

Necro-Economia: Adam Smith e a Morte na vida do Universal*

Warren-Montag**

Louis Althusser começa *Ler o Capital* com a afirmação, “Nós todos certamente lemos e estamos lendo *O Capital* (de Marx)”.¹ Na medida em que Althusser está se dirigindo aqui indubitavelmente ao seminário, cujo foco era precisamente *O Capital* de Marx, a sentença que o segue eleva o ato de ler este texto em particular ao status de universal: o mundo inteiro leu e está lendo *O Capital*. Marx tem sido lido por “cerca de um século” não só *por* “nós” (que somos todos nós), mas *para* nós e *a* nós, mesmo e principalmente quando não estamos conscientes disso. E esse paradoxo, o de termos lido um texto sem o saber, é possível pelo fato de que *O Capital*, o trabalho teórico de Marx, não é limitado a um livro ou a um conjunto de livros, e nem contido nele: “nós pudemos lê-lo todo o dia transparentemente nos dramas e sonhos de nossa história, em seus debates e conflitos”.² Ele está escrito, assim, na história do “movimento dos trabalhadores” e, portanto, nas palavras e atos de seus líderes e seus adeptos, bem como de seus adversários, cujas obras representam tanto um comentário como uma continuação do texto de Marx. Mas Althusser insiste que a própria universalização de *O Capital* – o texto –, que sem dúvida ocorre simultaneamente à universalização do capital – objeto que o texto procura analisar –, torna ainda mais urgente uma leitura “ao pé da letra” de Marx.

Levar a sério a posição de Althusser hoje em dia, quase quarenta anos depois do dia em que ele a articulou em seu seminário, é reconhecer que, co-extensiva ao imperativo teórico que nos obriga a ler Marx “ao pé da letra”, mas distinta dele, está a necessidade correlata de ler Adam Smith. Pois se os últimos quarenta anos nos mostraram algo, foi que nós todos lemos e ainda estamos lendo Smith, que ele é lido para nós e a nós muito mais do que no caso de Marx, e que suas palavras configuram nossos sonhos e destinos especialmente quando o citamos sem o saber, fazendo nossas as suas palavras. Smith é,

* Publicado em *Radical Philosophy*, issue 134, nov./dez. 2005. Tradução de Jorge Grespan, Departamento de História da FFLCH, USP.

** Professor de filosofia do Occidental College, Los Angeles montag@oxy.edu

¹ Louis Althusser And Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970), p. 13.

² idem

assim, o elemento universal dentro do qual nossa teoria e nossa prática tomam forma, dentro do qual ganha existência o que está vivo no pensamento de Marx. Esta universalidade não deriva da força do argumento ou de prova empírica; a universalidade de Smith, uma universalidade certa vez contestada e agora reafirmada, é imanente em um certo equilíbrio global de forças. Smith é a própria idéia deste equilíbrio de forças agora mais ou menos estável, a idéia que ele faz de si mesmo.

Como então é possível ler Smith ou ter certeza de que o Smith que nós lemos não é, ele mesmo, já uma leitura – Smith lido para nós em vez de por nós? Talvez a melhor, ou até a única, maneira de começar a lê-lo é examinar um leitor no ato de ler Smith. Eu me proponho, assim, a tomar como ponto de partida um leitor que não admite estar lendo Smith nem que, em sua leitura, é particularmente fiel ao texto ou aos textos que ele lê, mas cuja leitura abre um certo espaço de pensamento em virtude de sua força singular, tornando possível ler Smith de uma nova maneira.

Virtude e interesse próprio

Começarei acompanhando a leitura de Smith por Hegel, e não onde ele explicitamente se refere a Smith, na discussão do “sistema de carências” na *Filosofia do Direito*, mas na *Fenomenologia do Espírito*, no momento em que a razão compreende que sua essência não pode existir só na observação, e sim na sua própria efetivação. Hegel argumenta que a efetivação de si da razão toma necessariamente a forma de uma comunidade (*Gemeinschaft*), a comunidade universal, não em um sentido ideal ou formal, jurídico, mas como uma realidade produzida por indivíduos concretos. Ele toma o cuidado de notar, no entanto, que o universal é produzido por indivíduos que não apenas não trabalham com o propósito de produzir a comunidade universal, mas que, ao contrário, buscam somente satisfazer suas próprias necessidades, mesmo em detrimento dos outros. É neste ponto preciso que Hegel invoca Smith, especificamente o conceito de mercado de Smith, como a forma concreta do universal: “O *trabalho* do indivíduo para suas próprias necessidades é tanto uma satisfação das necessidades dos outros quanto das suas próprias, e ele obtém a satisfação de suas próprias necessidades apenas mediante o trabalho de outros. Na medida em que o indivíduo, em seu trabalho *individual*, já faz inconscientemente um

trabalho universal, ele também produz novamente o universal como seu objeto consciente; o todo se torna, como *um* todo, seu próprio trabalho, pelo qual ele se sacrifica e, justamente ao fazê-lo, recebe de volta dele o seu próprio si.”³

A referência a Smith aqui é clara. Como ele argumenta na *Riqueza das Nações*, um indivíduo em “uma sociedade civilizada... necessita todo o tempo da cooperação e assistência de grandes multidões”.⁴ E apesar do aparente qualificativo introduzido pela expressão “em uma sociedade civilizada”, algumas linhas depois Smith postula a cooperação como a condição necessária da existência humana *per se*, chegando a ponto de atribuí-la à condição natural da espécie. O membro individual de “quase qualquer outra raça de animais” é “totalmente independente e, em seu estado natural, não tem necessidade da assistência de outra criatura viva”, enquanto que o indivíduo humano permanece dependente e tem, para a sua mera sobrevivência, “necessidade quase que constante da ajuda de seus semelhantes”.⁵ Lendo-se da perspectiva de Hegel, então, a sociedade ou a comunidade não é necessária simplesmente para o desenvolvimento e o progresso da humanidade, é necessária do ponto de vista da própria vida humana. A espécie não pode se reproduzir ou sobreviver na ausência de cooperação. A vida do indivíduo, para Hegel, depende da “vida de um povo” (*dem Leben eines Volkes*), que fornece “o meio universal sustentador”, necessário para a vida humana.⁶ Portanto, é apenas o “poder de todo o povo” (*die Macht des ganzen Volks*)⁷ que confere ao indivíduo poder suficiente para existir. No universal há vida; no particular, apenas morte. O termo “povo” deve ser entendido aqui como uma entidade biológica, a forma concreta do universal que surge no curso da história natural da humanidade, e o fundamento irredutível da vida mesma – da vida humana.

Mas se a cooperação necessária para a manutenção da vida mesma caracteriza a vida e o poder do povo, esta cooperação mesma tem de ser explicada, e é precisamente ao

³ G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford UP, 1977. P. 213.

⁴ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. 2 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1981. Vol. I, p. 26.

⁵ Smith, *Wealth of Nations*, Vol. I, p. 25. idem

⁶ Hegel, *Phenomenology*, p. 213.

⁷ idem

explicar esta cooperação que a filosofia européia dos séculos dezessete e dezoito se dividiu em dois campos opostos. Smith alude a esta divisão, quando desenvolve sua análise da forma ótima de cooperação. Particularmente, ele é obrigado a se confrontar com o argumento de que existe no ser humano individual um instinto social tão poderoso quanto auto-interessado, que impele os indivíduos a dar assistência a outros na satisfação de suas necessidades com a mesma urgência com que os impele a satisfazer a sua própria. Aqui, a discussão da filosofia moral de Hutcheson na *Teoria dos Sentimentos Morais* de Smith é especialmente interessante. Porque Hutcheson, seguindo Shaftsbury e Butler, postula a existência daquilo que Smith chama de uma “boa vontade natural”,⁸ ele é levado a desvalorizar aquelas ações que se originam de outros motivos, especialmente de motivos auto-interessados, de modo que, sem considerar os efeitos de tais ações, suas origens auto-interessadas privam tais ações de qualquer consideração de benevolência. Esta última se torna, de fato, o princípio em relação ao qual até a simples tentativa de assegurar a sobrevivência de alguém, isto é, o princípio da auto-preservação, é sujeito à condenação moral. Significativamente, Smith vê Mandeville, em outros casos seu predecessor em tantas formas, como simplesmente tendendo a inverter a filosofia da benevolência. O “sentimento para com o próximo”, ou inclinação benevolente que deve reinar sobre nossos sentimentos, é redefinido como uma paixão básica, quase animal, que o criminoso mais endurecido sente, e que não pode ser descrita como virtuosa mais do que as paixões supostamente egoístas de ganância e luxúria, dado o seu caráter involuntário, instintivo. Além disso, a ganância deve ser julgada por seus efeitos mais do que por seus motivos, e os efeitos da massa de indivíduos agindo sob o comendo da paixão da ganância são muito superiores aos efeitos da abnegação e benevolência. Por isso, luxúria e ganância, se não virtuosas em si mesmas, conduzem à produção de um mundo não apenas próspero, mas que pode ser considerado virtuoso, na medida em que alivia o sofrimento do pobre mais efetivamente e num grau muito maior do que qualquer sistema de caridade baseado na abnegação e no ascetismo. Para Smith, o problema é que Mandeville se refere a todas as ações auto-interessadas como vícios (mesmo se “vícios privados sejam benefícios públicos”), uma redução que o impede de distinguir entre o auto-interesse racional e louvável de um mercador buscando maximizar o retorno de seu investimento e o comportamento corrupto

⁸ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1986, p. 301.

de um ladrão comum que procura transferir minha propriedade para as suas posses. Smith não considera as “doutrinas ascéticas populares”⁹ às quais o sistema de Mandeville constitui uma resposta, tal como ele o vê, como uma ameaça séria à prosperidade da sociedade. As paixões sociais que ele agrupa sob o rótulo de benevolência não são sequer comuns o suficiente para interferir no grau de auto-interesse necessário ao progresso. A cooperação que constitui a existência necessariamente universal dos indivíduos humanos deriva de cada um procurar seu próprio aperfeiçoamento em detrimento dos outros. Justamente porque os indivíduos acreditam que suas ações lhes proporcionarão vantagem, eles agem de modo tal que produzirá a própria universalidade que eles aparentam negar. Para Smith, este “véu de ignorância” que impede os indivíduos de conhecer as conseqüências benevolentes de suas ações auto-interessadas é necessário para o desígnio do todo.¹⁰ Tal como afirma Sêneca em *De Providencia*, um livro crucial para Smith, o problema do mal em um mundo governado pela providência é um problema de conhecimento: “o que parece ser mal não é efetivamente assim”.¹¹ Assim, os indivíduos são governados pelo auto-interesse, de modo que podem melhor servir a seus semelhantes produzindo e intercambiando tanto quanto eles consigam. Na famosa passagem da *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith observa sobre “os ricos” que “apesar de sua rapacidade e egoísmo naturais, de que eles visam apenas sua própria conveniência, de que o único fim que eles propõem para o trabalho de todos os milhares que eles empregam seja a gratificação de seus próprios desejos vãos e insaciáveis, eles repartem com os pobres o produto de todos os seus melhoramentos. Eles são levados por uma mão invisível a fazer praticamente a mesma distribuição das coisas necessárias à vida que eles teriam feito se a terra tivesse sido dividida em porções iguais entre todos os seus habitantes e, assim, sem pretendê-lo, sem sabê-lo, fazem avançar os interesses da sociedade e fornecem meios para a multiplicação da espécie”¹².

⁹ idem

¹⁰ Cf. o comentário de Michel Foucault, *Naissance de la Biopolitique: Cours aux Collège de France*, 1978-1979, Paris: Gallimard, 2005, pp. 282-290.

¹¹ Sêneca, *The Stoic Philosophy of Seneca: Essays and Letters*, New York: Norton, 1958, p. 32.

¹² Smith, *Theory of Moral Sentiments*, pp. 184-185.

É aqui, em relação a uma passagem que certamente proporciona um dos maiores pontos de referência para a leitura de Hegel na *Fenomenologia*, que os efeitos precisos da leitura de Hegel ficam claros. Primeiro, na obra de Smith, como vimos, a discrepância entre as intenções e o conhecimento dos atores individuais e suas ações de um lado, e a consequência dessas ações, de outro, é um aspecto necessário e permanente da sociedade. Ele é, de fato, como o próprio Smith claramente diz nas linhas seguintes à passagem citada acima da *Teoria dos Sentimentos Morais*, o desígnio providencial de uma sociedade que é, ela mesma, parte de uma Providência universal – não de uma teodicéia secular, nem de uma teologia econômica, mas uma continuação no mundo humano da Providência que governa todas as coisas. É interessante que Hegel, que não rejeita o pensamento providencial (mesmo que, ao historicizá-lo, acabe afirmando um fim que só pode ser perpetuamente adiado), não pode consentir que um deslocamento entre consciência e ação, entre intenção e consequência, faça delas funções de um sistema estável, os princípios mesmos de um equilíbrio social. Em vez disso, tal deslocamento marca o lugar de uma contradição que impele o sistema de Smith para além de si próprio, a saber, para o tornar-se consciente da universalidade, consciência na qual começa a obra de sua própria efetivação racional, não apenas descobrindo e observando um mundo, mas o fazendo. Ao rejeitar a teodicéia própria à teoria de Smith, Hegel nos permite ver o papel essencial do conceito de teodicéia, entendido por Smith como sistema natural simultaneamente natural e social. Pois só este conceito nos permitirá compreender a emergência de uma outra noção que, de outra forma, pareceria ausente nas obras de Smith – a da vida mesma.

A importância da vida como conceito político foi sublinhada em anos recentes, começando com as reflexões de Foucault sobre biopoder, e continuando com pensadores como Giorgio Agamben e Achille Mbembe. É claro, poder-se-ia imediatamente objetar a inclusão de Smith na discussão invocada acima. Pois esta linha de pensamento se definiu como política, preocupada com a vida na medida em que ela se constitui em objeto de soberania e governo. Mais ainda, pode se argumentar que, mesmo se concordarmos com Hegel em que um certo conceito de vida está presente em Smith, ele é completamente diferente daquele imaginado pelas teorias contemporâneas do biopoder, sendo a vida anterior à sua captura pela política, na medida em que os indivíduos humanos devem sobreviver e se reproduzir a fim de ser sujeitados ou governados. Então a vida, entendida

em seu estado natural, anterior à sua existência social, como corpos que devem existir antes de ser dirigidos, é administrada ou até destruída? Tal questão pode parecer ingênua: afinal, para os teóricos mencionados acima a vida não é já sempre inscrita no político? Não demonstrou Foucault em particular que a atenção meticulosa a detalhes, característica de uma biopolítica, não deixa aspecto da vida sem inspecionar?

Agamben aborda estes problemas em *Homo Sacer*, referindo-se à distinção em grego entre *zoe* e *bios*. A primeira, Agamben chama de “vida nua”, a vida “comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”, enquanto que *bios* representa a forma de vida disponível àqueles que habitam a polis, uma vida política específica à humanidade em virtude da linguagem. Assim, os dois sentidos da vida no grego clássico servem não tanto para distinguir os seres humanos de todas as outras coisas vivas, mas para dividir o humano em dois reinos: a *bios*, ou reino da polis, na qual se torna possível não apenas viver, mas a vida boa, e *zoe*, o reino do *oikos*, do doméstico, o lugar da mera sobrevivência e procriação, a que é comum entre os seres humanos e todas as outras coisas vivas. Esta distinção é crucial para o argumento de Agamben: se por um milênio a vida nua permaneceu (e foi posta, de fato) como um objeto de reflexão fora da esfera do político, “o evento decisivo da modernidade” foi “a entrada de *zoe* na esfera da polis – a politização da vida nua como tal”.¹³ Esta transformação não é nada menos do que (e aqui Agamben cita Foucault) “uma animalização do homem” e (citando Arendt) uma “decadência” das sociedades modernas provocada pela “primazia da vida natural sobre a ação política”.¹⁴

“Animalização” e “vida natural”: estes termos, visando certamente evocar a “desumanização” de indivíduos e grupos em face do genocídio, podem ter também uma outra função, totalmente diferente. O isolamento do reino humano da polis, lugar do debate e da deliberação racionais, em relação ao reino sub-humano do *oikos*, lugar da produção e reprodução, tem o efeito de separar o que nós agora chamaríamos o reino do político em relação ao do econômico. Com isso, os horrores do mundo moderno são os de uma biopolítica a serviço da soberania (para acompanhar a modificação do historicismo de Foucault por Agamben), definido como o poder de decidir o estado de exceção. Pareceria então que o *oikos* é um substituto do econômico, caracterizando-o como um retrocesso pré-

¹³ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford UP, 1998, p. 4.

¹⁴ *idem*

político que é “natural” e, portanto, fora da esfera da ação humana (e cada vez mais o que deve ser autorizado a existir livre de interferência humana, como um ecossistema delicado e exótico) e, simultaneamente, é “animalizado”, um reino degradado no qual o que é especificamente humano desaparece e o humano se torna indistinguível do animal. Podemos bem perguntar se este colocar entre parênteses o econômico nas análises correntes do poder soberano não constitui ao mesmo tempo o retorno de um humanismo reprimido (com sua transcendência da mera natureza e sua hierarquização da vida em humano, sub-humano e, inevitavelmente, super-humano – de modo que aqueles que degradam os seres humanos ao nível de bestas são, eles mesmos, bestas, com tudo o que esta definição implica) e o colocar o econômico fora dos limites (e Arendt foi absolutamente explícita sobre isso), um movimento que torna impensável qualquer relação entre o econômico e o político. Esta dissociação é freqüentemente marcada, como se produzisse uma espécie de excedente, por uma denúncia de Marx, que se tornou o representante tanto do erro teórico de afirmar qualquer tipo de relação entre o econômico e o político, quanto do horror da redução do homem ao animal, que se disse caracterizar a forma peculiar de totalitarismo pelo qual Marx foi responsável.

Por isso, em seu ensaio *Necropolítica*, Achille Mbembe atribui a Marx (que, de acordo com seu argumento, pertence à tradição de terror que culminou no genocídio Colonial e no Estado Nazista) ter “misturado” o mero “trabalho” (labour) necessário “pra a manutenção da vida humana” e o “trabalho” (work) que transcende o “círculo infinito da produção e consumo” mediante “a *criação* (itálico do autor) de artefatos duradouros que se acrescentam ao mundo das coisas”.¹⁵ Por um lado, o mero trabalho (work) necessário para a vida nua, sendo seus produtos destinados para o consumo imediato a fim de que a vida continue; e por outro lado, uma atividade genuinamente humana, criativa, ocorrendo livremente fora de qualquer necessidade, natural ou histórica, e cujas criações “duram” em virtude de transcender o reino animal da vida nua, para o qual eles contribuem precisamente em nada. Mbembe argumenta que a mistura de ‘labour’ e ‘work’ assim definidos é determinada pelo fato de Marx “borrar as divisões tão importantes entre o reino da liberdade, feito pelo homem, o reino da necessidade, determinado pela natureza, e o

¹⁵ Achille Mbembe, “Necropolitics,” *Public Culture* 15 (1), 2003, p. 19

contingente na história”.¹⁶ O fracasso de Marx em distinguir entre o reino da liberdade e o reino natural da necessidade dentro da existência humana, que permanece por isso suspensa entre a liberdade da polis, feita pelo homem, e o “reino da necessidade determinado pela natureza” que caracteriza o oikos, sua recusa em diferenciar o político do econômico, teve conseqüências devastadoras para a humanidade: como a economia, conforme Mbembe, fica fora da esfera efetiva da ação humana, as revoluções inspiradas pelo marxismo devem tentar forçar, sem sucesso, populações recalcitrantes a se submeter a sua tentativa de dominar a esfera das relações econômicas, que de fato é parte do reino natural da necessidade. O seu próprio fracasso em impor à natureza desígnios feitos pelo homem resulta delas recorrerem a um ato de vontade, a saber, o terror, uma luta até a morte para realizar o telos que sua fé as instruiu a esperar. Mas a crítica ao marxismo (que, por outro lado, é perfeitamente banal e derivada do repertório ideológico do liberalismo da Guerra Fria) é importante aqui apenas na medida em que o marxismo, para Mbembe, é uma das possíveis variantes da evolução da biopolítica em necropolítica, “política como o trabalho da morte”, e da soberania consistindo primariamente no direito de matar. A figura do moderno Homo Sacer, tal como compreendido por Agamben, encontra-se em seu estado mais puro nos campos de morte nazistas; Mbembe mostra que as populações das colônias européias foram consideradas durante muito tempo como vida nua, cuja destruição não podia ser pensada como assassinato.

Eu argumentaria que esta linha de pensamento que passa da biopolítica para a necropolítica e que afirma o Homo Sacer como uma figura central da política moderna é tanto provocativa quanto produtiva. Não é o caso, porém, de aceitá-la ou rejeitá-la como se a obra do último Foucault, de Agamben e de Mbembe constituíssem um corpo unificado de proposições, e esta heterogeneidade não é simplesmente conseqüência das diferentes ênfases e interesses dos três autores mencionados. Ao invés, eu gostaria de propor uma questão, ou conjunto de questões, que é simultaneamente posto e subjacente a esta constelação teórica. Ele subjaz na medida em que estes teóricos insistem em um dualismo da vida, separação interna à humanidade entre funções humanas e animais, separação entre a polis e o oikos, entre o político e o econômico, entre o reino da liberdade, feito pelo homem, e o reino natural da necessidade. Se podemos falar de necropolítica, podemos

¹⁶ idem;

também e, de fato, devemos, ao mesmo tempo e no mesmo gesto, falar de uma necroeconomia? Mbembe implicitamente contestou a descrição de Foucault da biopolítica como o inverso da operação da soberania: enquanto a última leva à morte ou permite a vida (*faire mourir et laisser vivre*), o biopoder opera fazendo viver e deixando morrer (*faire vivre et laisser mourir*).¹⁷ Seguindo Agamben na insistência em coexistirem poder soberano e biopoder, Mbembe atribui à política moderna uma relação muito mais ativa com a morte, que se torna, de fato, o seu objetivo primordial. A questão da necroeconomia nos compele a voltar à noção de “deixar morrer” ou de “expor à morte”, e não simplesmente da morte em batalha. Isso não deve ser entendido como uma alternativa à necropolítica tal como entendida por Mbembe, e sim como seu novo complemento, como se as duas fossem um e o mesmo processo, entendido de maneiras diferentes. Pensar esta possibilidade, entretanto, exige que abandonemos a perspectiva de qualquer dualismo, uma tarefa de fato difícil, quando nos asseguraram que as únicas alternativas ao dualismo são mistura, borrão e indistinção.

Na seqüência, eu retomarei minha leitura de Hegel lendo Smith, detendo-me só para notar que este Hegel está muito distante e é oposto ao invocado por Mbembe (que é de fato o Hegel lido por Kojeve – e, por isso, como observou Althusser¹⁸ – um Hegel existencialista no qual o confronto entre consciências ocorre na solidão do estado de natureza). Para Hegel, a recusa de Smith de qualquer existência humana pré-social, sua declaração de que a cooperação é necessária para a mera vida e, assim, não simplesmente o trabalho de indivíduos dissociados talvez depois intercambiando, mas uma certa forma mínima de sociedade e, com isso, de política, faz dele pensador da imanência do universal na vida humana, em virtude do trabalho necessariamente coletivo que torna a vida humana possível. Ele é para Hegel, portanto, o pensador da universalidade, não em um sentido jurídico ou moral, mas na medida em que está realizado na produção da vida. A questão que agora propomos – pois, apesar da denúncia ritual de Hegel que se encontra hoje em tantas teorias, não são os “dogmas centrais”¹⁹ de Hegel (nem de Marx) que governam hoje o mundo, mas os de Adam Smith – é se a leitura que Hegel faz de Smith é sustentável. Em outras palavras, o mercado, entendido globalmente, se não universalmente, é a esfera

¹⁷ Michel Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Vintage, 19), p.

¹⁸ L. Althusser, “L’homme, cette nuit”, *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, pp. 239-242.

¹⁹ Mbembe, op. cit., p. 20.

natural-humana da produção e reprodução da vida, da vida de um povo, a vida do povo? Como eu argumentei antes, Hegel pôde fazer de Smith o pensador do universal e da vida, apenas privando o seu sistema de seu caráter providencial, convertendo a inconsciência dos produtores de Smith em uma falha momentânea de conhecimento, que poderia apenas desestabilizar e questionar a sua relação com o mundo de seu fazer, se posta no percurso em que se torna outra característica dos momentos do longo retorno do espírito a si mesmo. Se, para partir de Hegel, permitirmos a Smith pensar o mercado global como uma teodicéia que é em si mesma parte de uma teleologia natural mais ampla, excedendo o alcance do intelecto humano, qual é a relação do mercado à vida (e, correlativamente, à morte)?

Matando e deixando viver

Responderei a esta questão retornando à famosa passagem da *Teoria dos Sentimentos Morais* citada antes, na qual Smith esboça a natureza providencial da “distribuição das coisas necessárias à vida”: os ricos “são levados por uma mão invisível a fazer praticamente a mesma distribuição das coisas necessárias à vida que eles teriam feito se a terra tivesse sido dividida em porções iguais entre todos os seus habitantes e, assim, sem pretendê-lo, sem sabê-lo, fazem avançar os interesses da sociedade e fornecem meios para a multiplicação da espécie. Quando a Providência dividiu a terra entre alguns poucos senhores nobres, ela nem abandonou nem esqueceu aqueles que pareciam ter sido deixados de fora da partilha. Estes últimos também recebem a sua parte em tudo o que ela produz. No que constitui a felicidade real da vida humana, eles não são de forma alguma inferiores àqueles que pareceriam tão acima deles. No repouso do corpo e na paz do espírito, todas as diferentes categorias da vida estão mais ou menos niveladas, e o mendigo, que toma sol ao lado do caminho, possui aquela segurança pela qual os reis estão lutando.”²⁰

Jacob Viner examinou com algum detalhe a função dos conceitos de providência e teodicéia na história do pensamento econômico nos séculos dezessete e dezoito, tanto como

²⁰ Smith, *Theory of Moral Sentiments*, pp. 184-185.

modelo de um sistema que não pode falhar e cujas supostas falhas nada mais são do que uma falha de conhecimento e, conseqüentemente, também uma justificativa da desigualdade, quanto como um mal apenas aparente, necessário à (muito freqüentemente invisível) função moral do todo.²¹ Embora suas observações sejam certamente pertinentes para Smith, elas não esgotam os efeitos da noção de teodicéia na concepção do mercado de Smith. Ela também serve para identificar o mercado como um reino meta-humano que nem indivíduos nem entidades coletivas podem dominar ou dirigir. De fato, ela é construída de tal forma que o mal, originalmente ausente do próprio todo, surge só das tentativas humanas de “interferir” com as operações de um desígnio providencial, cuja magnitude escapa de nosso conhecimento e controle. A providência, assim entendida, não é um sistema de determinação absoluta, mas um desígnio ou plano acessível à humanidade mediante o exercício da razão e a busca racional do auto-interesse, que temos de escolher seguir. Sua perfeição não inibe de modo algum os indivíduos ou sociedades inteiras de se afastar do único caminho verdadeiro para a razão e a justiça.

Daí a necropolítica declarada pelo próprio Smith, o seu interesse na morte e no infligir a morte não só pelo Estado, mas pelo indivíduo mesmo no momento em que compreende que ele “é justamente o objeto do ódio e do desprezo das criaturas associadas a ele”.²² Para Smith, se a sociedade é naturalmente necessária para a manutenção da vida humana, “o temor da morte, grande veneno da felicidade, mas grande freio da injustiça da humanidade, guarda e protege a sociedade na medida em que aflige e mortifica o indivíduo”. Todo homem “na corrida pela riqueza, e honras e preferências... pode correr tão forte consiga e esforçar cada músculo e cada nervo a fim de sobrepujar todos seus competidores”; mas se ele tiver, contudo “de esbarrar e derrubar cada um deles”, ele será objeto de “ódio e indignação” e, como tal, sujeito a castigo.²³ Uma parte necessária da produção coletiva da vida, um processo movido pelo auto-interesse, é então uma conscientização da força da justiça sempre presente, que tira ou deve tirar a vida com a regularidade de uma máquina entrando em funcionamento imediatamente que o excesso de auto-interesse leva um indivíduo a ultrapassar o reino da competição justa e se envolver em

²¹ Jacob Viner, *The Role of Providence in the Social Order*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1972.

²² Smith, TMS, p. 84;

²³ idem, p. 83;

roubo ou fraude para adquirir as posses que deseja. De fato, a sociabilidade necessária para a própria existência humana só é possível pelo constante exemplo do tirar a vida do indivíduo julgado culpado. Sem este exemplo diante deles, os homens “sentem por outro, com quem eles não têm conexão particular, tão menos do que sentem por si mesmos”, que, na falta do terror de um castigo merecido, eles “como feras selvagens, estarão sempre prontos para cair em cima dele; e um homem entrará em uma assembléia de homens assim como entra em um covil de leões”.²⁴ Mais ainda, o desejo de infligir a pena capital é racional e simultaneamente enraizada na paixão humana por vingança, uma simultaneidade que novamente expressa a operação da providência: a produção da vida tanto requer quanto induz o exercício do direito de matar. Portanto, “um homem de humanidade... aplaude com ardor, e até com transporte, a justa retaliação que parece devida” a crimes contra as vidas e propriedades dos outros.²⁵ E se o transporte que alguém sente em uma execução parece ignóbil em si mesmo, devemos entender que, como a busca apaixonada do auto-interesse, o instinto de auto-preservação, ele é o meio efetivamente existente, oposto ao ideal, dado pela natureza para alcançar “o fim que ela se propõe”.²⁶ Este arranjo de meios e fins é o sinal mais seguro de que a “economia da natureza está, a este respeito, exatamente em ajuste com o que ela é em muitas outras ocasiões”.²⁷

A expressão “economia da natureza”, que marca aqui a junção do político e do econômico, permite-nos a transição da necropolítica de Smith – sua fundação da vida na morte, da produção da vida na produção da morte – para a sua necroeconomia. Se as sociedades, em virtude da economia da natureza, devem exercer, e não apenas possuir, o direito de matar, o mercado, entendido como a própria forma da universalidade humana enquanto vida, deve necessariamente, em momentos precisos, “deixar morrer”. Para abordar esta questão, podemos voltar à discussão, feita por Smith na *Riqueza das Nações*, dos meios exatos pelos quais os ricos do mundo, levados por uma mão invisível, distribuem entre o resto dos habitantes da terra as “coisas necessárias da vida”. Para além da pequena soma que os mendigos do mundo obtêm ao “extorqui-los” (termo de Smith), esta distribuição toma a forma do pagamento de salários. Aqui, e me refiro ao capítulo 8 da

²⁴ idem, p. 86;

²⁵ idem, p. 90;

²⁶ idem, p. 77;

²⁷ idem, ibidem;

parte I da *Riqueza das Nações*, não nos defrontamos mais com um mundo de indivíduos autônomos levados à troca, ao escambo e à permuta pelo auto-interesse em suas vantagens, um arcabouço teórico que podia acomodar facilmente o contrato de trabalho, entendido como uma permuta entre indivíduos. Em vez disso, Smith explica o antagonismo que determina em parte a taxa de salários, isto é, a extensão das distribuições feitas pelos ricos do mundo, como sendo de natureza coletiva: “o que são os salários comuns do trabalho depende em toda a parte do contrato feito entre aquelas partes, cujos interesses não são de modo algum os mesmos. Os trabalhadores desejam obter o máximo possível, os patrões dar o mínimo possível. Os primeiros estão dispostos a se reunir para elevar os salários do trabalho, os últimos, para baixá-los”²⁸ Deixarei de lado o fato de que a própria noção de ação coletiva invocada aqui coloca uma série de questões e de problemas de que Smith não pode tratar, dadas as limitações de sua teoria. É suficiente dizer aqui, porém, que as “partes” concorrentes, termo que permite a ele mover-se livremente entre o indivíduo e o coletivo, funciona exatamente como os indivíduos, cuja competição e oposição produz, sem seu conhecimento ou consentimento, uma distribuição “aproximadamente” igual das coisas necessárias à vida. As aparências de fato enganam: a natureza do mercado é tal, claro, que toda a vantagem nessa disputa entre trabalhadores e seus patrões estará com os últimos. Os trabalhadores não podem abandonar ou se abster do trabalho como protesto por seus salários, por mais do que alguns poucos dias. Sua capacidade de se manter, sua própria subsistência, depende de eles ganharem um salário. Os patrões, ao contrário, têm estoque suficiente, em muitos casos, para “viver um ano ou dois” sem empregar trabalho. Esta vantagem permite a eles “forçar os trabalhadores a se submeter a seus termos”.²⁹ E os seus termos freqüentemente não são muito favoráveis: os patrões de Smith “estão sempre e em toda parte numa espécie de combinação tácita, mas constante e uniforme, de não elevar os salários do trabalho acima de sua taxa atual”.³⁰ Além disso, eles “às vezes entram em combinações particulares para reduzir os salários do trabalho abaixo desta taxa”.³¹ O mercado, portanto, parece ter posto poucos limites, se é que pôs algum, à capacidade dos patrões em elevar seu lucro simplesmente baixando o montante que eles despendem em

²⁸ Smith, *Wealth of Nations*, p. 83;

²⁹ idem, *ibidem*;

³⁰ idem, p.84;

³¹ idem, *ibidem*;

salário. O limite que Smith de fato coloca para a baixa de salários é o do próprio mercado: não é outro que a vida nua do trabalhador, cujos “salários devem ser pelo menos suficientes para mantê-lo... num nível consistente com a humanidade comum” e até “algo mais; de outro modo, seria impossível para ele criar uma família, e a raça de tais trabalhadores não duraria além da primeira geração”.³² Tal postulado pode parecer condenar a grande maioria de qualquer sociedade a uma vida de trabalho árduo para a sua mera subsistência; de fato, é o fundamento para o único meio racional de aumentar a taxa de salários e assim melhorar as suas vidas. Uma redução de salários ao nível da vida nua paradoxalmente (dialeticamente?) permite acumular um fundo disponível para o pagamento de salários em tal extensão, que a única saída pode ser o emprego de mais mãos. “Quando em qualquer país a demanda por aqueles que vivem de salário – trabalhadores, oficiais e criados de todo o tipo – está continuamente crescendo; quando todo ano dá emprego para um número maior do que havia sido empregado no ano anterior, os trabalhadores não têm motivos para se associar a fim de elevar seus salários”.³³

Mas existem certas sociedades, e Smith aduz exemplos só do mundo não-europeu, onde a natureza das “leis e instituições” não permite a elas adquirir riqueza maior, sociedades que ele julga “estacionárias” e incapazes de crescimento, nas quais o limite mínimo dos salários parece muito mais variável do que a expressão “consistente com a humanidade comum” pareceria sugerir. Pois na China, tal como Smith a concebe, nem mesmo uma alta taxa de mortalidade infantil, tal como a que resulta da pobreza dos escoceses das terras altas (onde, como ele ouviu dizer, talvez duas de cada vinte crianças sobrevivam), será suficiente para alocar os salários num grau necessário para manter o trabalhador. Ao contrário, mesmo em face de uma alta mortalidade infantil, o fato de que muitos milhares de famílias subsistam com recursos escassos tais como “uma carcaça de um cachorro ou um gato morto, por exemplo, apesar de meio podre e fedorenta”, que é “tão bem vinda para eles quanto a mais salutar comida é para os povos de outros países”³⁴, significa que, para que o trabalhador subsista, seus filhos devam ser destruídos, “deixados na rua ou lançados à água como bonecos”.³⁵ Aqui, o rigor do mercado como mecanismo

³² idem, p. 85;

³³ idem, p. 86;

³⁴ idem, p. 90;

³⁵ idem, ibidem;

que ajusta a proporção de trabalhadores ao fundo disponível para os salários, mediante a distribuição liberal da subnutrição às camadas sociais cujo número excede à sua capacidade em obter subsistência, com isso “destruindo uma grande parte de seus filhos”, sem que nenhum agente “o queira ou saiba”, deve ser suplementado pela atuação humana direta.

A morte pelo mercado

O caso da fome generalizada (famine), e aqui Smith privilegia a Bengala do século dezoito e não a França do final do século dezessete e início do 18, onde aproximadamente dois milhões de cidadãos franceses pereceram nas fomes de 1694 e 1708-9, é ainda mais instrutivo.³⁶ “Em um país onde os fundos destinados à manutenção do trabalho estão sensivelmente caindo”, os salários seriam reduzidos “à mais miserável e escassa manutenção do trabalhador”.³⁷ Fica claro neste ponto que o termo “subsistência”, denotando a “taxa abaixo da qual parece impossível reduzir” os salários, não tem limites sociais e biológicos fixos. Um fundo de salários em queda diminui tanto a demanda por trabalho que a subsistência do trabalhador individual não é mais necessária, dado o grande número de desempregados preparados para tomar o lugar daqueles afortunados o bastante para ter encontrado emprego. O resto “ou morrerá de fome ou será impelido a buscar uma subsistência esmolando ou perpetrando as maiores enormidades. Carência, fome e mortalidade prevalecerão imediatamente nesta classe, e daí se estenderão a todas as classes superiores, até que o número de habitantes no país seja reduzido àquilo que pode ser facilmente mantido pela renda e pelo capital (stock) remanescente nele”.³⁸ Se parece que um tipo de racionalidade infalível, imanente à própria natureza, restabelece até mediante a mortalidade um equilíbrio entre os trabalhadores e o fundo de salários suficiente para garantir a mera vida do trabalhador, tal “calamidade”, como ele a chama, pode surgir somente como consequência de “regulamentos inadequados” e “restrições precipitadas”,

³⁶ Para uma discussão das fomes francesas, cf. Cormac Ó Gráda – “Mercados e Fome na Europa pré-industrial”, *Journal of interdisciplinary History*, XXXVI:2 (outono 2005), pp. 143-146.

³⁷ Smith, *Wealth of Nations*, pp. 90-91.

³⁸ idem

impostos ao comércio pelo governo. O mercado, se puder operar sem interferência, sempre e em qualquer lugar impedirá que o que ele chama de carestia (escassez de alimentos como resultado de um declínio da produção) passe a ser uma fome generalizada. A teoria da fome de Smith constitui uma das seções mais contestadas e debatidas da *Riqueza das Nações*, citada freqüentemente por Amartya Sen³⁹, entre outros, por suas falhas empíricas e teóricas; embora eu não queira debater com aqueles que procuram refutar os argumentos de Smith, uma tarefa tão importante hoje como sempre foi, meu propósito aqui é entender sua discussão da fome, com todos os seus matizes teológicos, como sintoma dos conflitos que animam a sua obra como um todo.

A um primeiro olhar, a posição de que “a fome generalizada nunca surgiu de nenhuma outra causa que não a violência do governo tentando, por meios impróprios, remediar as inconveniências da carestia”⁴⁰ e seu corolário de que “a liberdade ilimitada, irrestrita, para o comércio de cereais... é o único meio eficiente para prevenir as misérias da fome”⁴¹ parecem tão categóricas que soam absurdas, nada mais do que uma declaração de fé sem qualquer conexão à realidade histórica (o livro de Mike Davis, *Late Victorian Holocausts*, pode ser considerado como a refutação empírica definitiva desta doutrina). É aqui, contudo, em torno da questão da fome generalizada e da própria vida, que ficam claros os limites da posição de Smith, o ponto em que ele não pode mais continuar a dividir e subdividir a subsistência: não estamos mais discutindo vidas individuais de trabalhadores e suas famílias (ou, mais especificamente, filhos), dado que, como Smith demonstrou, a vida do indivíduo não é mais uma unidade de análise confiável ou útil, e sim a vida da população. A subsistência de uma população pode exigir, e exige em circunstâncias específicas, a morte de um número significativo de indivíduos; para ser preciso, ela exige que a eles seja permitido morrer, para que outros possam viver.

Em particular, parece cada vez mais questionável uma distinção qualitativa entre a carestia e a fome generalizada, isto é, entre a escassez que leva à subnutrição, à doença e a um pequeno aumento da mortalidade, e aumentos maiores, catastróficos, na mortalidade, causando um declínio significativo na população em um período relativamente breve de

³⁹ Amartya Sen, *Poverty and Famine: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Oxford UP, 1981.

⁴⁰ Smith, WN, p. 526;

⁴¹ idem, p. 527;

tempo. Os críticos se concentraram no que parece ser nada mais que um salto de fé, uma crença inquestionável na mão providencial do mercado: onde existe “livre comércio e comunicação, a escassez provocada mesmo pela mais desfavorável estação nunca pode ser tão grande que produza uma fome generalizada; e a colheita mais escassa, se administrada com frugalidade e economia, manterá ao longo do ano o mesmo número de pessoas normalmente alimentadas de modo mais afluente por uma abundância moderada”.⁴² Isto pareceu pouco mais que um gesto de negação teórica/histórica, uma tentativa de justificar aquelas fomes generalizadas (muito mais freqüentes depois do que antes de Smith) em que mercados perfeitamente desimpedidos nada fizeram para impedir a fome e, ao contrário, pareceram tê-la exacerbado. Mas é possível extrair da *Riqueza das Nações* uma posição mais moderada e defensável, não menos fundada, contudo, em uma teodicéia econômica.

Sem vincular Smith ao argumento de que os mercados manterão o mesmo número de pessoas em anos de escassez do que em anos de afluência (um argumento que coloca novamente todos os problemas de definição do verbo “manter”, cujo limite, como vimos, é forçado da subsistência para a sub-subsistência), podemos creditar a ele, entretanto, a posição de que o mercado é um mecanismo muito mais racional para administrar a carestia do que qualquer alternativa disponível, e de que, de fato, se a carestia se deteriorar em fome generalizada, a taxa de mortalidade, mesmo que grande, deverá necessariamente ser menor do que ela seria de outro modo. E, mais uma vez, esta racionalidade não é consequência da vontade ou do conhecimento daqueles indivíduos que são seus suportes, nem a sua distribuição de alimento em tempos de escassez (absoluta ou relativa) depende da benevolência dos interessados. Ao contrário, é justamente a busca do máximo lucro que for possível alcançar por parte do mercador de grãos, sem a mais leve intenção de aliviar a fome dos outros, que o levará a executar aquela distribuição e, mais importante, de fazê-lo de modo tal que protegerá os famintos dos seus próprios impulsos imprudentes e irracionais. Abandonados a suas próprias maquinações, os ameaçados de fome e impelidos pela sua ânsia consumirão o suprimento disponível de alimento “tão rápido que necessariamente se produzirá uma fome generalizada antes do fim da estação”.⁴³ Realmente, qualquer tentativa mal-conduzida por parte de um governo para regular preços

⁴² idem, p. 526;

⁴³ idem, p. 527;

a fim de aumentar o acesso ao alimento inevitavelmente produzirá tal resultado. Os comerciantes que elevam os preços em face de uma demanda crescente não só estão corretos em fazê-lo do ponto de vista de seu auto-interesse (“é em anos de escassez, quando os preços estão altos, que o comerciante de cereais esperam fazer seu capital [‘principal’]”⁴⁴), mas o efeito não esperado do seu lucro é a disciplina dos famintos pelo próprio mercado, que distribui a eles apenas a magra porção que seus salários em queda podem comprar. Smith leva em conta a objeção possível de que os comerciantes reterão ou acumularão suprimento, precisamente para forçar para cima os preços e aumentar os lucros, impedindo assim o alimento de ser comprado por aqueles que mais dele necessitam, e contribuindo com isso para a fome generalizada, se não a causando. O comerciante, diz-nos ele, deve calibrar exatamente o preço à oferta, a fim de que, se elevar seus preços sem justificativa ou reter seu produto quando não há escassez real, será arruinado por aqueles que venderem por preço mais baixo ou que se apressarem para preencher o vazio. Ele “se prejudica muito mais do que ele pode prejudicar os particulares a quem ele impede de se abastecerem a si mesmos”. Inversamente, “se ele avaliar corretamente, em vez de prejudicar grande parte do povo, ele prestará a eles importante serviço”.⁴⁵ Quaisquer que sejam as “inconveniências que uma carestia” cause para aqueles que são impedidos, pelos altos preços, de consumir tanto quanto eles querem ou necessitam, estas inconveniências não são nem de perto tão severas quanto aquelas que eles poderiam sentir se fossem autorizados a consumir como eles gostariam. Mais uma vez, para ser justo com Smith, as “inconveniências de uma carestia” podem não se restringir às ânsias da fome ou aos efeitos da subnutrição; nada exclui uma taxa de mortalidade maior do que a normal. Seu ponto é simplesmente que o mercado é a melhor forma possível de suprimento e que, verdade seja dita, ele raciona não só alimento, mas a vida mesma, permitindo a maior taxa possível de sobrevivência em uma dada circunstância. Nada no próprio argumento de Smith nos obriga a segui-lo em seu salto de fé e sustentar que o mercado manterá o mesmo número de pessoas em tempos de escassez que em tempos de abundância, mas ele está seguro de que o racionamento pelo mercado de alimento, precisamente porque não é o efeito de qualquer desígnio humano, ocorrerá da maneira mais racional possível, não só quando há aqueles

⁴⁴ idem, *ibidem*;

⁴⁵ idem, p. 533;

que perecem aos poucos de subnutrição, ou das doenças que a acompanham, ou de fome, mas até em uma fome generalizada e catastrófica observável em um período mais longo e em que milhões podem perecer em poucos meses (como no caso de Bengala em 1770).

Mas como mostraram seus inúmeros críticos, a racionalidade do mercado durante tempos de escassez reside, para Smith, unicamente na determinação de preço. Se elevações abruptas de preço são acompanhadas, como elas são freqüentemente, por salários em queda e desemprego em larga escala, o mercado não raciona mais o alimento para consumidores de outro modo avarentos e de visão curta, mas o coloca justamente fora de alcance, ou o leva para outro lugar, onde o fundo de salários está crescendo e lucros maiores estão sendo obtidos. Embora Smith não considere esta objeção em sua discussão da carestia e da fome, ele fornece os elementos para uma resposta na discussão dos salários feita no capítulo sete, examinado antes. Lá, onde “os fundos destinados à manutenção dos trabalhadores pobres estão caindo rapidamente”, o equilíbrio do mercado não só pode ocorrer, mas ocorrerá mediante uma necessidade maior que a do próprio mercado, mediante uma “redução” do “número de habitantes para aquilo que pode facilmente ser mantido pela renda do capital que permanecer nele”.⁴⁶ Os instrumentos desta redução são a “penúria e a fome generalizada” e a forma que ela assume, a mortalidade. E assim Smith pode dizer com Sêneca que “o que é mau apenas parece como tal”. A morte estabelece as condições da vida, a morte, como que por uma mão invisível, recoloca o mercado no nível em que ele pode sustentar a vida. Talvez compreensivelmente, Smith recua da conclusão de que qualquer forma de alívio da fome – não só por uma tentativa de baixar preços mas, talvez mais importante, por qualquer tentativa de distribuição em massa de alimento sem custo para os miseráveis, com o Estado abrindo os armazéns públicos (como foi o caso da China do século dezoito, que evitou não só fomes da escala da de Bengala, mas mesmo da escala da França do século dezoito) – apenas dissuadiriam os comerciantes de entrar em negócio tão precário. Tais esforços levariam a uma diminuição na produção e na oferta de alimento, e não só adiariam mas agravariam o inevitável dia do acerto de contas.

Portanto, parecemos ter chegado a uma leitura de Smith mais hegeliana que a do próprio Hegel; Smith postula um equilíbrio ou harmonia produtora da vida que é paradoxalmente criado e mantido pelo poder do negativo, da morte: que a permissão para a

⁴⁶ idem, p. 91;

morte é necessária para a produção da vida do universal. A economia de Smith é uma necroeconomia. O mercado reduz e racionaliza a vida; ele não apenas permite a morte, ele exige que a morte seja permitida pelo poder soberano, tanto quanto por aqueles que ela vitimiza. Em outras palavras, ele exige e requer que estes últimos se permitam morrer. Devemos concluir disso que, sob a aparência de um sistema cuja intrincada harmonia pode ser apreciada como um tipo de beleza austera e terrível, um sistema auto-regulado, talvez não o ideal, mas o melhor dentre os sistemas possíveis, está a exigência de que alguns devem se permitir morrer. Isso levanta a possibilidade, é claro, de que os convocados para tanto recusem esta exigência, isto é, que eles recusem se permitir morrer. É neste ponto que o Estado, que pode parecer não ter outra relação com o mercado senão a aquiescência contemplativa, é chamado à ação: os que se recusarem a se permitir morrer devem ser compelidos pela força a fazê-lo. Esta força, então, embora externa ao mercado, é necessária para a sua existência e funcionamento. Esse, para tomar emprestada uma expressão de Carl Schmitt, é o momento de decisão que torna possível a própria sistematicidade do sistema de mercado.

Começemos não com os casos extremos de carestia e fome generalizada, mas simplesmente com o caso de uma redução dos salários dos trabalhadores (e, portanto, com uma redução em sua subsistência imposta a eles por seus patrões). Como observa Smith, uma redução nos salários pode ser de tal magnitude que seja “severamente sentida” pelos assalariados, cuja capacidade de comprar “provisões” é significativamente comprometida. Diante da busca pelos patrões em aumentar o seu lucro desta forma particular, o trabalhador pode “ceder, como eles às vezes fazem, sem resistência”.⁴⁷ De fato, sua pouca disposição em resistir até a uma severa redução no seu nível de subsistência pode decorrer de sua consciência aguda da competição por trabalho, característica de um mercado específico. Sua falta de resistência pode ser determinada também por um reconhecimento da vantagem natural dos patrões, examinada acima, ou seja, de sua capacidade de sobrepujar os trabalhadores graças ao capital (stock) que eles possuem.

Mas só as forças do mercado, por razões que Smith trata apenas de modo elíptico, são “freqüentemente” insuficientes para impedir a resistência dos trabalhadores. Eles geralmente respondem a uma redução de salário mediante uma “associação defensiva de

⁴⁷ idem, p. 84;

que se ouve falar abundantemente... Eles recorrem ao clamor mais alto e às vezes à mais chocante e ultrajante violência”.⁴⁸ Smith explica tal comportamento com honestidade desconcertante: “Eles estão desesperados, e agem com a loucura e a extravagância de homens desesperados, que devem ou morrer de fome ou confrontar o seu patrão a um imediato consentimento a suas demandas”.⁴⁹ Em tal situação, quando só as forças do mercado não protegem os patrões da indignação daqueles defrontados com a fome (que, como teóricos recentes nos lembraram, não leva automática ou imediatamente à morte), o magistrado civil deve intervir impondo rigorosamente as leis contra a associação de trabalhadores. A ameaça de “punição ou ruína” quebrará assim a sua resistência e permitirá ao mercado protegê-los como se deve. Smith, tão disposto em outros lugares a julgar as leis que ele acha ineficientes ou injustas, silencia estranhamente sobre o tema das leis anti-associação, que forma um pano de fundo invariável das lutas que ele descreve. Elas parecem injustas, porque proíbem só a associação dos trabalhadores, mas a injustiça, do ponto de vista do sistema de Smith, é apenas aparente: na realidade, elas liberam o mercado de remunerar os trabalhadores ao máximo possível, enquanto os protege dos efeitos de sua própria mesquinha e visão curta.

Os comerciantes de grãos, “tratadores de cereal”, cujo produto é necessário à mera sobrevivência de uma população, ao contrário do dos fabricantes de alfinete, é um caso ao qual Smith devota uma grande atenção. As peculiaridades do comércio significam que o comerciante de cereal não apenas “merece a plena proteção da lei”, mas de fato a exige. Seu papel como provedores da nação os expõe “ao ódio popular... Em anos de escassez, as camadas inferiores do povo imputam seu desespero ao comerciante de cereal, que se torna objeto de seu ódio e indignação”.⁵⁰ O racionamento de grão produzido pela busca de lucro pelo comerciante é representado na imaginação popular como “açambarcamento e monopolização” (isto é, como armazenamento e especulação de preço), uma representação que, como argumenta Smith, “pode ser comparada aos terrores populares e às suspeitas de bruxaria”, cujas vítimas não eram “mais inocentes das desventuras imputadas a elas”.⁵¹ O “crime imaginário” imputado aos comerciantes de

⁴⁸ idem, p. ibidem;

⁴⁹ idem, p. 527;

⁵⁰ idem, p. 85;

⁵¹ idem, p. 534;

cereais, embora comparável àqueles das desventuras dos acusados de bruxaria, é punido muito mais severamente. Tal punição pode tomar a forma de um governo movido pelo “ódio popular” e da ameaça de desordem, forçando os comerciantes a vender o seu estoque a preços mais baixos do que o mercado permitiria de outro modo. O efeito de tal ato imprudente é permitir às camadas inferiores da sociedade a imediata gratificação de suas demandas, embora de fato as expondo à fome generalizada, que seu consumo imoderado de todo o grão disponível trará em pouco tempo. É como se os corpos dos pobres passassem por tais transformações em tempos de carência, que eles seriam capazes de consumir muito mais alimento do que fariam em tempos de abundância.

Mas muito mais ameaçador é o perigo de que o comerciante seja “profundamente arruinado e... suas lojas saqueadas e destruídas” pelas multidões impelidas pelo “ódio e indignação”.⁵² Não se pode esperar, de fato, que as camadas inferiores da sociedade compreendam que seu desespero, e até seu despojamento e lenta morte de fome, são necessários, e que, com o racionamento de comida pelo mercado, inevitavelmente surja um racionamento da própria vida, uma permissão de alguns para morrer, para que outros, talvez a maioria, possa viver. A multidão, confrontada não com a escassez absoluta, isto é, com a ausência demonstrada de alimento a preço algum, e sim com a escassez relativa, na qual existe alimento suficiente para alimentar a população inteira, mas que, em virtude do preço, está além do seu alcance, pode recusar a mortalidade ou inclusive a lenta morte de fome e simplesmente atacar os armazéns. É aqui que o poder soberano deve intervir, não necessariamente para matar os que se recusam a morrer, mas para assegurar, pelo uso da força, que eles sejam expostos à morte e obrigados a aceitar o racionamento da vida pelo mercado.

Portanto, junto com a figura do Homo Sacer, aquele que pode ser morto impunemente, aparece outra figura, aquele cuja morte é sem dúvida menos espetacular que a do primeiro e não é objeto de memorial ou comemorações: àquele que impunemente pode ser permitido morrer, devagar ou rapidamente, em nome da racionalidade e do equilíbrio do mercado.

⁵² idem, p. 527.