundial”, com a derrota de Licínio para Constantino I na batalha de Crisópolis em 18 de setembro de 324. O Império se unificava, juntando-se todas as partes sob o cetro do cristianismo (Veyne, 2007: 17-18).

A importância destes acontecimentos históricos é patente para esta religião universalista nascente. É a partir da do fim da tetrarquia com a unificação do poder nas mãos de Constantino I que surge um novo tipo de imperador, que pela primeira vez se colocava expressamente a serviço de um Deus cristão, assim:

“Não só o imperador se tornou um Cristão, impondo o respeito pelas crenças e instituições dos Cristãos, mas se tornou um Imperador Cristão. Em outras palavras, ele considerava ser sua função dar poderes à igreja [...] Traduzido em linguagem Cristã, e fortalecido pela concepção Cristã de que toda a autoridade

¹⁵⁷ É notório como Veyne (2007), assim como MacMullen (1984) coloca em relevo o papel da ação do indivíduo na história. Para os autores, a conversão de Constantino advém de uma opção individual desinteressada que transformou todo o curso da história ocidental. Além disto, Veyne, assim como Luc-Ferry e Gibbon, ainda ressalta razões psicológicas que justificam o avanço da doutrina cristã no mundo. Para nós, estas abordagens não nos despertam interesse, primeiramente por acreditarmos que o estudo da ação do indivíduo e da psicologia das massas podem renegar aquilo que mais nos interessa, ou seja, movimento das ideias na história como uma construção social. Ao nosso favor, focando apenas o tema dos primeiros anos do cristianismo como religião de estado, temos autores como Fromm (1955) e Le Goff (1972), que assinala que “*não é questão de negar a importância dos aspectos psicológicos. Mas, para além dessas motivações. A pesquisa das causas deve insistir sobre dois tipos de mediações: as mediações sociais e as mediações políticas*” (Le Goff, 1972:755)

deriva de Deus, sua tarefa era levar paz para a Igreja e trazer todos os homens ao serviço de Deus” (Knowles, 1967: 5).

Todo o imperador pagão era também ministro de assuntos religiosos, porém, ele não tinha uma transcendência sagrada, não retiravam a sua legitimidade da graça de Deus.¹⁵⁸ Pelo contrário, os imperadores pagãos construíam “pactos” entre os Deuses e o Estado.¹⁵⁹ Com Constantino I, o estatuto do poder temporal muda, os pactos começam a ser substituídos por uma relação ainda inédita, mais próxima e transcendente entre o imperador e Deus. A ideia por trás desta nova concepção de poder é simples e sintética: “O poder advém de Deus e o soberano reina pela Graça de Deus ; e, longe de se colocar como um ministro de cultos, ele deve se colocar a serviço da religião » (Veyne, 2007 : 110).

Desta maneira, a Igreja passa a ter um papel inédito e preponderante no poder político. De perseguida ela se torna base de sustentação do poder imperial, esta seria a tônica da transformação do papel da Igreja a partir de Constantino I.¹⁶⁰ Vale lembrar que, nos três séculos que haviam se passado desde a morte de Cristo, a Igreja, mesmo apresentando um corpo coeso e unido, não tinha nenhuma organização geral e, desta forma, não havia ninguém que se postasse como representante da instituição. Constantino, assim passava a ocupar o espaço que ninguém ainda havia ocupado: ele se encarregava da Igreja, reunia concílios, publicava decisões e elegia patriarcas (Knowles, 1967:5). Porém, é importante notar que Constantino se colocava antes de tudo como Imperador e não como líder religioso. Veyne (2007) aponta que Constantino se denominava como um “bispo do exterior” (*évêque du dehors*), ele não se classificava como pertencente ao clero, ele não compartilhava do mesmo estatuto.¹⁶¹ Para Knowles (1967), Constantino se portava como um protetor dos interesses da Igreja, mas não como um integrante da Igreja: “Ele não era a

¹⁵⁸Nesse sentido, Deus não tinha nenhuma relação com o poder temporal. O poder tinha origem republicana como Veyne (2007 :109) aponta: “*Estes magistrados supremos da República deveriam governar pela vontade cívica ou melhor, pelo consenso de todos os cidadãos.* »

¹⁵⁹ Veyne (2007:109) explica que os Deuses antigos eram vistos como mais preocupados com eles mesmos do que de servir como fundamento transcendente para o poder; de dar a Lei aos homens ou de comandar reinos e impérios. Existia uma religião pública, liderada pelo Imperador, o qual também era ministro de assuntos religiosos (*pontifex maximus*). Contudo, os cultos se baseavam na ideia de que certos deuses protegeriam o Estado se este, a cada ano, renovasse, por uma espécie de pacto, os votos públicos por sua salvação.

¹⁶⁰ Segundo Le Goff (1972:753), podemos compreender esta mudança no papel do cristianismo através da análise cronológica dos seguintes acontecimentos: o édito de Galério (311) que proíbe a perseguição às comunidades cristãs no Império Romano, o qual é confirmado, no édito de Milão (313); a conversão do próprio imperador Constantino I em 312; e o concílio de Nicéia (325), que foi a primeira reunião ecumênica de bispos, reunidos por Constantino, que procurou estabelecer os princípios doutrinários universais para a Igreja (datas religiosas, cânones, etc.) de maneira oficial.

¹⁶¹ Isto reflete, por exemplo, a atitude de Constantino I em se abster de votar nos assuntos em pauta no Concílio de Nicéia (325).

“liderança suprema” da igreja, mas sim, na teoria e na prática, estava fora e, em certo sentido, acima da Igreja, como seu protetor” (Knowles, 1967:5).

Nesse sentido, o Estado passou a agir fortemente na estruturação e enriquecimento da Igreja, como Le Goff (1972:765) assinala: “Antes de Constantino a Igreja tinha bens móveis e imóveis, mas suas possessões eram clandestinas. A partir de Constantino, a riqueza aberta, reconhecida, protegida e privilegiada da Igreja cresceu rapidamente.” MacMullen (1984:49) nos fornece uma descrição das formas pelas quais o empoderamento material eclesiástico avançou com Constantino I:

“Em algum decreto agora perdido, ele isentou a igreja de impostos; ele ordenou que oficiais provinciais fornecessem materiais e trabalho para a construção de igrejas; ordenou um sistema de doação de alimentos para igrejas, deu subsídios de grãos para freiras, viúvas e outros que serviam a igreja; dispensou o clero de arcar com diversas obrigações cívicas onerosas e ainda ofereceu-lhe “contribuições” regulares do fisco; em suma “presenteou a igreja com muitas coisas”. Da noite para o dia, ao que parece, ele criou “um Cristianismo cujo clero tinha seus horizontes sociais completamente abertos, com Constantino dando-lhes suporte”.

Por outro lado, além de um fortalecimento material, a Igreja ganhava cada vez mais adeptos. Constantino nunca perseguiu os pagãos e o século IV foi marcado pela tolerância, porém, as conversões continuavam avançando no império e no exterior,¹⁶² principalmente nas camadas médias e inferiores da população urbana e mais lentamente na área rural.¹⁶³ Apesar de parte significativa da nobreza ainda ser pagã, o olhar de Constantino para os membros cristãos era diferenciado e havia uma preferência explícita em destinar cargos e oferecer todo tipo de vantagens àqueles que compartilhavam de sua religião, como MacMullen (1984:56) exemplifica, “você poderia mesmo ganhar um novo registro de fundação para sua cidade se informasse ao imperador (Ele ficaria satisfeito em saber) que agora ela era completamente Cristã.”

Os primeiros anos do cristianismo como religião de Estado apresentam dois movimentos paralelos e significativos que irão determinar os caminhos pelos quais a sociedade ocidental irá se organizar a partir de então. O primeiro movimento é a disseminação desta religião sobre toda a população do Império. Nesse sentido, a conquista

¹⁶² Le Goff (1972) cita que no exterior o cristianismo ganha a totalidade dos povos germânicos, a exceção dos Francos e parte dos Lombardos. É importante ainda destacar a importância missionária do bispo Wulfilla (318-383), o qual traduziu a bíblia para o gótico buscando converter os germânicos.

¹⁶³ No campo o cristianismo encontra uma clientela que praticava “o culto de relíquias e a crença em milagres” (Le Goff, 1972: 755). Consequentemente, para avançar no mundo rural o cristianismo necessitou passar por um processo de barbarização de suas práticas.

de adeptos sob uma religião única era de grande valia para um Império que há pouco tempo havia se integrado. O segundo movimento nos mostra o surgimento de uma dicotomia no exercício do poder, pois, com o crescimento da importância da Igreja, agora uma instituição estruturada, se instaura um conflito, muito importante para nós, que se arrastou até o Renascimento, ou seja, o início da problemática relação entre Estado e Igreja.

A partir de Constantino, o poder espiritual se constitui como um fundamento para o exercício do poder temporal, o Imperador governa para servir a religião, a qual é representada pela Igreja. Veyne (2007 :116) nos coloca a contradição inerente à esta relação:

“ A Igreja sustentava o Império ou era seu rival? Se Constantino tinha procurado apoiar a sua autoridade sobre a Igreja, ele havia feito uma má escolha, uma vez que favoreceu uma instituição que passou a ser considerada uma referência suprema e que assumiu cada vez mais o poder imperial para si. »¹⁶⁴

Segundo Dumont (1983:53) “o Estado tinha, em suma, dado um passo fora do mundo, na direção da Igreja mas, ao mesmo tempo, a Igreja tornou-se mais mundana do que fora até aí.” Os parâmetros que norteariam a relação entre as esferas do Estado e da Igreja, especialmente a questão de como tratar a intrusão de um Príncipe nos domínios da autoridade eclesiástica, refletiriam a “dificuldade em conceber corretamente a união de Deus e do homem em Jesus Cristo” (Dumont, 1983:54). Nesse sentido, devemos dar destaque ao papel do Papa Gelásio I (410-496), que pela primeira vez, entre o final do século V e início do VI, estabelece uma teoria que clarificaria a relação entre a Igreja e Imperador nesta fase inicial do cristianismo como religião de Estado.¹⁶⁵

A visão de Gelásio I, que foi eleito Papa em março de 492, está documentada em uma série de escritos que mostram a sua preocupação com a divisão de poderes entre Igreja e Estado, desde os tempos em que ele escrevia as cartas de seu antecessor, o Papa Felix II (483-492).¹⁶⁶ Contudo, são nas cartas escritas a partir do momento em que assume o papado onde encontramos as maiores contribuições de Gelásio I, como Ziegler (1942:429) destaca:

¹⁶⁴ Neste mesmo sentido, Wood (1967) reconhece como a Igreja passou, a partir de Constantino, a assumir uma posição ativa em relação ao estado: “A adoção do cristianismo por Constantino no Édito de Milão de 313 d.C. mudou profundamente não só o Cristianismo, mas também inaugurou uma nova atitude da igreja em relação ao estado, cultura, sociedade e às outras crenças.” (Wood, 1967:264).

¹⁶⁵ Poderíamos fazer referência aqui também ao papel de Santo Agostinho e sua Cidade de Deus, porém, acreditamos, assim como Dumont (1983), que Gelásio possui um papel muito mais representativo e claro das ideias acerca da separação entre Igreja e Estado que vigoravam neste momento. A visão de Agostinho será frutífera ao analisarmos o conteúdo da mensagem cristã em um período posterior, como mostraremos na sequência do trabalho.

¹⁶⁶ Indicamos a leitura de Ziegler (1942) para uma análise pormenorizada das cartas de Gelásio

“Quando Gelásio se tornou Papa, ele repetiu e esclareceu seus ensinamentos acerca da relação entre a Igreja e o Estado. O Imperador que ele tinha que lidar era Anastácio I, que assumiu o trono em 491.”

É numa carta a Anastácio I, datada de 494, que Gelásio desenvolve a sua teoria diárquica, na qual ele identifica as duas ordens que regem o mundo, a *autoritas sacra* (espiritual dos bispos) e a *regalis potestas* (temporal dos reis). Para Gelásio I, a existência destas duas esferas, que são totalmente distintas entre si decorre da incapacidade de um único homem reunir as duas dignidades (Auderbert e Treffort, 2008: 16). Segundo o Papa, somente Cristo teria sido sacerdote e Rei. Desta maneira, Gelásio I sustenta que os sacerdotes estariam subordinados ao Rei nos assuntos que dizem respeito à ordem pública, enquanto os Reis encontrar-se-iam submetidos aos sacerdotes no que se refere aos assuntos divinos. A separação de poderes e a sua limitação mútua é a grande novidade de Gelásio I. (Zielgler, 1942: 435).

Concentremo-nos aspectos antropológicos da relação entre Estado e Igreja condensados nos escritos de Gelásio. É de fundamental importância que compreendamos que a divisão de poderes de Gelásio não é horizontal, mas sim hierárquica. Apesar de o poder temporal e espiritual terem funções separadas, Gelásio é claro em estabelecer a superioridade do segundo sobre o primeiro.¹⁶⁷ Devemos ter em mente aquilo que vimos na Índia a respeito da relação entre *Brâmanes* e *Kshatryias*. Alí, os Reis só eram superiores nos assuntos terrenos, pois, nos espirituais eles estavam submetidos aos *Brâmanes*. Esta ideia de *complementaridade hierárquica*, uma das maiores contribuições de Dumont em termos de teoria antropológica, também pode encontrada na relação entre Igreja e Estado defendida por Gelásio I.¹⁶⁸

Gelásio estabelecia uma divisão de poderes, porém, colocando-os em relação hierárquica. O poder espiritual se submete à gradação de valores, pois se reconhece inferior ao temporal unicamente no caso dos assuntos mundanos. Assim, **os sacerdotes seriam**

¹⁶⁷ Audebert e Treffort (2008 :16) assinalam que a ideia de superioridade do poder espiritual sobre o temporal foi se estabelecendo no pensamento ocidental a partir de Gelásio: “A concepção gelasiana, que repousa fundamentalmente sobre a cooperação das duas autoridades, será geralmente dilapidada a partir de uma ideia que foi se sedimentando ao longo do tempo, de uma subordinação do poder Real à Igreja, de modo que os reinos terrestres estariam a serviço do reino dos céus .»

¹⁶⁸ Como Vibert (2004 :38) assinala: “A relação entre a *autoritas* do sacerdote e o *potestas* do reis deve ser compreendida como uma complementaridade hierárquica. »

superiores e, só são inferiores, em um nível inferior, ou como Douglas (1992:47) assinala:

*“O poder real é, em última instância, submisso à autoridade e ao poder de Deus. É um sistema de inclusões, compreendendo diferentes níveis de responsabilidade. Assim, um nível que é superior em um contexto mais amplo, torna-se inferior, num contexto restrito. Por exemplo, o papa e o imperador não eram iguais, suas posições estavam rigorosamente separadas, uma vez que cada um operava em um sistema diferente. Em matéria espiritual, o papa exercia a autoridade suprema, enquanto que em assuntos seculares o imperador tinha soberania. »*¹⁶⁹

Strenski (2008) reforça a visão de Douglas (1972) sobre esta questão:

“O sacerdote era superior na esfera mais alta, do espiritual. Sim, o sacerdote era inferior ao imperador no reino mundano [...] Por outro lado, o rei era inferior no reino que realmente importava. O que deve ser sublinhado, apesar disso, de acordo com Dumont, é que ambos os reinos estavam associados em “complementaridade hierárquica”, uma oposição desequilibrada em que o superior engloba o inferior” (Strenski, 2008:81).

Se existe uma *complementaridade hierárquica* entre Imperador e Sacerdotes nos mesmos termos da relação entre *Brâmanes* e *Kshatryias*, isto apenas acontece porque tanto o cristianismo quanto o hinduísmo possuem uma escala de valores em que status e poder se complementam hierarquicamente. Como vimos, a origem da complementaridade hierárquica ocidental residiria na maneira como o cristianismo absorveu o pensamento tipológico platônico e o ideal de vida estoico. Nesse sentido, entende-se que é na consubstanciação do cristianismo como religião de Estado que a ideia paulina de irmandade em Cristo e relativização do sensível alcançaria seu resultado mais concreto e objetivo. As esferas da vida humana, a partir de Constantino I, se estabelecem sobre a divisão dada pelos assuntos do Estado e assuntos da Igreja, pois, como Dumont (1983:62) assinala, “Inicialmente o Estado está para a Igreja como o mundo está para Deus.”

Sugerir que o cristianismo, como religião, cindiu a cabeça do homem em dois, agora adquire um significado mais profundo. Não é a religião por si só que promove esta divisão, mas, a partir de Constantino I, é a própria vivência social, política e religiosa que estabelece a emergência deste tipo de noção de pessoa. É o cristianismo como religião de Estado que constitui, de forma socialmente estruturada, este indivíduo duplo que, vive “dentro-do-mundo” obedecendo a uma ordem *holista* estabelecida pelo Rei e, ao mesmo

¹⁶⁹ Dumont (1983) comentando sobre as abordagens de Morrison e Ullmann acerca da relação entre Estado e Religião em Gelásio assinala: “O que os comentaristas modernos não discerniram plenamente é que o nível de consideração deslocou-se das alturas da salvação para a baixeza das coisas deste mundo. Os sacerdotes são superiores, pois somente em um nível inferior é que eles são inferiores. Não se trata de uma simples “correlação” (Morrison) ou de uma simples submissão dos reis aos sacerdotes (Ullmann), mas de uma complementaridade hierárquica.” (Dumont, 1983:55).

tempo, esta “fora-do-mundo” relacionando-se como *indivíduo* com Deus, através da Igreja. Aquilo que constituía as ideias de um cristianismo original, passa a ser central e organizar a vida social no cristianismo de Estado, “onde o “individualismo-extra-mundano” engloba o reconhecimento e obediência às pulsões deste mundo” (Vibert, 2004: 48).

Talvez seja o momento oportuno de compreender como o holismo se estabeleceria nesta nova sociedade cristã. Como Le Goff (1972: 755) e Fromm (1955:53) destacam, o século III assistia um processo de feudalização do Império Romano, algo que deu emergência à forma holista. Nesse sentido, lembremos que no holismo, “a maior ênfase e referência é dada à ordem, tradição, orientação de cada ser em particular aos fins prescritos pela sociedade [...] o homem é considerado essencial como um ser social, derivando sua própria humanidade da sociedade como um todo (*universitas*) da qual ele faz parte.” (Dumont, 1970: 32). O mundo social ocidental, a partir de Constantino segue o mesmo caminho hierárquico e holista que ordenava a vida social indiana. Fromm (1955) nos mostra claramente como emerge, a partir de Constantino I, uma sociedade estamental, no mesmo sentido que descreve o holismo de Dumont:

“Num período relativamente curto, o Império Romano tornou-se um Estado feudal classista, com uma ordem rigidamente estabelecida, na qual as fileiras mais baixas não podiam ter esperança de se elevar, devido à estagnação provocada pela recessão da capacidade produtiva, que tornava o desenvolvimento progressivo impossível. O sistema social foi estabilizado e regulamentado do alto, sendo imperativo tornar mais fácil ao indivíduo colocado nas camadas inferiores tolerar sua situação” (Fromm, 1955:53).

Qualquer que seja a sociedade holista, indiana ou feudal, uma coisa se mantém constante: a riqueza imobiliária se apresenta como valor fundamental na organização da relação entre os homens. Polanyi (1944) e Marx (1844), como bem lembrado por Dumont, (1975, 1977) já falavam destas características nas sociedades pré-capitalistas. A noção de riqueza nestas sociedades tradicionais distingue riqueza imobiliária de riqueza mobiliária, os bens raiz são uma coisa e os bens móveis e o dinheiro outra. Os direitos sobre a terra estão imbricados na organização social pois, “os direitos superiores sobre a terra acompanham o poder sobre os homens. Esses direitos, essa espécie de riqueza, ao implicar relações entre os homens, são intrinsecamente superiores à riqueza mobiliária, desprezada como simples relação com as coisas” (Dumont, 1975:17).¹⁷⁰

¹⁷⁰ Haarscher (1984 :134) reforça esta ideia: “*A propriedade (imobiliária) tem associada a si um poder político ; a relação entre as coisas consiste sempre numa relação entre homens, ou seja, uma forma de poder, político ou religioso. »*

O *holismo* era o tipo de relação estabelecida no mundo social e a propriedade imobiliária era ser seu combustível. A propriedade da terra era o que definia a ordem entre os homens, uma relação que era ao mesmo tempo política e econômica, como Stern (1984:62) assinala:

“A preeminência hierárquica dos valores religiosos, que dão um sentido e um enquadramento à vida social, comanda a preeminência das relações entre os homens sobre as relações entre homens e coisas. A riqueza mobiliária é desprezada e distinguida de uma riqueza imobiliária imbricada na organização social : os direitos superiores sobre a terra incluem o poder sobre os homens. O político é subordinado ao religioso, enquanto que o econômico não se distingue do político. »

A implantação do cristianismo como religião de Estado por Constantino I estabelece os parâmetros pelos quais a noção de pessoa ocidental iria se constituir. Podemos descrever este homem, da mesma forma que o homem da casta indiano, como um ser submetido à ordem do mundo, impassível frente ao holismo que o domina e, por outro lado, também uma figura *autônoma, independente, a-histórica e associal* no momento em que se vê como valor absoluto frente a Deus, neste último sentido se assemelhando ao renunciante indiano. A riqueza imobiliária ordenaria os homens na terra, porém esta ordem seria relativizada frente ao valor religioso superior que sua alma possui com relação a Deus. É neste ponto que reside um fator de tensão que irá animar a sequência deste capítulo.

O homem duplo, meio celeste e meio terreno, se equilibra a partir de uma divisão de poderes claramente explicada por Gelásio I: o Estado deve obedecer a Igreja nos assuntos espirituais e a Igreja deve obedecer ao Estado nos assuntos temporais, mas sempre se tendo em conta que os valores aos quais a Igreja está ligada são superiores aos do Estado. Esta *complementaridade hierárquica* é delicada, a Igreja poderia valer-se de seu status superior e interceder nos assuntos temporais ao custo de uma dessacralização de seu status. Na Índia, *Brâmanes* e *Kshatryias* mantiveram a sua *complementaridade hierárquica*, porém, no mundo ocidental, uma ruptura inédita entre status e poder viria a ocorrer. Como veremos talvez o termo mais adequado não seja ruptura, mas sim fusão. Uma fusão que estabeleceria a emergência de uma inédita noção de pessoa. Mobilizando seus princípios antigos, um novo homem seria construído, um indivíduo moderno de fato, o qual será objeto de nosso próximo tópico.

A queda dos Céus: A extinção do “indivíduo-no-mundo” e a terrenização do “indivíduo-fora-do-mundo”.

Dumont (1970) nos apresenta as primeiras impressões acerca da emergência da ideia de indivíduo na sociedade ocidental, algo que seria discutido com maior profundidade no seu livro de 1983. Neste trabalho inicial já podemos ver que o autor entendia que o homem ocidental passou, em algum momento de sua história, por uma revolução mental como consequência do nascimento de um tipo de sociedade radicalmente diferente daquela que ele vivera até então, Dumont assinala:

“Eu vejo a sociedade moderna afastada das sociedades tradicionais em geral [...] por uma revolução mental que eu chamo de revolução individualista. Esta revolução é caracterizada pelo deslocamento dos valores da sociedade como um todo (holismo) para tomar o indivíduo como a personificação da humanidade como um todo (individualismo).” (Dumont, 1970: 32).

Para Dumont (1983) esta “revolução mental” teria se iniciado num momento preciso, mais especificamente em 751, ano em que o Papa Zacharias dá ao até então prefeito do palácio do Reino Franco, Pepino III (714-768), o Breve, o título de Rei dos Francos, inaugurando assim a dinastia Carolíngia. O que iremos ver a seguir é como este evento constitui um momento chave para o avanço da ideia de indivíduo que habita as cabeças modernas. Desta maneira, devemos novamente recorrer à história para compreendermos como esta mudança radical na noção de pessoa ocidental foi se institucionalizando.

O conjunto de acontecimentos imediatos que desaguaram na coroação de Pepino III tem início com a invasão árabe sobre a Europa. Em 711 os muçulmanos já haviam ocupado a maior parte de Espanha e em 721 partiriam em busca da conquista da Gália. Neste mesmo ano, o duque da Aquitânia, Eudo, foi capaz de destruir uma armada moura nas proximidades de Toulouse, porém, um novo ataque o obrigaria a pedir o auxílio de Carlos Martel (686-741), príncipe do palácio Merovíngio entre 714 e 741. Carlos, atendendo ao pedido de Eudo envia suas tropas a campo para, finalmente, em 732, triunfar sobre os árabes na batalha de Poitiers.¹⁷¹ A vitória de Carlos se inscreve numa série de conquistas

¹⁷¹ Riché (1993 :652) mostra a importância que vários autores cristãos davam à vitória de Carlos Martel em Poitiers: “ *O anglo-saxão Bede reproduziu em sua História um texto que assinala: « Os sarracenos que devastaram a Gália foram punidos por sua perfídia. » Na Espanha, um cronista anônimo que vivia em Córdoba consagrou um longo poema a esta batalha onde « as pessoas da Europa » triunfaram sobre os sarracenos. A vitória de Poitiers foi interpretada como um juízo de Deus e Carlos foi seu maior beneficiário. Mais tarde no século IX os cronistas o chamaram de Martellus, talvez*

que irão se suceder, pois, para além de derrotar os mouros, Carlos interviria também no vale do rio Ródano e na Provença, submetendo à força certas aristocracias locais que se consideravam independentes do império Franco.

A campanha vitoriosa de Carlos havia chegado aos ouvidos dos papas Gregório II (715-731) e Gregório III (731-741), os quais passavam por uma situação delicada em Roma. Por um lado, o imperador Bizantino Léon III, com o objetivo de restabelecer as finanças do império, decidira taxar pesadamente o patrimônio eclesiástico. Em 732, Léon retiraria a jurisdição do bispo de Roma sobre todas as províncias gregas na Itália meridional, Sicília, Ilíria e Grécia, confiscando toda a renda advinda destas regiões, algo que, em conjunto com as tensões da querela iconoclasta,¹⁷² geraria inúmeros atritos entre Roma e Constantinopla. Por outro lado, o rei dos Lombardos, Liutprand (713-744), havia iniciado uma ofensiva sobre os territórios italianos e, em 734, se instalara às portas de Roma. Sem apoio dos Bizantinos, o papado se volta então na direção do príncipe mais poderoso daquele momento, Carlos Martel, suplicando sua proteção (Riché, 1993: 654).¹⁷³

Carlos era um príncipe bárbaro apesar de haver tido uma criação cristã. Ele mantinha boas relações com os Lombardos e portanto, decidiu não interferir nas ações de Liutprand. Apesar da recusa de Carlos ao apelo do Papa, o prestígio do príncipe carolíngio continuaria alto e o avenir das relações entre o império Franco e a Igreja Romana acabaria por se estabelecer através do filho de Carlos, Pepino III. Nesse sentido, a figura do Bispo Bonifácio, protetor de Carlos, foi de fundamental importância. Era Bonifácio que servia de agente de ligação entre o Império Franco e o Papado. O Bispo tinha assumido missão de reconstruir a Igreja Franca, ajudado nesta tarefa por Pepino, algo que aprofundou as relações entre o novo prefeito do palácio e o novo papa, Zacarias.

Zacarias (679-752), apoiado pelos Francos, conseguiria um acordo com os Lombardos, ainda governados por Liutprand. Porém, a paz seria efêmera uma vez que, com a morte Liutprand, Ratchis (744-749), o novo soberano, decide avançar na conquista da

por esse apelido ter sido dado a Judas Macabeu, herói guerreiro do Antigo Testamento que também havia sido abençoado por Deus .»

¹⁷² A querela iconoclasta consistiu na controvérsia acerca da veneração de imagens e ícones cristãos, perdurando de 725 até 842. Os Imperadores Bizantinos queriam, iniciando-se a controvérsia como o Leo III (717-41), proibir a veneração de imagens. Houveram perseguições durante todo o período e confronto como o papado, o qual organizou, em 794, o Sínodo de Frankfurt para estabelecer que o respeito e admiração pelas imagens era equivalente ao devido à Santíssima Trindade. (Cross e Livingstone, 1957: 820).

¹⁷³ Este pedido de proteção do papado se encontra documentado em três cartas enviadas a Carlos. Para dar maior peso ao pedido, o papa envia ainda ricos presentes, em particular as chaves e correntes de São Pedro. (Riché, 1993: 655).

Itália. Zacarias se encontrava então numa situação limite, a igreja estava prestes a perder o seu poder sobre Roma:

“Há algumas décadas os papas dirigiam o ducado de bizantino de Roma e não queiram estar submetidos à autoridade dos Bárbaros, mesmo católicos, por sua moral e leis, tão opostas às dos Romanos [...] além disso, a Igreja de Roma possuía domínios de onde tirava todos seus recursos, e que eram tão preciosos quanto as terras da Sicília e da Calábria que haviam sido confiscadas pelos Bizantinos. » (Riché, 1993 :666)

Acuados pelos Lombardos, finalmente a Igreja Romana acabaria por receber a ajuda dos Francos. A moeda de troca, porém, seria aquilo que somente um valor absoluto poderia oferecer, ou seja, *status*. Lembremos que, assim como seu pai, Pepino III era prefeito do palácio. Desta maneira, ele não era um membro da família real Merovíngia e, embora governasse o reino, não possuía o direito sanguíneo de ser Rei. A Monarquia Merovíngia era há muito tempo uma ficção e Pepino III decidiria, com a ajuda total da Igreja de Roma, tomar o trono Real para si.

Riché (1993: 666-667) explica que Pepino haveria enviado a Roma dois embaixadores que se reuniram com Zacarias. Nesta reunião o Papa é questionado acerca de como ele enxergava a postura dos Reis do Império Franco, os quais eram Reis mas não exerciam o poder. A esta questão o Zacarias haveria respondido que seria melhor chamar de Rei aquele que tinha o poder verdadeiro do que aquele que não tinha poder algum. O Papa, reforçando sua postura, enviaria a Pepino, através de seus embaixadores, uma carta na qual ele dá o aval, através de sua autoridade religiosa, para o coroamento de Pepino III como novo Rei dos Francos.

Foi em novembro de 751, em Soissons e com a presença de Bonifácio, que Pepino III foi sagrado Rei dos Francos, dando início à dinastia Carolíngia e encerrando o período Merovíngio.¹⁷⁴ Em 754, Estevão II, sucessor de Zacarias, viajaria à Gália e sagraria novamente Pepino, assim como toda sua família, declarando-os a partir daquele momento “patrícios dos Romanos”. Em troca, Pepino haveria prometido ao Papa salvar a “república romana” determinando uma doação das terras Lombardas na Itália central incluindo Ravena e criando um Estado Pontifical. Em 756, Pepino finalmente derrota o Rei dos Lombardos,

¹⁷⁴Como Fossier (1982:386) aponta: “Uma nova dinastia estava sendo formada, deixando o último dos Merovíngios, Childerico III, enclausurado em um mosteiro.”

Aistolf (749-756) o qual , batido, teve que liberar reféns e abandonar vinte e duas cidades, depositando suas chaves no altar de São Pedro, no Vaticano. (Riché, 1993: 668).¹⁷⁵

A relação entre Estado e a Igreja nos interessa muito neste período, pois, se olhada com atenção, acabaria por revelar uma composição inovadora. A coroação de Pepino III não era algo comum, pois, como Fossier (1982) frisa, a passagem do Império Merovíngio para o Carolíngio inauguraria o início de uma forma de transferência do poder ainda inédita, na qual “a estirpe dos reis consagrados pelo sangue estava sendo substituída pela estirpe consagrada pela unção” (Fossier, 1982: 386). Nesse sentido, a coroação de Pepino seria vista como a escolha de Deus para reinar os Francos. É com isto em mente que o clero carolíngio recorria à Bíblia para demonstrar que este poder outorgado pelo Papa era incontestável, pois seria a própria escolha divina, como Riché (1993:667) assinala:

“O clero carolíngio, atento ao Antigo Testamento e o comentário do Livro dos Reis, compreendeu a importância do sagrado. O rei não era simplesmente um chefe de guerra ou um chefe de Estado, mas se torna, como os reis do Antigo Testamento, um personagem revestido de virtudes sagradas e invulnerável. Seus predecessores merovíngios poderiam dizer que seus poderes provinham de Deus, mas Pepino os superava por ser o escolhido de Deus. »

Segundo Dumont (1983:59), “pela primeira vez na história, o Papa tinha agido como uma autoridade política suprema, ao autorizar a transferência de poder no reino dos francos e sublinhara seu papel político como sucessor do imperador ao dispor de terras imperiais na Itália.” A Igreja havia avançado sobre as instáveis fronteiras estabelecidas pela diarquia gelasiana. Ao coroar Pepino, o Papa havia se arrogado poderes temporais, fazendo-se valer de sua superioridade hierárquica. Aquele equilíbrio frágil entre os dois poderes havia sido subitamente quebrado, pois “se arrogando uma autoridade política suprema, a Igreja implicitamente inverteu o princípio da “complementaridade hierárquica”.” (Douglas, 1992:47). O sagrado havia intercedido no mundo, um movimento de consequências irreversíveis para a sociedade ocidental. Le Goff (1993:793) denominaria este momento como o “fim da antiguidade”, a partir dele “o cristianismo romano estaria pronto a preencher seu papel ideológico no Ocidente.”¹⁷⁶

¹⁷⁵ Vale assinalar aqui que a Igreja justificava esta tomada de territórios a partir de uma pretendida doação do patrimônio de São Pedro por Constantino I. Tal documento, como Le Goff (1972:794) assinala, seria uma farsa, fabricado na segunda metade do século VIII pela curadoria pontifical.

¹⁷⁶ Nesse sentido, Knowles (1967:8) é certeiro no seu diagnóstico acerca da ação do papado: “O papado, tendo abalado o controle do imperador e tendo adquirido soberania temporal, também clarificou sua supremacia espiritual. Escapando do Império ele escapou também da doutrina Gelasiana dos dois poderes.”

Com o desmoronamento das fronteiras entre Estado e Igreja, o papado agora não só velava sobre as almas da cristandade, mas também passa agir na vida política do mundo, pois como Jong (2003:1245) ressalta, a partir deste momento “a Igreja passa a transformar cada vez mais sua autoridade religiosa em uma autoridade política fundada na superioridade da *autoritas* Episcopal sobre a *potestas* Real.” A partir de agora, os impérios estavam *na* Igreja e não *ao lado* da igreja como no esquema Gelasiano. O papel do Monarca nessa nova composição se reduz, ele não possuiria mais autonomia frente aos assuntos temporais, agora deveria submeter-se aos desígnios do poder religioso. Os autores consultados classificam o papel do Imperador a partir da ruptura carolíngia de diversas maneiras, porém, todas ressaltando, a partir da emergência do *Sacrum Paladium*¹⁷⁷ carolíngio,¹⁷⁸ o caráter dependente e inferior do Monarca frente ao poder da Igreja.

A transgressão da *complementaridade hierárquica* contida nos escritos de Gelásio se tornaria irreversível. Desta maneira, se a diarquia gelasiana não seria mais aplicável, então qual seria a fonte ideológica que poderia legitimar a configuração do poder nestes novos tempos? É em função de justificar esta nova relação entre Igreja e Estado que as ideias de Santo Agostinho foram resgatadas na época.

Como Knowles (1967:7) assinala, Santo Agostinho, um africano, autodidata em teologia e admirador da filosofia neoplatônica, exerceu uma profunda influência sobre o império carolíngio e, de maneira ampla, sobre todo mundo medieval.¹⁷⁹ A preocupação de Agostinho, do mesmo modo que Gelásio, era compreender a maneira pela qual Estado e Igreja deveriam se relacionar. Na sua *Cidade de Deus*, a obra mais copiada, lida, citada, interpretada e desfigurada na Idade Média, expressa os fundamentos de um pensamento que visaria conciliar as obrigações cívicas e as exigências espirituais em um sistema político cristão. (Aubert e Treffort, 2008:14).

A *Cidade de Deus* foi escrita entre 413 e 426 e era uma reflexão que tinha como fundo factual o primeiro saque de Roma por invasores estrangeiros. O seu pensamento vai

¹⁷⁷ A expressão *Sacrum Paladium* como designação do palácio Carolíngio foi criada no Sínodo de Frankfurt (794), momento o qual a ideia de palácio real era concebida como “a sede da autoridade religiosa real, o lugar onde ela se ilustra e se define.” (Jong, 2003: 1244).

¹⁷⁸ Strenski (2008:82) assinala que a partir deste momento específico, “o imperador é apenas um “procurador” do Papa, e não algum tipo de relação complementariedade hierárquica como antes.” Knowles (1967:8-9) vai no mesmo sentido: “o imperador era designado pelo papa com a tarefa de defender a igreja Romana contra seus inimigos”.

¹⁷⁹ Dumont (1983:55) vai mais longe e entende que o pensamento de Agostinho influenciou movimentos para além da Idade Média, incluindo aí Lutero, os Jansenistas e mesmo, os Existencialistas. Flahault (2006 :62) se associa a Dumont dizendo que “a corrente Agostiniana será retransmitida pelo protestantismo, o jansenismo e os moralistas franceses do século XVII, antes de alimentar a psicologia do romance e a psicanálise. »

por caminhos ainda inéditos que elevaram o cristianismo a um nível filosófico sem precedentes, pois, como Dumont aponta, “ele introduziu uma mudança mais radical. No lugar de aceitar a realeza sagrada, ele subordina absolutamente o Estado à Igreja, e é neste enquadramento novo que a Lei da Natureza conserva um valor limitado.”(Dumont, 1983: 55). Seguindo os passos de Trainor (2010), podemos dizer que para Agostinho existiam três tipos de cidade. A primeira seria a Cidade de Deus ontológica - a cidade dos céus -, que aos moldes de tipológicos platônicos, era perfeita, harmônica, sem pecado e justa, tendo Cristo como líder. Na Terra existiriam mais dois tipos de cidade, uma seria a igreja, que corresponderia à Cidade de Deus no tempo. A igreja deveria ter a cidade de Deus ontológica como referência e modelo de inspiração, procurando, através de sua ação no mundo, construir, uma cidade orientada por Deus. Nesse sentido, a Cidade de Deus ontológica e a Cidade de Deus Empírica se unificariam pela fé.

Por outro lado, para Agostinho (ao contrário de Gelásio), existiria uma segunda Cidade na Terra, ou seja a Cidade dos Homens. Esta cidade, assim como a igreja deveria ter o Cidade de Deus como modelo, pois, “a cidade dirigida pelos céus é a cidade terrena verdadeira. Nossa descrição da cidade dos céus (perfeita, harmoniosa, etc.) é ao mesmo tempo a prescrição para tanto a cidade de Deus (a igreja) e a cidade terrena.” (Trainor, 2010: 545). Nesse sentido, o papel dos dirigentes da cidade terrena seria o de guiá-la de acordo com as leis da cidade de Deus ontológica, lutando sempre contra sua nossa tendência natural à imperfeição. A fórmula agostiniana para as cidades terrenas se constitui, portanto, da seguinte maneira:

“A eterna e gloriosa Cidade de Deus é um ideal para todas as comunidades terrestres. Incluindo a cidade terrena ou temporal de Deus conhecida como Igreja, ela apresenta um ideal que (i) atrai para si uma relação aproximada (platônica) com as comunidades terrestres que seguem o único Deus verdadeiro e (ii) desafia e pede o arrependimento das "injustas" cidades terrenas (decaídas) que se opõem a Deus [...] O contraste aqui é entre (i) a perfeita justiça absoluta da cidade gloriosa Cidade de Deus (ii), a justiça relativa e imperfeita da cidade terrena pecaminosa orientada para Deus, e (iii) a injustiça da cidade terrena que se afastou de Deus”. (Trainor, 2010:550)

A cidade dos Homens que se afasta de Deus seria injusta e ilegítima. Segundo Dumont (1983: 55), a ideia de justiça adquire aqui uma dimensão transcendente, pois, para Agostinho, um Estado que não se dispõe a aplicar a justiça de Deus não conhece a justiça e consequentemente não seria um Estado. O mundo estava acostumado a ver a justiça do estado de maneira separada da divina, porém, com Agostinho, encontramos uma

justificativa para uma unificação. O Estado deveria assumir a justiça que emana de Deus, uma justiça divina, que estaria consubstanciada na Igreja, a Cidade de Deus empírica. Nesse sentido, poderíamos dizer que existiria uma pretensão teocrática em Agostinho, “um passo adiante na aplicação de valores supramundanos às circunstâncias deste mundo.” (Dumont, 1983:56).

É esta visão agostiniana que passa, no lugar da diarquia de Gelásio I, a justificar a configuração de poderes a partir da dinastia Carolíngia. A coroação de Carlos Magno (742-814), filho de Pepino, refletiria essa chegada do sagrado ao mundo terreno. Segundo Le Goff (1972), é neste momento que começam a aparecer nos textos litúrgicos termos inéditos que mostram esta sacralização do Estado, entre eles a qualificação *Deo Coronatus* (coroadado por Deus) e a expressão *Imperium Christianum* (império cristão). Neste Sentido, Le Goff (1972 :795) assinala:

« A dignidade imperial reforça o magistério espiritual e moral de Carlos Magno, que vemos, mais que no passado, assumir o papel de proteger e salvar do povo de Deus. Nos aproximamos da realização do agustinismo político : O Estado concebido como o reino da sabedoria, preparando a Cidade de Deus e penetrado pelo espiritual. Se estabelece a confusão entre Igreja e Império numa mesma cristandade ocidental. »

Se com Carlos Magno já começam a aparecer as evidências práticas da mistura entre o Religioso e o Estado, foi com seu filho, Luís I (778-840) o Piedoso, que poderemos ver a maior prova do domínio do religioso sobre o poder temporal¹⁸⁰. Em 883, após um conjunto de acusações de cunho moral que iam do adultério da imperatriz Judith à atuação militar do Imperador, Luís se dirigiu a uma igreja abarrotada para confessar seus crimes, implorando por uma penitência pública. A pureza do palácio imperial havia sido manchada e os bispos declaravam Luís penitente e o encaminharam a um mosteiro. O filho do Imperador, Lotário (795-855) assumiria o poder até o ano seguinte, quando o pai terminaria seu martírio público e seria reempossado pelos bispos. Segundo Jong (2003 :1245) « A penitencia pública dos imperadores em 833, recentemente classificada como o « primeiro processo stalinista » de história, constitui ainda uma prova evidente da tentativa de uma « teocracia episcopal » que preparou o terreno para a desintegração do império carolíngio. »

¹⁸⁰ O aprofundamento do comprometimento temporal com a religião avançou rapidamente. Os debates levados a cabo pelos soberanos também revelavam o aumento da transcendência no mundo material. Basta notarmos que em 881, Carlos Magno pede para que seus principais bispos e laicos examinassem a questão existencial sobre se “Nós somos realmente cristãos?”. Por outro lado, 828 e 829, Luís o Piedoso também reúne os seus próximos, porém, a agora a questão discutida era “De que maneira nós ofendemos Deus?” (Jong, 2003: 1260).

O ideal carolíngio era de uma civilização bíblica, inspirada pelo antigo testamento, onde haveria uma relação íntima entre Deus e o Príncipe. Nesse sentido, a vida social e pessoal no mundo havia se tornado plenamente litúrgica e sacramental. É esta vida pessoal nova que interessa aos nossos objetivos, ou seja, entender como aquele homem cindido que descrevemos anteriormente foi afetado por todas estas transformações históricas.

O Império Carolíngio é revolucionário no sentido de unificar Estado e Religião naquilo que era hierarquicamente superior, algo estranho, uma aberração potencial, tanto para a relação entre estes campos do período anterior quanto para a nossa referência indiana. A visão gelasiana, que separava o mundo temporal do espiritual, não funcionava mais. Entra em cena Agostinho e o mundo dos céus, com a Terra passando a seguir, de maneira indissociável da celeste, uma mesma lei divina.

Podemos entender que o deslocamento provocado pela tomada do poder temporal pela Igreja foi o início de um processo de extinção do “indivíduo-no-mundo” e de queda dos céus daquele indivíduo em relação a Deus. A *complementaridade hierárquica* que, como vimos, estabelecia a ordem tanto no equilíbrio entre *Brâmanes* e *Kshatryias* quanto entre Estado e Igreja era potencialmente instável. Quando a Igreja subverte a complementaridade hierárquica se valendo de seu status superior ela entra no mundo terreno, colocando-o em continuidade com o espiritual.

Para a noção de pessoa que vigorava esta inversão foi radical. A cabeça do homem até este momento estava dividida em duas esferas distintas: no terreno um “indivíduo-dentro-do-mundo” seguia a ordem *holista* levado a cabo pelo Estado; no campo espiritual um “indivíduo-fora-do-mundo” que agia de maneira estritamente *individual* na sua relação com Deus, mediado pela Igreja. Contudo, neste momento de transformação, a relação do indivíduo com o sensível se alteraria substancialmente uma vez que “o domínio político passa agora a participar mais diretamente dos valores absolutos, universalistas” (Dumont, 1983: 60).

Se a Igreja participava do mundo terreno, o “indivíduo-fora-do-mundo” passaria a ser acionado neste mundo. O “indivíduo-dentro-do mundo” perderia espaço porque o mundo estaria unificado com o transcendente. Dumont destaca com clareza esta transição:

“Esse deslocamento [...] será seguido de outros na mesma direção, e essa longa cadeia de deslocamentos contínuos culminará, finalmente, na completa legitimação deste mundo, ao mesmo tempo em que na transferência completa do indivíduo neste mundo. Essa cadeia de transmissão pode ser vista à imagem da

Encarnação do Senhor como a encarnação progressiva no mundo desses mesmos valores que o cristianismo reservara inicialmente para o indivíduo-fora-do-mundo” (Dumont, 1983:61).

A separação entre “indivíduo-dentro-do-mundo” e “indivíduo-fora-do-mundo” começava a se desfazer lentamente, porém, de maneira contínua e irreversível. O segundo foi dominando o primeiro, que, devido a sua posição hierárquica inferior, foi aos poucos sendo extinto, para sempre, da ideologia ocidental. Se os céus estavam em continuidade com a Terra, o homem na Terra deveria ser o homem dos céus. Nesse sentido, a hegemonia deste indivíduo Homogêneo e não cindido, ocorre a partir da extensão da forma pela qual este se relacionava com Deus para as relações que ele sustenta em seu meio social.

É a partir deste momento que vemos aquele indivíduo, *a-histórico, associal, autônomo e independente* que mantinha contato apenas com Deus, começar a descer à Terra e passar a se relacionar com os outros homens nos mesmos termos. O diagnóstico de Engels evidencia os resultados de tal processo para a noção de pessoa ocidental, prevaleceria a partir de então a visão de que o homem

“não nasceu do ventre da mulher, mas saiu, como a borboleta da crisálida, do Deus das religiões monoteístas e, portanto, não vive num mundo real, historicamente criado e historicamente determinado; é verdade que ele entra em contato com outros homens, mas estes são tão abstratos quanto ele” (Engels, 1896:557).

A gênese do indivíduo moderno é essa. Ele surge no momento em que o meio social passa a não se definir mais como uma categoria inferior e relativizada do absoluto, agora o meio social começa a ser o próprio absoluto e o homem começa a se portar como se o mundo real estivesse em continuidade com o divino. É exatamente por este fato que, ao contrário do renunciante indiano, o nosso “indivíduo-fora-do-mundo” se encontra no mundo. O renunciante indiano deveria sair da sociedade (mesmo que seja ideologicamente) para dedicar-se a cultivar estes valores supremos, porém, o homem que surge a partir do cristianismo cultivava estes valores dentro de sua sociedade, a qual ele não entende como um valor em si. O homem cristão é uma figura inovadora, possui um paralelo com o renunciante, porém, ele renuncia à sociedade em sociedade. O seu mundo social é entendido apenas como um conjunto de homens tão *independentes, autônomos, associais e a-históricos* quanto ele. Este “indivíduo-fora-do-mundo-dentro-do-mundo” é o resultado da ruptura do equilíbrio da *complementaridade hierárquica*, uma ruptura que geraria a

unificação do homem cindido da ordem anterior naquele valor que era hierarquicamente superior, ou seja, o indivíduo com relação a Deus.

O que a abordagem dumontiana nos mostra é que a ideia de indivíduo moderno, esta instituição fundamental da ideologia moderna, tem raízes absolutamente religiosas. Estamos falando de um indivíduo desenhado, pelas influências platônicas e estoicas, para se relacionar com Deus e que passa, devido às contingências históricas a se referir aos outros homens nesses mesmos termos. Antropologicamente esta seria a resposta do porquê da noção de pessoa ocidental ser tão distinta daquela de outros povos. Ela é específica pois surge da emergência e do avanço de uma religião específica, o cristianismo. Assim, se hoje somos indivíduos, é porque primeiramente, fomos cristãos.

A ideia talvez não seja de fácil digestão. Inúmeras questões podem ser levantadas em busca de uma refutação desta hipótese antropológica. Por outro lado, a mesma hipótese pode ajudar a formular a saída para outros pântanos, incluindo o pântano da própria teoria econômica. É o momento, portanto, de retornarmos as ideias levantadas no início do trabalho, ou seja, aquilo que denominamos de abordagem histórica e abordagem metodológica. Qual seria a articulação do conceito de indivíduo e sua origem cristã com a perspectiva da abordagem histórica, haveriam mais rupturas ou continuidades entre os dois pontos de vista? Por outro lado, o diagnóstico da abordagem metodológica seria afetado pela descrição da ideia de indivíduo analisamos? Poder-se-ia apontar numa direção diferente? Talvez sim.

Um Encaminhamento: O diálogo entre as hipóteses

Cumpriu-se aquilo que foi prometido. Compreendemos como, a partir de um ponto de apoio externo, seria possível sair de um pântano. Abandonamos Münchhausen e sua técnica e, seguindo a trilha de Dumont, buscamos na organização social e na noção de pessoa indiana uma referência para entender o nosso objeto de uma maneira inovadora. Coletamos pistas, analisamos e organizamos as evidências para finalmente criarmos uma hipótese abduativa.

Entender o indivíduo ocidental exigiu um ponto de vista inovador, uma referência a outro homem, o homem indiano. A nossa viagem àquele país nos ajudou a marcar e organizar os elementos do mundo ocidental, os quais iriam ser entendidos através de sua própria história. O resultado é um diagnóstico interessante: a ideia de indivíduo como uma instituição moderna é uma decorrência direta da maneira pela qual o cristianismo avançou nas ideias no mundo ocidental. Se nos concebemos hoje idealmente como seres *independentes, autônomos*, um tanto *a-históricos e associiais*, isto não decorreria das luzes de nossa razão, mas sim de um hábito de pensamento que há muito tempo se perpetuou na ideologia moderna. O indivíduo é um valor ocidental indiscutível sendo que a economia, e em especial a sua vertente neoclássica, o leva a frente como estandarte.

Se voltarmos aos primeiros capítulos desta Tese poderemos ver que os diagnósticos da abordagem metodológica e da abordagem histórica levaram em conta a ideia de indivíduo, porém, ele não é descrito ali nos mesmos termos da análise que efetuamos nos capítulos seguintes. Nesse sentido, entende-se que é do confronto destas abordagens descritas com a hipótese levantada pela nossa incursão antropológica que poderemos entender as repercussões mais importantes que esta compreensão específica da gênese do indivíduo teria sobre as ideias de uma crítica heterodoxa ao *Homo Economicus*. Esta é a oportunidade de entendermos, portanto, quais são as consequências da adoção da hipótese antropológica sobre as ideias da abordagem histórica e da abordagem metodológica. Começemos então por aquilo que denominamos de abordagem histórica.

Como vimos, a abordagem histórica é pouco clara a respeito da emergência do conceito de indivíduo. Ela é precisa na descrição do nascimento da ideia de *Homo*

Economicus, porém, ao se focar neste alvo, acaba perdendo de vista o estabelecimento de uma referência clara entre o que idealmente éramos e o que viríamos ser. Se no fim do processo somos um *Homo Economicus*, no início o que teríamos sido? Se voltarmos às descrições fornecidas chegaremos à resposta insuficiente de Hirschman (1977), ou seja, éramos pensados como homens movidos por interesses e paixões.

Para nossos autores, o Renascimento parece ter sido o responsável por instituir uma forma de abordagem que parte da ideia de homem como um objeto isolado passível de uma análise objetiva. É citado com frequência que esta seria uma influência da perspectiva levada a cabo pelo avanço das ciências naturais, ou o método sintético-analítico. O que Maquiavel teria inaugurado seria esta forma de compreensão dos homens como seres isolados movidos por interesses e paixões.

Parte-se desta concepção de homem em Maquiavel e chega-se ao *Homo Economicus* em Smith. Neste processo descritivo, a definição da ideia de indivíduo como conceito não entra em questão. Geralmente, quando aparece, a discussão da ideia de indivíduo aparece como uma decorrência natural da maneira como o homem é definido já de início, ou seja, se os homens possuíam, cada um, razão e paixões, o resultado lógico desta constatação seria concebê-los como indivíduos.

Talvez Schumpeter (1968) seja aquele que mais deixou claro esta ideia do indivíduo como uma consequência lógica da “revolução mental” que teria sido iniciada a partir do Renascimento. Para o autor a relação entre a ideia do homem como portador de razão e o individualismo é auto-evidente: a razão, característica comum e universal do homem, seria entendida como a causa da ação dos indivíduos e assim, “acreditou-se ver nas causas que fazem agir o indivíduo isolado a chave que permite interpretar os fatos sociais” (Schumpeter, 1968:20). Se a razão era imutável e individual, logo, o mundo social, composto por estes indivíduos também deveria ser imutável e estável e assim teríamos “a origem do individualismo em nossa ciência, e das ideias de um estado normal geral da sociedade” (Schumpeter, 1968:20).

O indivíduo seria uma decorrência do reconhecimento de que cada homem possuiria uma razão própria, assim, o mundo social, por consequência seria apenas a justaposição destes indivíduos. A constatação de que o homem seria concebido como um ser racional e que aí residiria a origem do indivíduo e do individualismo parece ser o caminho que a

abordagem histórica segue. Nielsen (1986) sintetiza este ponto de vista mostrando que a partir do Renascimento o homem começaria a ver-se como um ser portador de individualidade: “O indivíduo parou de se enxergar somente como um elemento dentro de uma categoria maior, como membro de uma raça, povo, igreja, seita, ou família. O indivíduo do Renascimento estava consciente também de seu lado subjetivo, sua personalidade humana, individualidade e caráter” (Nielsen, 1986:283).

A abordagem histórica estabelece um início para a “pré-história” da economia na Renascença exatamente por que é lá que poderíamos ver a emergência de uma concepção de homem que iria ser moldada até a constituição do *Homo Economicus*. O Renascimento seria assim, um ponto inicial, nele estaria a primeira tentativa moderna de definir “o homem como realmente ele é”, um homem livre dos ditames religiosos, um ponto de partida que seria aprimorado ao longo da história. Contudo, este ponto de partida será contestado pela hipótese antropológica.

A visão antropológica que analisamos promove uma ruptura com o hermetismo explicativo da abordagem acima, ela nega a ênfase de que a ideia de indivíduo ocidental tenha sido gerada a partir Renascimento. Apesar de também ser uma visão histórica, a perspectiva antropológica recua mais no tempo que a análise da abordagem histórica. Ela identifica que a emergência da ideia de indivíduo moderno é anterior à Renascença, algo que Latouche (1984:103-104), ao analisar este ponto de vista dumontiano, deixa explícito: “[A] modernização de Louis Dumont não começa nem em 1960 como em Chesnaux, [...]nem em 1834 como em Polanyi, e nem mesmo em Maquiavel como para os politólogos, ela se inscreve no cristianismo primitivo. »

O “indivíduo-dentro-do-mundo-fora-do-mundo” já estava lá quando da Reforma Protestante e das tentativas iniciais de entender o homem e a ordem social do Renascimento. Nesse sentido, é importante frisar que a hipótese antropológica estabelece que existe uma continuidade entre o indivíduo de um cristianismo original e as visões do homem inauguradas a partir da Renascença.

Defender que existe uma continuidade entre os indivíduos da hipótese antropológica e da abordagem histórica coloca em relevo uma questão fundamental. Como seria possível que as ideias acerca dos indivíduos sejam as mesmas em certo ponto do tempo se a descrição da abordagem histórica assinala uma concepção de homem como desvencilhado

das amarras religiosas e a hipótese antropológica concebe um indivíduo fundamentalmente cristão? Deve-se então esclarecer como estas duas abordagens se conectam.

Para entender este ponto, uma última referência à sociedade indiana é necessária. Nesse sentido, é importante lembrar que os *Brâmanes* e os *Kshatryias* mantinham, assim como Estado e Igreja, antes de Pepino, uma relação fundada naquilo que Dumont chamou de *complementaridade hierárquica*. Status e Poder estavam separados, assim, *Brâmanes* e *Igreja* detinham status e *Kshatryias* e *Estado* detinham poder. A *complementaridade hierárquica* separava as duas esferas, porém deixava claro que existia uma hierarquia de valores que posicionavam os *Brâmanes* acima dos *Kshatryias*, o que apareceu no mundo ocidental através da fórmula gelasiana, que aceitava a separação entre as esferas do Estado e Igreja, mas colocava a Igreja acima dos Reis. Aquilo que devemos retomar e enfatizar é a razão pela qual os *Brâmanes* não tomavam o poder dos *Kshatryias*. Ao contrário daquilo que ocorreu no ocidente, devemos lembrar que os *Brâmanes* não rompem com a *complementaridade hierárquica* exatamente pelo fato de que, ao assumir o poder na sua forma política e econômica, acabar-se-ia colando em risco o seu próprio status. Como o poder econômico e político são atributos terrenos e o status é uma categoria celeste, o avanço daqueles que possuem maior status sobre aqueles que possuem poder pode ocorrer às custas de uma degradação do status inicial.

No ocidente, a ruptura que a Igreja realizou ao avançar sobre o poder do Soberano levou a cabo esta **dessacralização de status** prevista pelo rompimento da *complementaridade hierárquica*. Nesse sentido, a Reforma Protestante pode ser vista como um resultado deste fenômeno. Quando a Igreja assumiu o poder político e econômico, ela também trouxe à terra uma noção de pessoa, um indivíduo definido primeiramente para se relacionar com Deus. Este indivíduo celeste trazido à Terra pela Igreja acabaria vendo nesta mesma Igreja um problema. Ao entrar no mundo a Igreja se dessacraliza, ela ganha poder mas perde status, é esta perda de status que foi colocada em evidência com a Reforma. A solução que se apresentou não poderia ser outra, o abandono do intermediário que perdeu status e a reafirmação da relação direta e absolutamente individual com Deus.

Tanto o indivíduo na sua acepção moderna, quanto a Reforma Protestante, são o resultado da dessacralização do status de uma Igreja que se terreniza. Segundo Dumont (1983), o Calvinismo seria o estágio final do processo de transferência do indivíduo dos

Céus à Terra. Calvino reforçaria algo que já estava em curso, pois, com ele, aquele indivíduo que via no mundo um fator antagônico à sua relação com Deus, passaria a entender a sua ação no mundo como comandada diretamente e somente pela vontade de Deus. No calvinismo, o reino daquele “Indivíduo-fora-do-mundo” estava na Terra, algo que produziria uma revalorização da vida ordinária. A doutrina da predestinação seria o maior exemplo disto, o particularismo da graça compreendia que o escolhido deveria “agir no mundo para maior glória de Deus” e o caminho para isso seria o ascetismo intramundano, ou a racionalização da conduta divina, na qual cada ato do dia-a-dia deveria ser realizado conforme a vontade de Deus e de maneira completamente impessoal.¹⁸¹

A Reforma Protestante autonomiza o indivíduo da ordem imprimida pela Igreja. Se o indivíduo em relação a Deus havia descido à Terra, ele não necessitava mais de nenhuma instituição terrena. Se este indivíduo é um ser de origem divina, então ele se torna cada vez mais livre de qualquer estrutura religiosa que tenha raízes na Terra. É assim que poderíamos interpretar a conexão entre o indivíduo que a abordagem histórica descreve no Renascimento e aquele da hipótese antropológica. Este é o fenômeno que a Renascença assiste, o resultado final do rompimento da *complementaridade hierárquica*, rompimento o qual gerou um processo sincronizado de queda dos céus do indivíduo e perda de status da Igreja.

O problema que se coloca, portanto, é outro. A questão seria entender como este indivíduo, ao mesmo tempo sagrado e livre iria pensar a ordem de um mundo social formado pelos seus pares idênticos. É neste ponto que a abordagem histórica e a hipótese antropológica caminham juntas.

É importante ressaltar que apesar de livre das amarras religiosas, este indivíduo do Renascimento não perde, e não perderá jamais sua aura divina, ele é fundamentalmente o mesmo “indivíduo-fora-do-mundo” de sempre. O que podemos ver, de Maquiavel a Smith, não é a definição de uma ideia de indivíduo, esta ideia já estava lá. O que os pensadores da

¹⁸¹ Weber (1904:75) é magistral em ressaltar como se conforma a relação do indivíduo com o mundo sob a ótica Calvinista: “O mundo existe para glorificação de Deus, e somente para este fim. O cristão eleito está no mundo apenas para aumentar essa glória, cumprindo os seus mandamentos ao máximo de suas possibilidades. Mas, Deus requer obras sócias de cristão, porque Ele deseja que a vida social seja organizada segundo seus mandamentos, de acordo com aquela fidelidade. A atividade social do cristão no mundo é primeiramente uma atividade in majorem gloriam Dei. Este caráter é assim partilhado pelo labor especializado em vocações, justificados em termos de “amor ao próximo”[...] O amor ao próximo – desde que só podia ser praticado para a glória de Deus e não em benefício da carne – é expresso em primeiro lugar, no cumprimento das tarefas diárias dadas pela *lex naturae*, assumindo um caráter peculiarmente objetivo e impessoal – aquele de serviço em prol da organização racional do nosso ambiente social.”

“pré-história” da economia construíram foi uma explicação acerca da ordem social destes “indivíduos-fora-do-mundo”. É uma questão absolutamente nova porque nunca esta noção de pessoa havia descido à Terra. O que necessitava ser descoberto naquele momento é como estes homens, desenhados primeiramente para se relacionar apenas com Deus, poderiam se organizar em sociedade.

As descrições de um estado de natureza que, como mostram nossos autores, era figura recorrente nas ideias que partem do movimento inaugurado por Maquiavel e mostram exatamente a magnitude do problema que surgia. Homens, que são antes de tudo indivíduos, seres *a-históricos*, *associais*, *independentes* e *autônomos*, são figuras precárias para pensar uma ordem social. Estes indivíduos não foram feitos para se relacionarem com outros homens, mas sim com Deus.

A abordagem histórica mostra que a solução para o problema era dada, até Smith, pela adoção de algum mecanismo arbitrário que estabeleceria a ordem social por meio de um contrato entre os indivíduos; o Leviatã de Hobbes e a Sociedade Civil de Locke seriam isso. Porém, a solução final teria sido dada por Smith. O pai da economia política teria concebido uma teoria social eficaz em que estes indivíduos divinos, espontaneamente, constituiriam uma ordem social natural e virtuosa. Foi com a sutil transformação destes indivíduos em *Homens Econômicos* que foi possível deduzir esta ordem. Nesse sentido, poderíamos interpretar a abordagem histórica como uma descrição do processo de construção de uma ideia de ordem social de indivíduos em relação a Deus que desceram à Terra, ideia esta que culminou na ordem de mercado.

Sinteticamente poderíamos dizer que a hipótese antropológica possuiria uma continuidade retroativa com a abordagem histórica. Porém, para além de dar um novo início à descrição, estabelecer-se-ia necessariamente um novo significado à história. Nesse sentido, a ênfase no Renascimento como início do esforço ocidental de entender “o homem como ele realmente é” seria diminuída. Haveria um novo começo, o homem do cristianismo original, influenciado como foi pela tipologia platônica e o ideal estoico, um homem que comportava dentro de si dois indivíduos, um para Deus e outro para a Terra.

É quando o “indivíduo-fora-do-mundo” derrota o “indivíduo-dentro-do-mundo” e desce à Terra que surge o problema que é analisado pela abordagem histórica. A sua descrição faria referência, assim, ao processo de construção da ideia de ordem social que

parte deste indivíduo concebido primeiramente para se relacionar com Deus. O resultado final é constituição da ordem de mercado como ordem natural, uma decorrência da relação entre indivíduos em sua faceta econômica, ou seja, *Homens Econômicos* que, para além de todas as suas características divinas, naturalmente intercambiariam propriedades.

A hipótese antropológica daria um novo significado à abordagem histórica. Porém, nosso trabalho de confrontação de ideias deve continuar, é necessário ainda comparar a hipótese antropológica com o diagnóstico fornecido pela abordagem metodológica. Acredita-se que aqui que possa haver uma interessante contribuição.

A abordagem metodológica procura mostrar como a ideia de *Homo Economicus* é resultado da influência de um modelo de saber científico importado das ciências naturais. No trabalho buscou-se ilustrar este argumento a partir de uma comparação entre os princípios do modelo reducionista e mecanicista da ciência moderna e o programa de pesquisa neoclássico em termos lakatosianos. O diagnóstico da abordagem metodológica aponta que o *Homo Economicus* foi construído de maneira a emular as propriedades da unidade de análise das ciências naturais.

Que grande distância. A abordagem metodológica nos mostra que o homem da economia se emparelha com o objeto das ciências naturais e a hipótese antropológica entende que este mesmo é o fruto de um pensamento que não somente seria religioso, mas também cristão. É uma constatação interessante, a hipótese antropológica e a abordagem metodológica, saindo de pontos de partida completamente diferentes, o cristianismo para a primeira e as ciências naturais para a segunda, chegam a uma definição de indivíduo que é exatamente a mesma. Se para uma, a ideia de indivíduo como ser *a-histórico, associal, independente e autônomo*, advém de uma necessidade de emular o objeto das ciências naturais, para a outra explicação a ideia de indivíduo emerge com estas mesmas características em razão do processo histórico de dominação cristã sobre o ocidente.

Contudo, contenhamos a nosso espanto. Se a famosa oposição entre ciência e religião está por trás daquilo que nos surpreende, talvez seja necessário entender um pouco melhor como estes dois campos se relacionam. É um excelente tema para uma pesquisa aprofundada, porém, exatamente por estarmos em um epílogo, acredita-se que este não seria o momento adequado para nos dedicarmos ao estudo destas relações. Por outro lado,

seria possível fornecer ao menos um direcionamento para esta questão curiosa e potencialmente reveladora para o pensamento econômico.

Lembremo-nos então, rapidamente, de nossa descrição da tipologia platônica. Platão separava o mundo das ideias, habitados por Tipos ideais perfeitos e eternos e o mundo sensível, formado de cópias decaídas e falhas destes Tipos. No mundo terreno as cópias eram necessariamente imperfeitas e degeneradas, uma vez que, ao contrário de seus correspondentes nas ideias, estavam sujeitas ao tempo. Como vimos, a tipologia platônica teve grande influência no avanço inicial da doutrina cristã, ela foi uma das referências utilizadas pelo cristianismo nascente para adaptar a sua mensagem àquilo que um público pagão estava acostumado. Por outro lado, é curioso notar também que, como apontam Dennett (1995) e Mayr (1982, 2001), é exatamente esta abordagem tipológica platônica que estaria associada aos fundamentos filosóficos que sustentam as ciências naturais. A razão de tal conexão é apresentada por Mayr (2001) nos seguintes termos: “tal pensamento tipológico era universalmente adotado pelos físicos, pois todos os componentes fundamentais da matéria, como as partículas nucleares ou os elementos químicos, são de fato constantes e claramente delimitados uns em relação aos outros” (Mayr, 2001:491).

A tipologia platônica e as ciências naturais possuiriam uma relação íntima. É a concepção de que a realidade material seria uma manifestação de essências estáveis e perfeitas que permitiu a adoção de uma representação matemática da relação entre estes Tipos. É esta relação entre tipologia e ciências naturais que foi levada a frente a partir do Renascimento, como Dennett (1995:36-37) ressalta:

“Os triunfos da ciência moderna, de Copérnico e Kepler, Descartes e Newton, envolvia a aplicação de uma matemática precisa para o mundo material, e isso, aparentemente, exige que se abstraia das propriedades acidentais das coisas para encontrar suas essências matemáticas secretas. Não faz nenhuma diferença que cor ou forma uma coisa tem quando se trata de obedecer à lei do inverso do quadrado da atração gravitacional de Newton. Tudo o que importa é a sua massa.”

A referência aos Tipos ideias talvez seja o caminho a ser seguido para entender porque o indivíduo do diagnóstico da abordagem metodológica é exatamente o mesmo daquele descrito pela hipótese antropológica. Não vamos avançar nestas ideias, porém, vale fazer uma constatação. A explicação antropológica da emergência do indivíduo, nos mostra que este é anterior ao nascimento da ciência moderna. Em termos históricos, pode-se dizer que antes de qualquer possível analogia às ciências naturais, uma ideia de indivíduo clara,

como um ser *autônomo, independente, a-histórico e associal* já habitava as cabeças humanas. Se os desenvolvimentos das ciências naturais tiveram alguma influência, poderíamos dizer que ela foi muito mais no sentido de buscar reforçar e estabelecer uma ordem para aqueles indivíduos que já existiam de longa data do que procurar defini-los em função de um modelo pré-determinado.

Tecidas estas considerações, acredita-se que este seria o momento adequado para ir um pouco além das relações entre a hipótese antropológica e as abordagens metodológica e histórica. É o momento de entender quais seriam as consequências de interpretar a teorização neoclássica a partir da descrição da origem da ideia de indivíduo aqui apresentada. Neste ponto acredita-se que estariam as maiores contribuições da nossa incursão antropológica.

É importante, antes de tudo enfatizar que absolutamente tudo aquilo que foi analisado aqui não teve como referência o Robinson real, o indivíduo empírico que todos nós somos, mas sim a instituição do indivíduo, a sua construção como uma ideia socialmente compartilhada. Nesse sentido, para além de dizer que a economia não tem como referência este indivíduo empírico, mas sim seu par ideológico, foi possível compreender quais seriam as origens de tal instituição.

A ideia de indivíduo não é somente uma abstração, idealmente ele é um ser construído pelo Deus cristão para se relacionar com o Deus cristão. Para além de uma ideia, ele é resultado de uma cosmologia específica dentre várias outras possíveis. A questão é que após ter caído dos céus, este indivíduo se autonomizou da referência religiosa na Terra, ou seja, a Igreja, e se constituiu como uma base dos valores da sociedade ocidental. Hoje em dia, o ocidente defende o indivíduo como um valor e acredita fielmente na autoevidência deste valor. Contudo, a hipótese antropológica estabelece uma incômoda constatação à naturalização da ideia de indivíduo, pois este, entendido como valor, não seria um fruto das luzes de nossa razão, mas sim daquilo que a nossa retórica laica mais abomina, ou seja, o resultado final de uma renegada origem religiosa/filosófica.

A ideia de indivíduo da economia é a mesma do indivíduo cristão. Ele apenas se adaptou marginalmente, manteve-se intacto em relação a seus princípios centrais adicionando-se apenas um movimento de busca incessante por melhorar sua condição, ou, na versão moderna, uma hipótese de preferências exógenas estáveis e convexas em

conjunto com uma mente calculadora. O indivíduo se tornaria um *Homo Economicus* pois esta seria a única alternativa de explicar uma ordem social natural autorregulável e a partir das características deste indivíduo.

A teorização econômica, especialmente a neoclássica, está falando de uma ordem espontânea autônoma e virtuosa de indivíduos idealmente construídos para se relacionar com Deus. O indivíduo da economia é um “indivíduo-fora-do-mundo” que está no mundo e necessita estabelecer uma ordem com seus pares. A economia dá-lhe a solução: a ordem de mercado. O problema é que este indivíduo é extremamente diferente do indivíduo empírico e, logo, a ordem social imaginária que emergiria a partir dele também não passaria de uma ordem social distinta e fantasiosa daquela que vivemos.

A hipótese antropológica permite ir mais a fundo nessa constatação e entender que se a ideia de indivíduo é uma criação para que o homem se relacionasse com Deus, então a ordem social destes homens não passaria de uma ordem ideal divina. Contudo ela não seria somente divina, o mercado seria a ordem social de um paraíso cristão. É a ordem dos homens de Deus se relacionando através de suas propriedades celestes.

Veblen acusa a economia neoclássica de estipular uma ideia “espiritualizada” de homem, contudo, aqui, esta acusação possui um sentido literal, pois é uma espiritualização absolutamente cristã. É uma abstração, porém é uma abstração específica, uma abstração estritamente religiosa. A economia neoclássica estaria teorizando acerca da relação entre indivíduos celestes e cristãos, indivíduos estes que ideologicamente desceram Terra, mas não perderam as suas características de homens divinos.

Referências Bibliográficas

- ACKERMAN, F. (1997). Consumed in Theory: Alternative perspectives on the Economics of Consumption. *Journal of Economic Issues*, v. 31, n.3, p. 651-664.
- _____ (2002). Flaws on the Foundations: Consumer behavior and General Equilibrium Theory. In: FULLBROOK, E (ed). *Intersubjectivity in Economics: Agent Structures*. London: Routledge
- AGNER, E. (2007). *Hayek and Natural Law*. Londres: Routledge.
- AGUIAR, M.; BIANCHI, A. (2009) Nasce uma ciência: uma investigação sobre a emancipação da Economia em relação à Política. In: XIV Encontro Nacional de Economia Política, 2009, São Paulo. Anais do XIV Encontro Nacional de Economia Política, 2009.
- ALCHIAN, A. (1950). Uncertainty, Evolution, and Economic Theory. *Journal of Political Economy*, nº 58, junho, p. 211-21.
- ANGELI, E. (2011) Uma Discussão Sobre o Individualismo em Economia. Anais do XXXIX Encontro Nacional de Economia, p. 1-16.
- AUDEBERT, M., TREFFORT, C. (2009). *Pouvoirs, Église, Société*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- BARNARD, A., SPENCER, J. (1997). *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Routledge.
- BARNETT, S., FRUZZETTI, L., OSTOR, A. (1976). Hierarchy Purified: Notes on Dumont and His Critics. *The Journal of Asian Studies*, vol. 35, nº 4, p. 627-646.
- BASLEZ, M. (2008). *Comment Notre Monde est Devenu Chrétien*. Paris: CLD Éditions.
- BELLUZZO, L. (1975). *Valor e Capitalismo*. Tese de Doutorado.
- BENEDICT, R. (1935). *Patterns of Culture*. Londres: Routledge.
- BERRY, J. (2006). Smith and Science. In: HAAKONSSON, K. (ed.). *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- BERTHOUD, G. ; BUSINO, G. (1984). De la Comparaison. *Revue Européenne de Sciences Sociales*, vol. 22, nº 68, p. 169-192.
- BÉTEILLE, A. (1979). Homo Hierarchicus, Homo Equalis. *Modern Asian Studies*, vol. 3, nº 4, p. 529-548.
- BEVIR, M. (2010). *The Encyclopedia of Political Theory*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- BIANCHI, A. M. (1987). *A Pré-história da Economia de Maquiavel a Adam Smith*. São Paulo: Hucitec.

- _____ (1990). Razão e Paixões na Pré-História da Economia. *Estudos Econômicos*, vol. 20, n. 3, p. 151-170.
- BOAS, F. (1896). The Limitations of the Comparative Method in Anthropology. *Science*, n. 4, p. 901-908.
- BONFANTINI, M.; PRONI, G. (1983). Suposição: Sim ou Não? Eis a Questão. In : ECO, U. ; SEBEOK, T. (1983). *O Signo de Três*. São Paulo : Perspectiva.
- BOWLER, P. (1983). *Evolution: The history of an idea*. Berkley: University of California Press.
- _____ (1966). *Kwakiutl Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- BRUN, J. (1986). *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70.
- BURKS, A. (1946). Peirce's Theory of Abduction. *Philosophy of Science*, vol. 13, n. 4, p. 301-306.
- COASE, R. (1988). *The Firm, the Market and the Law*. Chicago: The University of Chicago Press.
- COHEN, C. (2011). *La Méthode de Zadig: La trace, le fossile, la preuve*. Paris: Éditions du Seuil
- CROPSEY, J. (1960). On the Relation of Political Science and Economics. *The American Political Science Review*, vol. 54, n° 1, p. 3-14
- CROSS, L.; LIVINGSTONE, E. (1957). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- DAMBUYANT, M. (1984). Le Système des Castes Selon Louis Dumont. *Revue Européene de Sciences Sociales*, vol. 22, n° 68, p. 35-38.
- DARWIN, C. (1859). *The Origin of Species*. Londres : Unity Library.
- DAVIS, J. B. (2003). *The Theory of Individuals in Economics*. Barnett: Taylor Francis Ltd.
- _____ (2011). *Individual and Identity in Economics*. New York: Cambridge University Press.
- DEFOE, D. [1719] (2010). *Robinson Crusoe*. London: CRW Publishing.
- DELACAMPAGNE, C. (1981). Louis Dumont and the Indian Mirror. *Rain*, n° 47, p. 4-7.
- DENNETT, D. (1995). *A Perigosa Ideia de Darwin*. São Paulo: Record
- DESCOMBES, V. (1984). Pour Elle un Français doit Mourrir. *Revue Européene de Sciences Sociales*, vol. 22, n° 68, p.67-93.
- _____ (1992). Les Individus Collectifs. In : *Philosophie et Anthropologie*. Paris : Éditions du Centre Pompidou.
- DORMAN, P. (2012) Economics, an Almost Social Science (or, the Foundations of Liberal Ideology in Second Order Conditions). Anais de Political Economy and the Outlook for Capitalism (Paris).

- DOUGLAS, M. (1992). Hiérarchie et Voix des Femmes (Angleterre-Afrique). In : *Philosophie et Anthropologie*. Paris : Éditions du Centre Pompidou.
- DUMONT, L. (1959). Le Renoncement dans les Religions de l'Inde. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 7, n. 7, p. 45-69.
- _____ (1966). *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- _____ (1970). Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain*, n. 1970, p. 31-41.
- _____ (1975). On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations. *Daedalus*, n. 104, p. 153-172.
- _____ (1977). *Homo Aequalis*. Paris: Gallimard.
- _____ (1983). *Essais sur l'individualisme*. Paris: Gallimard.
- _____ (1992). Anthropologie, Totalité et Hiérarchie. In : *Philosophie et Anthropologie*. Paris : Éditions du Centre Pompidou.
- DUNCAN, A. (1952). The Stoic View of Life. *Phoenix*, vol. 6, n° 4, p. 123-138.
- DYER, A. (1986). Veblen on Scientific Creativity: The Influence of Charles S. Peirce. *Journal of Economic Issues*, vol. 20, n. 1, p. 21-41.
- ENGELS, F. (1896). *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande*. Paris: Éditions Sociales.
- ENKE, S. (1951). On Maximizing Profits: A Distinction Between Chamberlin and Robinson. *The American Economic Review*, vol. 41, n° 4, setembro, p. 566-578.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1940). *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- _____ (1971). *Nuer Religion*. Londres: Oxford University Press.
- FAULHABER, R. (2005). The Rise and Fall of "Self-Interest". *Review of Social Economy*, v. 63, n. 3, p. 1-19.
- FLAHAULT, F. (2003). *Le Paradoxe de Robison: Capitalisme et Société*. Paris : Descartes & Cie.
- _____ (2006). "Be Yourself": Au-delà de la conception occidentale de l'individu. Paris : Mille et Une Nuits.
- _____ (2007). *Adam et Ève. La condition humaine*. Paris : Mille et Une Nuits
- _____ (2008). *Le Crépuscule de Prométhée. Contribution à une histoire de la démesure humaine*. Paris : Mille et Une Nuits.
- _____ (2011). *Où est Passé le Bien Commun ?* Paris : Mille et Une Nuits.
- FOSSIER, R. (1982). *The Cambridge Illustrated History of The Middle Ages (350-950)*. New York: Cambridge University Press.
- FRAZER, J. (1890). *O Ramo de Ouro*. São Paulo: Zahar Editores.

- FRIEDMAN, M. (1953). *Essays in Positive Economics*. Chicago: Chicago University Press.
- FROMM, E. (1955). *O Dogma de Cristo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FUCHS, M. (1992). Le Paradoxe Comme Méthode ? La Structure Antithétique de la Théorie Sociale de Louis Dumont. *Recherches Sociologiques*, vol. 23, n. 2, p. 19-42.
- FULLBROOK, E. (2002). Introduction: Why Intersubjectivity. In: FULLBROOK, E. (2002). *Intersubjectivity in Economics: Agent Structures*. London: Routledge.
- GANEM, A. (2000). Adam Smith e a Explicação do Mercado como Ordem Social: Uma abordagem histórico-filosófica. *Revista de Economia Contemporânea*, v. 4, n.2, p. 9-36.
- _____ (2012). O Mercado Como Ordem Social em Adam Smith, Walras e Hayek. *Economia e Sociedade*, v. 21, n.1, p. 143-164.
- GINZBURG, C. (1979). Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. (1986). *Mitos, Emblemas, Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GOULD, S. (1989). *Vida Maravilhosa: O acaso na evolução e a natureza da história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GRIFFIN, R. (1998). What Veblen Owed to Peirce: The social theory of logic. *Journal of Economic Issues*, vol. 32, n. 3, p. 733-757.
- HAARSCHER, G. (1984). Louis Dumont et la Genèse de L'Idéologie Moderne. *Revue Européene de Sciences Sociales*, vol. 22, n° 68, p. 127-147.
- HAHN, F. (1981). General Equilibrium Theory. In: BELL, D.; KRISTOL, I. (eds.) *The Crisis in Economic Theory*. Nova Iorque: Basic Books.
- HALL, R., HITCH, C. (1939). Price Theory and Business Behaviour. *Oxford Economic Papers*, n.2, 12-45.
- HARROWITZ, N. (1983). O Arcabouço do Modelo de Detetive: Charles S. Peirce e Edgar Alan Poe. In : ECO, U. ; SEBEOK, T. (1983). *O Signo de Três*. São Paulo : Perspectiva.
- HEESTERMAN, J. (1982). Householder and Wanderer. In: MADAN, T (ed.) *Way of Life: King, Householder, Renouncer*. Nova Délhi: Vikas Publishing House.
- HILL, F. G. (1958). Veblen and Marx. In: DOUGLAS, F. D.(ed.) *Thorstein Veblen: A Critical Reappraisal*. Ithaca: Cornell University Press.
- HIRSCHMAN, A. (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press.
- HOBBS, T. (1681). *Leviathan*. Londres : Penguin Books.
- HODGSON, G. (1988). *Economics and Institutions*. Cambridge: Polity Press.
- _____ (1992). Thorstein Veblen and Post-Darwinian Economics. *Cambridge Journal of Economics*, n. 16, p. 285-301.

- _____ (1994). Optimisation and Evolution: Winter's critique of Friedman Revisited. *Cambridge Journal of Economics*, nº 18, 413-430.
- _____ (2004). Darwinism, Causality and the Social Sciences. *Journal of Economic Methodology*, v. 11, n. 2, p. 175 – 194
- _____ (2007). Meanings of Methodological Individualism. *Journal of Economic Methodology*, vol. 14, nº 2, p. 211-226.
- HUNT, E. K. (1992). *History of Economic Thought : A critical Perspective*. New York: HarperCollins.
- HUXLEY, T. (1894). On the Method of Zadig. In : Huxley, T. (1894). *Science and the Hebrew Tradition*. Londres : Macmillan.
- JONG, M. (2003). Sacrum Palatium et Ecclesia: L'Autorité religieuse Royale sous les Caroligiens (790-840). *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, ano 58, nº 6, p. 1243-1269.
- JOHNSON, W. (2009). *Oxford Dictionary of Hinduism*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- KNOWLES, D. (1967). Church and State in Christian History. *Journal of Contemporary History*, vol.2, nº 4, p. 3-15.
- LATOUCHE, S. (1984) L'anthropologie et la clé du paradis perdu. *Bulletin du Mauss*, n.11, p. 99-114
- _____ (2004). *L'invention de l'économie*. Paris: Albin Michel.
- LE GOFF, J. (1972). Le Christianisme Médiéval em Occident du Concile de Nicée (325) à la Réforme (Début du XVI siècle). IN : PUECH, H. *Histoire des Religions* 2. Paris : Gallimard.
- LENTSMAN, I. (1986). *A Origem do Cristianismo*. Lisboa: Editorial Caminho.
- LIMA, N. (1981). Introdução. In: PLATÃO (s.d.). *Timeu e Crítias: Ou a Atlântida*. São Paulo: Hemus
- LOCKE, J. (1659). *Two Treatises of Government*. Londres: Everyman
- LUZ, M. R. S. e FRACALANZA, P. S. (2011). Teleologia, Darwinismo e Economia Evolucionária: a controvérsia acerca do papel da seleção natural no comportamento da firma. *Análise Econômica*, v. 29, p. 123-154, 2011.
- MACMULLEN, R. (1984). *Christianizing the Romand Empire a.d. 100-400*. New Haven: Yale University Press.
- MACPHERSON, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1983). Hobbes' Political Economy. (AVERIGUAR)
- MAQUIAVEL, N. (1532). *The Prince*. Londres: Collins

- MALAMOUD, C. (1982). On the Rhetoric and Semantics of Purusārtha. In: MADAM, T. (ed.). *Way of Life. King, Householder, Renouncer*. Nova Délhi: Vikas Publishing House.
- MARX, K. (2011). *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo.
- MAUSS, M. (1925). Ensaio sobre a Dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif.
- _____ (1938). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de “eu”. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif.
- MAYR, E. (1982). *The Growth of Biological Thought*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____ (2001). The Philosophical Foundations of Darwinism. *Proceeding of the American Philosophical Society*, vol. 145, n. 4, p. 488-495.
- MAZZUCHELLI, F. (2002). O Pioneirismo de Smith. *Economia e Sociedade*, vol. 11, n.1, p. 185-192.
- McLENNAN, J. (1865). *Primitive Marriage*. Londres: Spring Books.
- MINOWITZ, P. (1993). *Profits, Priests, and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics for Politics and Religion*. Stanford: Stanford University Press.
- MIROWSKI, P. (1989). *More Heat than Light*. New York: Cambridge University Press.
- MORA, J. F. (1982). *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote.
- NAPOLEONI, C. (1974). *Smith, Ricardo, Marx*. Rio de Janeiro: Graal.
- NELSON, Richard. e WINTER, S. G. (1982). *Uma Teoria Evolucionária da Mudança Econômica*. Campinas: Editora Unicamp.
- NELSON, Robert. (2003). *Economics as Religion from Samuelson to Chicago and Beyond*. Univesity Park: The Pennsylvania State University Press.
- NIELSEN, H. (1986). The State, The Market and The Individual. Politics, Economy and the Idea of Man in the Works of Thomas Hobbes, Adam Smith and in Renaissance Humanism. *Acta Sociologica*, v. 29, n. 4, p. 283-302.
- ORLÉAN, A. (2003). Réflexion sur les fondements institutionnels de l'objectivité marchande. *Cahiers d'économie Politique*, v.1, n.44, p. 181-196.
- _____ (2011). *L'empire de la Valeur*. Paris: Seuil.
- PATINKIN, D. (1955). *La Monnaie, l'Intérêt et les Prix*. Paris : PUF.
- PEIRCE, C. (2000). *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- PLATÃO. (n.d.a.). *A República*. São Paulo: Martin Claret.
- _____ (n.d.b.). *Timeu*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- POLANY, K. (1944). *The Great Trasnformation*. Nova Iorque: Farrar and Rinehart.
- POPPER, K. (1950). *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Ltda.

- PRADO, E. (2006). Microeconomia Reduccionista e Microeconomia Sistêmica. *Nova Economia*, v. 16, n.2, p. 303-322.
- _____(2010). Reduccionismo e Dialética. p. 1-21. Disponível em: <http://eleuterioprado.files.wordpress.com/2010/07/baixar-texto-212.pdf>. Acessado em 02/11/2012.
- RASPE, R. (1785). *As Aventuras do Barão de Munchausen*. São Paulo: Iluminuras.
- REDMAN, D. (1995). *Economics and the Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press.
- RENAUT, A. (1998). *O Indivíduo: Reflexão Acerca da Filosofia do Sujeito*. Rio de Janeiro:Difel.
- RENDALL, G. (1921). Immanence, Stoic and Christian. *The Harvard Theological Review*, vol. 14, n.1, p. 1-14.
- RICHÉ, P. (1993). De Grégoire le Grand à Pepin le Bref. In : DAGRON, G. *Histoire du Christianisme*, vol. 4. Paris : Desclée.
- ROSANVALLON, P. (1984). Louis Dumont, le Sacre de l'Individu. *Revue Européene de Sciences Sociales*, vol. 22, n° 68, p. 149-151.
- SAHLINS, M. (2008). *La Nature Humaine, Une Illusion Occidentale*. Villefranche-De-Rouergue : L'Éclat.
- SAMUELSON, P. (1938). A Note on the Pure Theory of Consumers' Behaviour. *Economica, New Series*, vol. 5, n° 17, p. 61-71.
- _____(1948). Theory in Terms of Revealed Preference. *Economica, New Series*, vol. 15, n° 60, p. 243-253.
- SEBEOK, T. ; UMIKER-SEBEOK, J. (1983). « Você Conhece Meu Método » : Uma justaposição de Charles S. Peirce e Sherlock Holmes. In : ECO, U. ; SEBEOK, T. (1983). *O Signo de Três*. São Paulo : Perspectiva.
- SHAEFFER, J. (2007). *La Fin de L'exception Humaine*. Paris: NRF essais, Gallimard.
- SHAUB, M. (1979). Spinoza Ou Une Philosphie Politique Galiléenne. In : CHÂTELET, F. *La Philosophie de Galilée à J.J. Rousseau*. Bruxelas : Marabout.
- SCHUMPETER, J. (1908). *Das Wesen und Hauptinhalt der Theoretischen National Okonomie*. Leipzig: Duncker & Humblot
- _____(1954). *History of Economic Analysis*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- _____(1968). *Fundamentos do Pensamento Econômico*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SCREPANTI, E. e ZAMAGNI, S. (1997). *Panorama de Historia del Pensamiento Economico*. Barcelona: Ariel Economia.
- SEN, A. (2005). *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux.

- SMILEY, C. (1934). Stoicism and Its Influence on Roman Life and Thought. *The Classical Journal*, vol. 13, n° 9, p. 645-657.
- SMITH, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: Methuen & Co., Ltd.
- _____ (1795). *Essays on Philosophical Subjects*. Indianapolis: Liberty Classics.
- SPANNEUT, M. (1990). L'Impact de l'Apathea Stoicienne sur la Pensée Chrétienne jusqu'à Saint Augustin. *Antiguidad Cristiana (Murcia)*, n° 7, p. 40-52.
- SKINNER, Q. (2008). *Hobbes e a Liberdade Republicana*. São Paulo: Editora Unesp
- STANFORD, W. (1944). Christianity and the Classics. *Greece & Rome*, vol. 13, n° 37, p. 1-9.
- STÉPHAN, L. (1992). Une Esquisse de la Méthode de Louis Dumont. In : *Philosophie et Anthropologie*. Paris : Éditions du Centre Pompidou.
- STERN, H. (1984). L'Occident Vu d'en Face. *Revue Européene de Sciences Sociales*, vol. 22, n° 68, p. 57-66.
- STRAUSS, L. (1953). *Droit Naturel et Histoire*. Paris : Flammarion.
- STRENSKI, I. (2008). *Dumont on Religion : Difference, Comparison, Transgression*. London: Equinox.
- TAMBIAH, S. (1982). The Renouncer: His individuality and his community. In: MADAM, T. (ed.). *Way of Life. King, Householder, Renouncer*. Nova Délhi: Vikas Publishing House.
- THAPAR, R. (1982). Householders and Renouncers in The Brahmanica and Buddhist Traditions. In: MADAM, T. (ed.). *Way of Life. King, Householder, Renouncer*. Nova Délhi: Vikas Publishing House.
- THIBAUD, P. (1984). À Quoi Bon Aller en Inde. *Revue Européene de Sciences Sociales*, vol. 22, n° 68, p. 51-55.
- TILLICH, P. (2000). *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Aste.
- TOCQUEVILLE, A. (1835). *De la Démocratie en Amérique*. Paris : Flammarion.
- _____ (1956). *L'Ancien Régime et La Révolution*. Paris : Flammarion.
- TRAINOR, B. (2010). Augustine's Glorious City of God as Principle of the Political. *The Heythrop Journal*, n° 51, p. 543-553.
- UDEHN, L. (2002) The Changing Face of Methodological Individualism. *Annual Review of Sociology*, v.28, p.479-507.
- ULANOWICZ, R. E. (2009). *A Third Window – natural life beyond Newton and Darwin*. West Conschocken: Templeton
- VARIAN, H. R. (2003) *Microeconomia: Princípios Básicos*. Rio de Janeiro: Campus.
- VEBLEN, T. (1884). Kant's Critique of Judgment. *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 18, n. 3, p. 260-274.

- _____ (1998). Why is Economics not an Evolutionary Science? *The Quarterly Journal of Economics*, v. 12, p. 373-397.
- _____ (1898). *A Teoria da Classe Ociosa*. São Paulo: Abril
- VÉDRINE, H. (1979). La Nouvelle Imàge du Monde : De Nicolas de Cues a Giordano Bruno. In : CHÂTELET, F. *La Philosophie de Galilée à J.J. Rousseau*. Bruxelles : Marabout.
- VEYNE, P. (2007). *Quand Notre Monde est Devenu Chrétien (312-394)*. Paris : Albin Michel.
- VIBERT, S. (2004). *Louis Dumont: Holisme et Modernité*. Paris : Michalon.
- VINER, J. (1978). *Religious Thought and Economic Society*. Durham: Duke University Press.
- VINNICOMBE, T. (2005). Thomas Hobbes and the displacement of political philosophy. *International Journal of Social Economics*, vol. 32, n. 8, p. 667 – 681.
- VINNICOMBE, T.; STAVELEY, R. (2002). John Locke, Thomas Hobbes and the development of political economy. *International Journal of Social Economics*, vol. 29 n. 9, p. 690 – 705.
- VOLTAIRE. (1747). *Zadig ou La Destinée*. Paris: V.L. Saulnier.
- WALRAS, L. (1874). *Éléments D'économie Politique Pure ; Ou, Théorie de la Richesse Sociale*. Paris : Guillaumin & Cie.
- WEBER, M. (1904). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001.
- WEINTRAUB, E. R. (1995) Appraising General Equilibrium Analysis. *Economics and Philosophy*, n.1, p. 23-37.
- WINTER, S. (1971). Satisficing, Selection, and the Innovative Remnant. *Quarterly Journal of Economics*, n. 85: 237-261.
- WOOD, E (1967). Christianity and the State. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 35, n° 3, p. 257-270.
- ZIEGLER, A. (1942) Pope Gelasius I and His Teaching on the Relation of Church and State. *The Catholic Historical Review*, vol. 27, n° 4, p. 412-437.