

O Pensamento Econômico na Idade Média Cristã – Parte 2*

*Murray N. Rothbard***

Resumo: O autor apresenta o desenvolvimento do pensamento econômico na Idade Média (séculos XII e XIII), dando atenção principalmente ao entendimento dos canonistas e teólogos das grandes universidades medievais e dos grandes pensadores das emergentes ordens religiosas, como os dominicanos e franciscanos, a aspectos econômicos tais como a usura, a cobrança de juros e o estabelecimento do “preço justo”.

Palavras-chave: História da Economia, Idade Média, Universidade de Paris, Santo Tomás de Aquino, Franciscanos, Usura, Juros, Preço Justo.

The Economic Thought in Christian Middle Ages – Part 2

Abstract: The author presents the development of economic thought in the Middle Ages (twelfth and thirteenth centuries), giving attention primarily to the understanding of canonists and theologians of the great medieval universities and the great thinkers of emerging religious orders such as Dominicans and Franciscans, to economic aspects as usury, collection of interest and the establishment of “just price”.

Keywords: History of Economics, Middle Ages, University of Paris, St. Thomas Aquinas, Franciscans, Usury, Interest, Just Price.

Classificação JEL: B11

* O presente artigo é a segunda metade do segundo metade do seguinte ensaio: ROTHBARD, Murray N. The Christian Middle Ages. In: **An Austrian Perspective on the History of Economic Thought – Volume I: Economic Thought Before Adam Smith**. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006. p. 29-64. A primeira parte do texto foi publicada na edição anterior de *MISES: Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia*. Traduzido do inglês para o português por Márcia Xavier de Brito.

** **Murray N. Rothbard** nasceu em 2 de março de 1926, no Bronx, em Nova York. Graduiu-se em Matemática, em 1945, na Columbia University, por onde também recebeu, em 1956, o título de Doutor em Economia. Lecionou no Brooklyn Polytechnic Institute, de 1964 a 1986, e na escola de negócios da University of Nevada, em Las Vegas, de 1986 até a morte, em 1995. Rothbard foi o fundador e principal teórico do anarco-capitalismo, um firme defensor do revisionismo histórico, e uma figura central no movimento libertário norte-americano do século XX. É autor de mais de vinte livros, dentre os quais se destacam o tratado de economia *Man, Economy, and State e Governo e Mercado* (Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012). Faleceu no dia 7 de janeiro de 1995 em Nova York, nos Estados Unidos.

VI - OS TEÓLOGOS NA UNIVERSIDADE DE PARIS

A Teologia, na Idade Média, era a rainha das “ciências”, ou seja, das disciplinas intelectuais que ofereciam verdade e sabedoria. A Teologia, no entanto, passara por maus tempos durante a Idade das Trevas¹, e os juristas romanos e canônicos ficaram livres para aplicar sistemas éticos à lei e aos assuntos humanos. A Teologia começou a desenvolver-se novamente no início do século XII, na Universidade de Paris, sob os auspícios de Pedro Abelardo (1079-1142). A partir daí, Paris tornou-se para a Teologia o equivalente ao que era Bolonha para o Direito Canônico e Romano. Durante o restante do século XII, todavia, os teólogos satisfizeram-se em considerar e elaborar questões metafísicas e ontológicas, deixando a ética social para os juristas. Típica dos teólogos do século XII foi a declaração de Pedro de Poitiers (1130-1215), ou Petrus Pictaviensis, mais tarde, o influente reitor de teologia na catedral-escola de Notre-Dame de Paris, de que questões dúbias tais como a da usura deveriam ser deixadas para os juristas canônicos.

Após a virada do século XIII, contudo, quando as teorias do direito canônico e romano já estavam bastante avançadas, os novos filósofos-teólogos formados na universidade se voltaram para os problemas de ética social com determinação. Mesmo antes da virada do século XIII, teólogos influentes da Universidade de Paris tais como o francês Raoul de Longchamp (1155-1215), ou Radulfo Ardenso, e o inglês Stephen Langton (1150-1228), posteriormente nomeado Arcebispo de Canterbury e feito cardeal, começaram a escrever sobre problemas de justiça. Infelizmente, ao lidar

com o conceito de “preço justo”, os teólogos não seguiram os romanistas e os canonistas na visão sensata de que a livre negociação ou o preço de mercado é legítimo desde que permaneça dentro do amplo espectro do “preço justo”. Para os teólogos de Paris, era imoral, pecaminoso, e ilícito que o preço de mercado fosse outra coisa senão o preço justo. Isso, é claro, significava que o preço justo tornara-se uma arma de coação em vez de um padrão de limites amplos. Ardens incluiu o preço justo como um critério crucial para uma “venda justa”². Mais enfaticamente, seu colega e autor da primeira constituição da Universidade de Paris, o inglês Robert de Courçon (1160/1170-1219), depois feito cardeal, ao escrever por volta de 1204, denominou a venda de bens acima do preço justo uma prática ilícita³, e o eminente cardeal Stephen Langton⁴ declarou

² Para Radulfo Ardens um contrato de venda justo tinha como um dos requisitos básicos o preço justo. No entanto, o principal elemento de um preço justo, para ele, parece ser o fator de uma base monetária justa. RADULFO ARDENS. *Speculum Universale*, X, 43, Paris Mazar. 710, fol. 35^{va} e fol. 202. (N. do T.)

³ Na verdade, Robert de Courçon, distingue dois tipos de contrato, o feito por justa estimacão e, portanto, considerado lícito, e o de usura. Disse ele: “*Si autem secundum iustam estimationem fiat venditio tunc capitale quod datur pro priorate ponatur sub dubio casu mercimonia erit et non usura*” [“Mas, se fizer a venda segundo uma justa estimativa, então o capital que é dado como prioridade e posto em situação dúbia (de ressarcimento) será chamado ‘bem’, não ‘usura’”]. Ver: ROBERT DE COURÇON. *Summa*. VIII, nº 27. Paris: Bibl. Nac. Lat. 3258, fol. 59^{ra} e 14524, fol. 41^{rb}. Posteriormente, em outros escritos publicados na mesma obra, lista as práticas comerciais ilícitas e menciona os comerciantes que vendem acima do preço. Ver: Idem. *Ibidem.*, 9, fol. 69^{ra} e fol. 48^{rb}. Por fim, Courçon afirma, categoricamente, que aqueles que vendem acima do *debitum precium* (preço devido) pecam mortalmente. Ver: Idem. *Ibidem.*, X, 18, fol. 72^{ra} e fol. 51^{rb}. (N. do T.)

¹ O que o autor chama “Idade das Trevas” é período entre os anos de 476 a 800, que pode se estender até o ano 1000. Nessa época, não havia nenhum imperador romano ou sacro-romano no poder, fato que tornou o estado de guerra uma constante e fez desaparecer quase por completo a vida urbana. Atualmente os historiadores não utilizam mais esse termo por considerá-lo pejorativo. (N. do T.)

⁴ Na história inglesa o cardeal Stephen Langton é uma figura notória, por estar no centro de disputas entre o rei João Sem-Terra (1166-1216) e o papa Papa Inocêncio III (1160-1216), que levaram à assinatura da *Magna Carta*. Langton foi professor da Universidade de Paris até 1206, quando foi eleito pelos monges de Canterbury como arcebispo da arquidiocese, sendo confirmado para a função e criado cardeal no

severamente que qualquer comerciante que aceitasse mais que o preço justo cometia um pecado mortal⁵.

Os teólogos estavam bem cientes da profunda discordância com os juristas, mas

mesmo ano por Inocêncio III, recebendo a ordenação episcopal em 17 de junho de 1207. No entanto, o monarca inglês não reconheceu a nomeação e proibiu a entrada do Cardeal Langton no país, fazendo que o arcebispo permanecesse no exílio até julho de 1213, quando retornou à Inglaterra. Atuando como líder da oposição às pretensões tirânicas de João Sem-Terra, em um consistório, realizado em Westminster em 25 de agosto de 1213, o Cardeal Langton leu para os clérigos participantes e para alguns barões na audiência um documento de Henry I (1068-1135) que garantia as liberdades dos súditos ingleses. Congregando os barões e seus exércitos, o Cardeal Langton forçou João Sem-Terra a assinar em 15 de Junho de 1215 a *Magna Carta*, que limitou os poderes absolutos dos monarcas ingleses, impedindo o exercício arbitrário de certas prerrogativas do soberano e garantindo que certos procedimentos legais fossem respeitados. Devido a uma aliança política entre Inocêncio III e João Sem-Terra, o papa excomungou todos os barões que se rebelaram contra o rei, no entanto, o Cardeal Langton manteve o apoio aos opositores do monarca, se recusando a confirmar o ato de excomunhão, sendo, por isso, suspenso de todas as atividades eclesiásticas pelos comissários pontifícios. Viajando para Roma, o Cardeal Langton intercedeu pessoalmente junto ao Papa Inocêncio III, que o manteve nas funções eclesiásticas e retirou a excomunhão dos barões; no entanto, solicitou que o arcebispo não retornasse à Inglaterra até o término dos conflitos com a coroa. Em 1216, com a morte tanto de João Sem-Terra quanto do Papa Inocêncio III, o Cardeal Langton conseguiu o apoio do Papa Honório III (1148-1227) e fez com que o rei Henry III (1207-1272) reconhecesse a *Magna Carta*. Sobre o assunto, ver: HOGUE, Arthur. **Origins of the Common Law**. Indianapolis: Liberty Fund, 1985. (N. do T.)

⁵ O referido trecho encontra-se em 15^a, Tr², 282^{ra}: “*Certe nec die nec nocte requiescat qui in peccato mortale est quia et ipsum facit. Sicut usura. Semper enim crescit, et nullus sapiens attingit usuram, ita est de peccato mortali*” [“É certo que não deve descansar – nem durante o dia, nem durante a noite – aquele que se encontra em pecado mortal, (pois ao fazê-lo) também comete pecado mortal. Como é o caso da usura. Pois ela sempre aumenta ainda que não toque nela o que dela sabe; ocorre o mesmo quanto ao pecado mortal”]. Ver: ROBERTS, Phyllis Barzillay. **Studies in the Sermons of Stephen Langton**. Vol. 16-17. Toronto: PIMS, 1968. p. 115. (N. do T.)

agarravam-se aos seus novos e extremados pontos de vista. Assim, Guilherme d’Auxerre (1160-1229), professor de Teologia em Paris, em 1220, escreveu que a lei divina ordenava que nenhum comércio poderia exceder o preço justo, e por isso deveria suplantar a lei dos homens⁶, da qual resultava a *laesio enormis*⁷. Seu colega, o inglês Thomas Chabham (1160-1236), também por volta do ano 1220, insistiu, fanaticamente, que a lei divina exigia restituição do comerciante, mesmo se este estivesse enganado e o engano fosse de somente um pêni⁸.

Se os teólogos insistiam que o preço justo devia ser estritamente obedecido, então, o que *era* esse tal “preço justo”? Muito embora poucos teólogos tenham tratado diretamente dessa questão crítica diretamente, está claro que o que tinham em mente era o mesmo preço justo que os canonistas e os romanistas – a saber, o preço atual em um determinado local, fosse o do mercado comum ou o preço determinado pelo governo, caso tal regulamentação existisse. No final do século XII, o teólogo parisiense Pedro Cantor (+1197), ao tratar da função dos assessores reais, afirmou que o valor justo dos bens é seu preço corrente⁹. De maneira mais sucinta, o gran-

⁶ Há certo exagero na afirmação do autor. Guilherme de Auxerre percebeu que compradores e vendedores poderiam enganar-se quanto ao preço. Nesse caso, a lei civil permitia que tal erro fosse remediado somente se o valor pago fosse maior de 50% do preço justo. Se comparada à lei divina, que não admitia nenhuma venda por mais que o preço justo, a lei humana era mais falível e inferior. Ver: GUILLAUME D’AUXERRE. *Summa Aurea in quattuor libros sententiarum*. Paris, 1500. III, 21, fol. 225^{vb}. (N. do T.)

⁷ Na verdade, quem reconheceu as características gerais da *laesio enormis* nos instrumentos legais seculares foi Thomas Chabham e não Guilherme de Auxerre. Ver: THOMAS CHABHAM. *Poenitentiale*. c. 53, Paris, Bibl. Nat. Lat. 3218, fol. 34^{va} e 3239A, fol. 133^{rb}. (N. do T.)

⁸ THOMAS CHABHAM. *Poenitentiale*. c. 120, fol. 70^{rb} e fol. 161^{vb}. (N. do T.)

⁹ A *Summa* de Pedro Cantor (Pierre le Chantre ou Petrus Cantor), rica em informações sobre as condições sociais de Paris no final do século XII, relata o caso de um estimador (*apreciator*), funcionário do rei que tinha

de teólogo franciscano em Paris na primeira metade do século XIII, o inglês Alexandre de Hales (1185-1245) declarou concisamente que uma “*justa estimativa dos bens*” é “*como são comumente negociados naquela cidade ou local em que a venda ocorre*”¹⁰. Ainda mais claramente explanou, o célebre dominicano germano do século XIII e professor em Paris, Santo Alberto Magno (1193-1280): “*um preço é apenas o que pode ser igual ao valor dos bens vendidos segundo a avaliação do mercado naquele momento*”¹¹.

Embora os teólogos, ao desejar reforçar o preço corrente habitual, fossem mais restritivos que os juristas canônicos ou romanos, realizaram um trabalho construtivo ao reabilitar a imagem dos comerciantes resgatando-os do nível inferior que estavam nos escritos dos Padres da Igreja.

Até o advento de Pedro Lombardo (1110-1160), professor italiano de Teologia em Paris e depois bispo desta mesma diocese, os teólogos defenderam a visão mais antiga de que um comerciante não poderia executar suas funções sem pecar¹². O começo da plena reabilitação do comerciante surgiu na

por função comprar provisões para a casa real e que, por isso, tinha autoridade para dar preço às coisas conforme o seu arbítrio. Ainda que os questionamentos sobre os desdobramentos desse caso tenham sido mais no campo da moral, mesmo assim, o teólogo conclui que o valor normativo ou verdadeiro dos bens é o preço atual. Ver: PETRUS CANTOR. *Summa de sacramentis et animi consiliis*. Bibl. Nat., Paris. Lat. 9593, fol. 141^{ra}. (N. do T.)

¹⁰ ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica*. Quaracchi (Eds.), Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1924. Pars. II, Inquis. III, Tract. II, Sect. II, Qu. II, Tit. III. c. 1, 4(3): 723. (N. do T.)

¹¹ ALBERTO MAGNO. *Commentarius in IV Sententiarum*. Dist. XVI, Art. 46. In: *Opera Omnia*. 20v. A. Borgnet (Ed.). Paris: Vivés, 1890. 29: 638. (N. do T.)

¹² Esse ponto de vista foi defendido pelo próprio Pedro Lombardo nas *Sentenças* ao afirmar que nem soldados nem comerciantes poderiam exercer suas funções sem pecar. Ver: PETRUS LOMBARDUS. *Sententiarum*. IV, 16, par. 2. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Patrologiae... series latina*. Paris, 1844-1865. 221v. Vol. 192, p. 878-79. Foram os comentadores que começaram a escrever uma série de tratados na tentativa de interpretar a passagem e justificar os mercadores. (N. do T.)

forma de comentários aos quatro livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo (rigorosamente, *Sententiarum quator libri* de 1150-1151). Os comentadores, particularmente após a virada do século XIII, ocuparam-se da justificação sistemática do comerciante e dos fins mercantis lucrativos. Em primeiro lugar, todos, os principais comentadores das *Sentenças*, dentre eles os professores dominicanos em Paris, Santo Alberto Magno e Pedro de Tarentaise (1225-1276)¹³ – posteriormente, Papa Inocêncio V – bem como o teólogo italiano em Paris, São Boaventura (1221-1274), um discípulo de Alexandre de Hales, superior da Ordem dos Franciscanos e, posteriormente, cardeal, que também escreveu seus *Comentários às Sentenças* entre 1250 e 1251¹⁴, declararam que os comerciantes eram essenciais para a sociedade. Essa concepção foi fortalecida pela redescoberta das obras de Aristóteles (384-322 a.C.) no início do século XIII e a incorporação da filosofia aristotélica na Teologia – primeiro por Santo Alberto Magno e, sobretudo, por seu grande discípulo Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Para esses novos aristotélicos dominicanos, e, também, para o franciscano inglês Alexandre de Hales, a divisão do trabalho era necessária para a sociedade assim como era a troca mútua concomitante de bens e serviços. Esse foi o caminho da Lei Natural na sociedade.

De modo mais específico, Thomas Chabham, apesar da insistência em cada pêni do preço justo, observou acertadamente que os comerciantes realizavam a função de levar os bens de áreas de abundância e de distribuí-los para áreas de deficiência¹⁵. Santo Alber-

¹³ Como foi dito, tanto Santo Alberto Magno como Pedro de Tarentaise compuseram *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo. O primeiro, escreveu seus comentários entre os anos de 1244 a 1249 e o segundo, como resultado do ensino em Paris, compôs sua obra entre os anos de 1257 e 1259. (N. do T.)

¹⁴ BOAVENTURA. *Commentaria in IV librum sententiarum*. In: *Opera Omnia*. 11v. Quaracchi (Eds.), Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902. (N. do T.)

¹⁵ THOMAS CHABHAM. *Poenitentiale*. 3218, fol. 34^{ab} e 3239A, fol. 133^{vb}. (N. do T.)

to Magno repetiu tal observação mais tarde, quase no fim do século XIII¹⁶.

Se comerciar é uma atividade útil e até mesmo necessária, supõe-se que os lucros para manter tal atividade são justificáveis. Por isso os teólogos reiteraram a doutrina do século XII que afirmava ser permitido ao comerciante auferir lucros para custear a si mesmo e à família. À justificação das necessidades, os teólogos do século XII acrescentaram a natureza lícita da auferição de lucros para doação em obras de caridade. O franciscano Alexandre de Hales talvez tenha sido o primeiro a chamar de “pio e justo motivo para comercializar” a realização de obras de caridade e misericórdia.¹⁷ Era indigno, no entanto – ecoando a doutrina de Hugguccio ou Hugo de Pisa (+1210)¹⁸ – obter lucros por conta da avareza ou cupidez, contínua e insaciável¹⁹.

Se o trabalhador era “digno de seu salário” (Lc 10,7), então os lucros das atividades úteis do comerciante poderiam ser justificados para cobrir o seu “trabalho”, ou melhor, seu trabalho e despesas, como os juristas já haviam declarado. Santo Tomás de Aquino considerou os ganhos do comerciante um ordenado pelo trabalho²⁰. Para os teólogos o “trabalho” consistia em vários tipos: transportar bens, estocar e cuidar e – como tinha iniciado com os canonistas do século XIII – a assunção de riscos. Assim, os lucros mercantis eram um pagamento ou recompensa pelo trabalho do comerciante de transporte e estocagem e pela assunção de risco. O fator risco foi particularmente enfati-

zado por Alexandre de Hales²¹ e Santo Tomás de Aquino²². Devemos notar que diferente de muitos historiadores posteriores, o propósito dos debates dos juristas e dos teólogos sobre trabalho, custo e risco não era usar tais fatores na determinação do preço justo (que era simplesmente o preço corrente habitual), mas justificar os lucros obtidos pelo comércio.

Robert de Courçon foi o primeiro teólogo do século XIII a acrescentar um ponto de vista da lei natural às acusações teológicas tradicionais, embora inconsistentes, à usura. Courçon simplesmente apropriou-se da sofística distinção moral de Hugguccio entre *comodatum* (empréstimo para o uso) e *mutuum* (empréstimo para o consumo), sendo a primeira lícita e a última ilícita porque a propriedade da moeda era temporariamente transferida para o tomador do empréstimo²³. Ainda mais influente foi seu confrade teólogo parisiense Guilherme d’Auxerre, que acrescentou uma série de novas falácias ao ataque da Igreja, em escala maciça, à usura. Guilherme d’Auxerre argumentava retoricamente que a usura era intrinsecamente má e monstruosa, sem realmente explicar a razão; fez algo ainda melhor que compará-la ao furto, comparando-a realmente ao assassinato, em prejuízo da usura. Matar alguém, disse, pode em alguns casos ser lícito, uma vez que apenas certas formas de matar são pecaminosas, mas a usura é pecaminosa em qualquer lugar e nunca pode ser lícita. Já que a usura, segundo Guilherme d’Auxerre, é pecaminosa pela própria natureza²⁴, isso a

¹⁶ ALBERTO MAGNO. *Commentarius in IV Sententiarum*. In: *Opera*. 29: 636. (N. do T.)

¹⁷ ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica*. *Loc. cit.*, 4(3): 723. 24. (N. do T.)

¹⁸ Para uma breve explicação sobre a teoria de Hugguccio ver: ROTHBARD, Murray N. O Pensamento Econômico na Idade Média Cristã – Parte 1. Trad. Márcia Xavier de Brito. *MISES: Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia*. Vol. I, No. 1, Jan./Jun. 2013. p. 120. (N. do T.)

¹⁹ ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica*. *Loc. cit.*, 4(3): 722-24. (N. do T.)

²⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*. (*S. Th.*) II-II, qu. 77, a. 4. (N. do T.)

²¹ ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica*. *Loc. cit.*, 4(3): 724 (N. do T.)

²² *S. Th.* II-II, qu. 77, a. 4. ad. 2; Idem. *In libros politicorum*. Spiazzi / Taurini (eds). Roma: Marietti, 1951, Lib. I, Lect. IX, p. 44 (N. do T.)

²³ Sobre o papel de Courçon, Langton e outros no ataque à usura, ver: BALDWIN, J. W. *Masters, Princes and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*. Princeton: Princeton University Press, 1970. 2v. (N. do T.)

²⁴ Na visão de Guilherme d’Auxerre a usura era mais que um crime; era um pecado. Além disso, respeitava a forma de *avaritia* (avareza) e cupidez. Ver: GUILLAUME D’AUXERRE. *Summa Aurea*. III, XXVI. (N. do T.)

torna uma violação à lei natural, o que acresce às demais supostas iniquidades.

Guilherme d'Auxerre não deixava claro *por que* a usura era um pecado contra a lei natural; uma de suas inovações no desfile de argumentos antiusura era o de que o homem que cobra juros sobre um empréstimo está tentando "vender tempo", que é, propriamente, uma propriedade comum de todas as criaturas²⁵. Uma vez que o tempo supostamente é comum e gratuito, Guilherme d'Auxerre e outros teólogos posteriores puderam usar esse argumento para condenar a "usura"²⁶ não apenas por ser um simples empréstimo, mas também por cobrar um preço maior pelas vendas a crédito que pelas vendas à vista. Ao acrescentar o argumento do "tempo gratuito", Guilherme d'Auxerre tocou, não intencionalmente, na solução austríaca posterior para o problema do juro puro em um empréstimo sem risco: na verdade, a venda não é de "tempo", mas de "preferência temporal", em que o credor está vendendo moeda ao devedor, um bem presente (no momento, um bem útil), em troca de uma carta de crédito (IOU) para o futuro, que é um "bem futuro" (um bem que só estará disponível em um determinado momento futuro). Visto que todos preferem um bem presente a um bem futuro equivalente (um fato prevalecente na preferência temporal), o em-

prestador cobrará e o tomador do empréstimo estará disposto a pagar, juros sobre o empréstimo. Os juros são, portanto, o preço da preferência temporal. A incapacidade dos escolásticos de compreender ou de chegar ao conceito de preferência temporal colaboraria, mais do que qualquer outra coisa, para desacreditar a economia escolástica por conta da implacável hostilidade e sua condenação universal à prática da "usura".

Guilherme d'Auxerre também tentou lutar com o argumento voluntarista: como a cobrança de usura pode ser má e injusta se é paga voluntariamente pelo tomador do empréstimo? No que certamente é um dos mais tolos argumentos na história do pensamento econômico, Guilherme d'Auxerre admitiu que o pagamento de juros do tomador do empréstimo era voluntário, mas acrescentou que o tomador do empréstimo teria preferido ainda mais um empréstimo sem juros, portanto, no sentido "absoluto" e não no sentido "condicional", a cobrança de juros *não* era voluntária. Guilherme d'Auxerre, de certa maneira, não conseguiu ver que o mesmo poderia ser dito do comprador de *qualquer* produto, uma vez que qualquer comprador preferiria o bem livre do ônus de qualquer preço, podemos concluir, então, que todas as trocas são involuntárias e pecaminosas em sentido "absoluto"²⁷.

²⁵ GUILLAUME D'AUXERRE. *Summa Aurea*. III, 21, fol. 225^v. (N. do T.)

²⁶ O argumento de Guilherme d'Auxerre foi utilizado por Inocêncio IV (1195-1254) no *Apparatus super libros decretalium* (V, 39,48; V, 19,6) e, no final do século XIII, o autor da *Tabula Exemplorum* diz: "Os usurários são ladrões, pois vendem o tempo, que não lhes pertence, e vender o bem alheio, contra a vontade do possuidor, é um roubo" (*Tabula Exemplorum Secundum Ordinem Alphabeti*, J. Th. Welter (Ed.), Paris / Toulouse, 1926. p. 139, n. 304). Outro manuscrito do século XII diz ainda: "Os usurários pecam contra a natureza querendo fazer dinheiro gerar dinheiro, como cavalo com cavalo ou mulo com mulo. Além disso, os usurários são ladrões (latrones), pois vendem o tempo, que não lhes pertence, e vender um bem alheio, contra a vontade do possuidor é um roubo. Ademais, como nada vendem a não ser a espera do dinheiro, isto é, o tempo, vendem os dias e as noites. Mas o dia é o tempo da claridade e a noite o tempo do repouso. Portanto, não é justo que tenham a luz e o repouso eternos" (Latim 13472, f. 3). (N. do T.)

²⁷ Uma das maiores autoridades no estudo de economia medieval, o professor norueguês Odd Langholm, critica essa afirmação dizendo abertamente no livro *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought* que Rothbard não compreendeu o argumento de Guilherme d'Auxerre. Ressalta que o pensamento de Guilherme d'Auxerre guarda semelhanças com a interpretação de Thomas Chabham e que possivelmente, apesar da distância geográfica entre os dois, a raiz desse pensamento possa estar em algum professor comum em Paris. Auxerre toma o argumento de Chabham de que apesar do tomador do empréstimo afirmar pagar a usura de plena vontade, na verdade prefere pagá-la a ficar sem o empréstimo – o que seria uma vontade comparativa e não absoluta (THOMAS CHABHAM. *Summa Confessorum*. F. Broomfield (Ed.) Louvain: Édition Nauwelaerts, 1969. 7,6,11,4) e aplica esse raciocínio para responder a objeção de que cobrar usura não é equivalente a tomar o que

Apesar do evidente absurdo desse argumento, a voluntariedade condicional, bem como outros novos argumentos de Guilherme d'Auxerre foram altamente influentes e imediatamente incorporados nos argumentos teológicos padrão contra a usura.

O dominicano alemão Alberto de Colônia (Santo Alberto Magno) prestou um enorme serviço à filosofia ao trazer Aristóteles e o aristotelismo de volta ao pensamento ocidental. Nascido na Bavária em uma família aristocrática, Alberto foi, por um tempo, provincial da ordem dos dominicanos na Germânia e bispo de Regensburg, mas pela maior parte de sua longa vida lecionou nas universidades de Paris e de Colônia.

Infelizmente, Santo Alberto não era um economista tão bom quanto era bom filósofo, e de muitas maneiras guiou a economia escolástica pelo caminho errado. É verdade que realizou a tarefa de ensinar ao seu grande discípulo Santo Tomás de Aquino que o preço justo é o preço corrente de mercado, e que o comerciante cumpre um papel social legítimo. Por outro lado, infelizmente, Santo Alberto acrescentou o ataque aristotélico à usura como a geração antinatural de "metal

infecundo"²⁸ à confusão de todos os outros argumentos contra os juros. Santo Alberto não percebeu que o ataque de Aristóteles à usura era somente uma parcela da posterior denúncia a todo o comércio, visto que a tradução latina de Aristóteles que estava disponível para Santo Alberto apresentava para termo grego de "comércio" uma palavra latina que significava "câmbio de dinheiro"²⁹. Por isso Santo Alberto adotou o argumento equivocadamente, já que por certo não teria concordado com a ideia aristotélica de que todo o comércio era contrário à natureza e corrompido.

Santo Alberto também causou um grande dano ao pensamento posterior em outra de suas interpretações errôneas da *Ética a Nicômacos* de Aristóteles. De alguma maneira ele interpretou o determinante aristotélico

pertence a alguém contra a sua vontade (o que seria a definição legal de roubo). Para justificar que a usura é roubo, Guilherme d'Auxerre afirma que o usurário toma algo contra a "vontade absoluta e discreta" do tomador de empréstimo, o que não deixa de ser tomar algo contra a vontade, daí afirmar o caráter ilegal da usura (GUILLAUME D'AUXERRE. *Summa Aurea*. III, 48, 1, 2). Na verdade, o argumento de Auxerre, como afirma Langholm, longe de ser um argumento tolo, é a tentativa de afirmação do fundamento de uma linha de raciocínio econômico baseada na lei natural e nos decretalistas e introduziu o que se mantém, desde então, como uma questão central nos debates ideológicos de economia. Ver: LANGHOLM, Odd. **The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 61. Para entender o raciocínio completo de Guilherme d'Auxerre, ver: LANGHOLM, Odd. **Economic in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition 1250-1350**. Leiden: Brill, 1992. p. 78. (N. do T.)

²⁸ Interessante notar que Aristóteles considerou significativo que palavra grega τόκος (*tókos*), tanto possa ser traduzida como "juros, usura" e também tenha o sentido de "prole, descendência". Desde então, a imagem da usura está relacionada à "descendência" do dinheiro. Condenada desde Aristóteles, vemos reflexos dessas imagens de infertilidade do dinheiro desde a Idade Média até a Renascença e, posteriormente, em todo o pensamento ocidental. Na peça de William Shakespeare (1564-1616), *O Mercador de Veneza*, Antonio ao confrontar Shylock, diz: "em que tempo a amizade cobrou do amigo juros de um metal infecundo?" (Ato I, cena III). No ensaio "Da usura", o filósofo Francis Bacon (1561-1626) reconhece e rejeita a ideia de que a prática é antinatural. Já no século XX, o poeta Ezra Pound (1885-1972) dedica todo um canto (Canto XLV) a tal interferência na natureza: "A usura mata o filho nas entranhas / Impede o jovem de fazer a corte / Levou paralisia ao leito, / deita-se entre a jovem noiva e seu noivo/ CONTRA NATURAM". Para uma leitura mais aprofundada, ver: SHELL, Marc. **Money, Language and Thought**. Los Angeles: University of California Press, 1982. (N. do T.)

²⁹ Rothbard refere-se à primeira tradução da obra *A Política* de Aristóteles feita por Guilherme de Moerbeke (1215-1286) em 1260 que, ao traduzir do grego a palavra ἐμπορίσθη (*eporisthē*), utilizou a palavra latina "camporia". Vale notar que, na tradução brasileira de Mário da Gama Kury, a arte de natureza comercial é chamada de "permuta". A passagem citada de Aristóteles encontra-se na edição brasileira em: ARISTÓTELES. **Política**. Intr. e trad. Mário da Gama Kury. Brasília: EdUNB, 1985. Livro I, Cap. III (1258b). p. 28. (N. do T.)

de valor³⁰ não como as necessidades do consumidor ou as vantagens obtidas, mas como “trabalho e despesa”, prefigurando assim, ao menos parcialmente, a posterior teoria do valor-trabalho.

VII - O FILÓSOFO-TEÓLOGO: SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás de Aquino foi a maior inteligência da Idade Média, o homem que sobre o sistema filosófico de Aristóteles, sobre o conceito de lei natural e sobre a teologia cristã forjou o “tomismo”, uma poderosa síntese de filosofia, teologia e ciências humanas. Esse jovem italiano nasceu como um aristocrata, filho de Landulf, Conde de Aquino, em Roccasecca, no reino da Sicília. Tomás estudou desde cedo com os beneditinos e, mais tarde, ingressou na Universidade de Nápoles. Aos quinze anos tentou ingressar na nova ordem dos dominicanos fundada por São Domingos de Gusmão (1170-1221), um lugar para intelectuais e estudiosos da Igreja, mas foi fisicamente impedido de fazê-lo por seus pais, que o mantiveram confinado por dois anos. Finalmente, Tomás escapou, unindo-se aos dominicanos, foi estudar em Paris e, posteriormente, para Colônia, voltou para Paris sob a orientação do reverenciado professor Santo Alberto Magno. O Aquinate doutorou-se na Universidade de Paris e lá lecionou, assim como em outras universidades na Europa. Dizem que tinha um corpanzil tão imenso que uma grande secção circular da mesa de jantar teve de ser tirada para que pudesse acomodar-se. Tomás de Aquino escreveu inúmeras obras, a começar pelos *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, em 1250, e findando com a magistral e imensamente influente *Summa Theologica* em três partes, escrita entre 1265 e 1273. Foi esta *Summa*,

mais que qualquer outra obra, que firmou o tomismo como a principal corrente da teologia escolástica nos séculos vindouros.

Até bem pouco tempo, os estudos históricos sobre o preço justo tipicamente iniciavam com Santo Tomás de Aquino, como se todo o debate, de repente, tivesse surgido na imensa figura do Aquinate no século XIII. Como vimos, no entanto, Santo Tomás trabalhou com uma longa e rica tradição teológica e canônica romana. Não causa espanto que tenha seguido seu reverenciado mestre, Santo Alberto Magno e outros teólogos dos séculos anteriores ao insistir no preço justo para todas as trocas, não se contentando com o credo dos legistas mais liberais da livre negociação até o suposto ponto da *laesio enormis*³¹, e afirmando que a lei divina, que deve ter precedência sobre a lei humana, exige a virtude total ou o exato preço justo.

Infelizmente, ao discutir o preço justo, Santo Tomás gerou grandes problemas para o futuro ao deixar vago o que exatamente o preço justo deveria ser. Como fundador de um sistema erigido sobre o grande Aristóteles, o Aquinate, nos passos do predecessor Santo Alberto Magno, sentiu-se obrigado a incorporar a análise aristotélica de troca em sua teoria, com todas as ambiguidades e obscuridades que encerra. O chamado Doutor Angélico foi claramente um aristotélico ao adotar a visão

³⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: EdUNB, 2ª ed., 1992. Livro IX (1164 a). p. 174. (N. do T.)

³¹ Sobre o limite das negociações e a *laesio enormis* por outros teólogos ver, na primeira parte deste texto, notas 6 e 7. Sobre o assunto vale ver também as teorias de Guilherme de Rennes e a lei dos dois foros (*Glossa*, “debet remove””. In: RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de casibus poenitentiae*. Roma, 1603. II, par. 8), o entendimento de Inocêncio IV que parece definir melhor a lei civil como foro externo, admitindo aí a ocorrência de erro nos preços até os limites da *laesio enormis*, e como foro interno, apontando o princípio teológico para constantemente remediar os erros nos preços. (INNOCENTIUS IV. *Apparatus super quinque libris decretalium*. Lyon, 1578. “Promittunt”: X, V, 19, c. 6) e também a carta do papa Alexandre III, cujo papado durou de 1159 a 1181, ao arcebispo de Gênova denominada *In civitate*. In: JAFFÉ, P. *Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia as a. p. Chr. n. 1198*. 2ª ed. 2v. Leipzig: Wattenbach, 1885, 1888. n. 13965 (N. do T.)

incisiva do Estagirita de que o determinante do valor de troca era a necessidade ou a utilidade dos consumidores como expressa na demanda por produtos. E assim, esse aspecto protoaustríaco do valor baseado na demanda e na utilidade foi reintegrado no pensamento econômico³². Por outro lado, a visão errônea de troca de Aristóteles como o da “igualdade” de valores foi redescoberta, juntamente com uma indecifrável relação entre sapateiro e construtor de casas³³. Por infelicidade, ao longo do *Comentário sobre a Ética a Nicômacos*, Santo Tomás seguiu Santo Alberto parecendo acrescentar à utilidade, como determinante do valor de troca, “trabalho e despesa”. Isso deu ensejo a uma ideia problemática que o Aquinate posteriormente acrescentou à teoria da utilidade de Aristóteles: a teoria do valor de custo de produção (“trabalho acrescido das despesas”), ou mesmo a ideia de substituir a teoria da utilidade por uma teoria de custo³⁴. Alguns comentadores chegaram até mesmo a declarar que o Aquinate teria adotado uma teoria do valor-trabalho, rematada

³² Não só o Aquinate, mas seu mestre, Santo Alberto Magno, já havia expressado tais conceitos ao comentar o livro V da *Ética a Nicômacos* de Aristóteles. Santo Alberto explicitamente relaciona o cálculo da necessidade humana ao fator da utilidade (*utilitas*), como o meio de satisfazer a necessidade. Ainda nesse comentário, Santo Alberto também afirmou, assim como posteriormente Santo Tomás de Aquino, que o verdadeiro preço era somente a expressão monetária que representava a capacidade de satisfação das necessidades humanas nos bens. Essa teoria do valor é reproduzida por Santo Tomás de Aquino na *Summa Theologica*. Ver: ALBERTO MAGNO. *Ethica*. Lib. V, Tract. II, c. 10. In: *Opera* 7: 357-359; *S. Th.* II-II, q. 77, a. 1, resp. (N. do T.)

³³ Sobre igualdade de valores ver: *S. Th.* II-II, q. 77, a. 1, resp. A respeito da explicação do fundamento do valor dos bens e sobre o exemplo da casa e dos sapatos. Ver: ALBERTO MAGNO. *Ethica*, Lib. V, Tract. II, c. 10. In: *Opera* 7: 358-359; TOMÁS DE AQUINO. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum exposito*. Spiazzi e Taurini (Eds.). Roma: Marietti, 1949. Lib. V, Lect. IX, p. 270, 271. (N. do T.)

³⁴ ALBERTO MAGNO. *Ethica*, Lib. V, Tract. II, c. 9-10. In: *Opera* 7: 358-359; TOMÁS DE AQUINO. *Ethicorum*. Lib. V, Lect. VIII, p. 268. (N. do T.)

pela afirmação notória e triunfante proferida pelo historiador socialista anglicano Richard Henry Tawney (1880-1962): “A verdadeira descendente das doutrinas de Tomás de Aquino é a teoria do valor-trabalho. O último dos escolásticos é Karl Marx (1818-1883)”³⁵.

Passaram-se muitas décadas até que os historiadores se recuperassem da desastrosa interpretação equivocada de Tawney. Certamente, os escolásticos eram pensadores sofisticados e economistas sociais que favoreciam o comércio e o capitalismo, advogavam o preço corrente de mercado como preço justo, com exceção do problema da usura. Mesmo na teoria do valor, a discussão do trabalho acrescido de despesas em Santo Tomás de Aquino é uma anomalia. Pois “trabalho e despesas” (*nunca só trabalho*) aparecem apenas na obra *Comentários a Ética a Nicômaco de Aristóteles* e não na *Summa Theologica*, sua *magnum opus*³⁶. Ademais, vimos que “trabalho e despesas” era a fórmula geralmente utilizada na época do Aquinate para justificar o lucro dos comerciantes e não um meio de determinar o valor econômico³⁷. É, portanto, provável que o Doutor Angélico estivesse usando o conceito nesse sentido, fazendo questão de deixar claro que o mercador que, no longo prazo, não conseguisse cobrir seus custos e não obtivesse lucros, entraria em falência.

³⁵ TAWNEY, Richard Henry. **Religion and the Rise of Capitalism**. London / New York: Hartcourt, Brace and Co., 2ª ed., 1937. p. 36.

³⁶ Há uma controvérsia entre os historiadores sobre o período em que os *Comentários a Ética a Nicômacos de Aristóteles* foram escritos. A opinião mais antiga defende que a obra foi escrita em 1266 ou mesmo antes, sugerindo a simples explicação de que os pontos de vista do Aquinate amadureceram desde a íntima fidelidade juvenil ao mestre, Santo Alberto. A opinião mais recente é de que os *Comentários* foram escritos paralelamente à *Summa*, o que deixa intacta a anomalia.

³⁷ Além da já citada defesa de Alexandre de Hales no início deste artigo, vale recordar a defesa do lucro dos mercadores de Rufino de Bolonha e de Huggucio de Pisa. Para a visão dos dois últimos, ver: ROTHBARD. *O Pensamento Econômico na Idade Média Cristã – Parte 1. Op. cit.*, p. 114. (N. do T.)

Além disso, há muitas indicações de que Santo Tomás de Aquino aderiu ao ponto de vista comum aos eclesiásticos de seu tempo e de épocas anteriores de que o preço justo era o preço corrente de mercado. Se foi assim, dificilmente ele poderia defender *também* que o preço justo igualava-se ao custo de produção, já que os dois podem e irão diferir. Assim, sua conclusão na *Summa* era de que “a quantidade das coisas que servem ao uso do homem se mede pelo preço dado; para isso se inventou a moeda”³⁸. Particularmente reveladora foi a resposta do Aquinate, já em 1262, em uma carta para Giacomo de Viterbo (1255-1307), *lector*³⁹ no convento eremita agostiniano de Viterbo e professor da Universidade de Paris, sendo, mais tarde, nomeado arcebispo de Benevento e, posteriormente, de Nápoles. Nessa carta, Santo Tomás refere-se ao preço corrente de mercado como preço justo e normativo com o qual comparar outros contratos⁴⁰. Além disso, na *Summa*, ele nota a influência da oferta e demanda sobre os preços. A oferta mais abundante em um local tenderá a baixar o preço naquela localidade e vice versa. Além disso, o Doutor Angélico descreveu, sem nenhum tipo de condenação, as atividades dos mercadores ao auferir lucros por comprar bens onde são

abundantes e baratos e, então, transportá-los e vendê-los em lugares em que são requisitados. Nenhum desses exemplos parece sustentar um ponto de vista de justo preço como custo de produção.

Por fim, de modo encantador e crucial, o Aquinate traz a questão que fora debatida por Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.). Um mercador transporta trigo para onde há carestia de tal grão. Sabe que logo outros mercadores virão com ofertas muito maiores de grãos. Esse mercador está obrigado a contar à população faminta que logo virão outros carregamentos e que, portanto, o preço sofrerá uma queda ou poderá ficar calado e auferir as recompensas dos altos preços? Para Cícero, o mercador tem o dever de divulgar as informações e vender a um preço menor. Santo Tomás, no entanto, argumenta de modo diferente. Uma vez que a chegada de outros mercadores mais tarde é um acontecimento futuro e, *portanto*, incerto, o autor da *Summa* declara que a justiça não exige que esse mercador diga aos compradores sobre a vinda iminente dos competidores. Ele pode vender os grãos ao preço prevalente no mercado da região, ainda que seja extremamente alto⁴¹. É claro que Santo Tomás prosseguiu, cordialmente, dizendo que caso os mercadores quisessem de qualquer maneira revelar aos compradores, seriam especialmente virtuosos, mas a justiça não lhes exigiria isso. Não há exemplo mais forte da opção de Tomás de Aquino pelo preço justo como o preço corrente determinado pela oferta e demanda, em vez do preço como custo de produção (que, é claro, não muda muito de uma região de abundância para uma região de fome).

Uma prova indireta é Gilles de Lessines (†1304), aluno de Santo Alberto Magno e de Santo Tomás de Aquino, e professor de Teologia em Paris. Ele analisou o preço justo de modo semelhante e declarou, terminantemente, que este era o preço corrente de mercado. Gilles ressaltou, outrossim, que um bem vale apropriadamente tanto quanto

³⁸ *Summa Theologica*, II-II, q. 77, a. 1, resp. A tradução em inglês da *Summa* utilizada por Rothbard diz: “*The value of economic goods is that which comes into human use and is measured by a monetary price [...]*”. Essa não nos parece ser uma boa tradução, visto que a passagem em latim diz: “*Quantitas autem rerum quae in usum hominis veniunt mensuratur secundum pretium datur [...]*”. (grifos nossos) Assim, decidimos por utilizar aqui e em todas as demais passagens deste texto a tradução da seguinte edição brasileira: TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica – Volume IV: I-II Parte, Questões 49-114*. Coord., intr. e notas Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, O. P. São Paulo: Loyola, 2005. (N. do T.)

³⁹ Literalmente, “leitor”. Mestre, no ensino medieval, responsável por ler e comentar os textos com os alunos. (N. do T.)

⁴⁰ A carta versa a respeito da compra de tecido de mercadores da Toscana nas feiras de Champagne. Ver: TOMÁS DE AQUINO. *De emptione et venditione ad tempus*. In: *Opera Omnia*. 34v. S. E. Fretté e P. Maré (Eds.). Paris: 1871-1880. vol. 28. p. 465. (N. do T.)

⁴¹ *S. Th.* II-II, q. 77, a. 3, obj. 4. (N. do T.)

consiga arrecadar, desde que vendido sem coerção ou fraude⁴².

Não deveria causar surpresa que Tomás de Aquino, diferente de Aristóteles, fosse altamente favorável às atividades comerciais. O lucro mercantil, declarou, era o salário para o trabalho do mercador⁴³ e a recompensa por assumir os riscos do transporte⁴⁴. Na obra *Comentários à Política de Aristóteles*, escrito em 1272, o Aquinate observou, com perspicácia, que riscos maiores no transporte marítimo resultaram em lucros maiores aos mercadores⁴⁵. Nos *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, escrito em 1250, Santo Tomás seguiu os teólogos que o precederam ao discutir que os mercadores poderiam exercer seu ofício sem cometer pecado⁴⁶, mas em sua obra tardia, foi muito mais evidente, assinalando que os mercadores exercem a importante função de tra-

zer bens de onde estes são abundantes para onde são escassos.

Particularmente importante foi o breve esboço dos benefícios mútuos que cada pessoa obtém da troca. Como expõe na *Summa*: “*compra e venda parecem ter sido introduzidas para proveito comum das duas partes, cada uma precisando daquilo que a outra possui*”⁴⁷.

Partindo da teoria da moeda de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino ressaltou sua indispensabilidade como meio de troca, uma “medida” de expressão de valores, e uma unidade contábil. Diferente de Aristóteles, o Doutor Angélico não temia a ideia do valor da moeda flutuar no mercado, ao contrário, reconhecia que o poder de compra da moeda era obrigado a flutuar e era bom que flutuasse, como normalmente acontecia, pois o fazia de maneira mais estável que os preços particulares⁴⁸.

Na Idade Média, a proibição da usura tinha um destino especial: toda vez que parecia esmorecer diante da realidade, os teóricos reforçavam tal interdito. Na altura em que o erudito e altamente sofisticado Henrique de Susa (1200-1271), o Cardeal Hostiensis, buscava abrandar a proibição⁴⁹, Santo Tomás, infelizmente, reforçou-a novamente. Assim como o mestre, Santo Alberto Magno, o Aquinate acrescentou a objeção aristotélica à proibição medieval da usura, mas ainda acrescentou algo novo. Na tradição medieval de começar com a conclusão – a repressão da usura – e tomando qualquer argumento estranho que estivesse disponível que pudesse levar a isso, Santo Tomás contribuiu com uma nova guinada na doutrina aristotélica. Em vez de enfatizar a esterilidade do dinheiro como o

⁴² GILLES DE LESSINES. *De Usuris*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia*, Loc. cit. vol. 28. c. 8-9. p. 588; 591. (N. do T.)

⁴³ *S. Th.* II-II, q. 77, a. 4. (N. do T.)

⁴⁴ Os canonistas do século XIII já viam o risco (*periculum*) como uma justa causa para o aumento dos preços nas transações comerciais. Os teólogos refletiram essa tendência. Assim vemos Alexandre de Hales mencionar o risco na sua *Summa Theologica* na discussão sobre o cuidado e a estocagem dos bens (ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica*. Loc. cit., 4(3): 724) e Tomás de Aquino menciona a variação dos preços segundo o risco do transporte (*S. Th.* II-II, q. 77, a. 4. ad. 2). (N. do T.)

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Politicorum*. Lib. I, Lect. IX, p. 44

⁴⁶ Assim como São Boaventura e Pedro de Tarentaise, também comentadores da obra de Pedro Lombardo, Santo Tomás de Aquino tenta reabilitar a posição moral do mercador do ataque de Pedro Lombardo. Essa posição foi reforçada pela entrada das ideias de Aristóteles na cultura medieval, que muito contribuíram para uma visão de “naturalidade” da atividade comercial. Ver: BOAVENTURA. *Commentaria in IV librum sententiarum*. In: *Opera Omnia*. Loc. cit., vol. 4, Dist. XVI, p. I, a. IV, q. II, p. 402; PIERRE DE TARENTEISE. *IV Libros Sententiarum Commentaria*. 2 v., Toulouse, 1652. Dist. XVI, art. 3, 3:172; TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in Librum IV Sententiarum*. In: *Opera Omnia*. Loc. cit., vol. 10., Dist. XVI, q. IV, a. II, questiunc. 3, p. 460 (N. do T.)

⁴⁷ *S. Th.* II-II, q. 77, a. 1, resp. Essa mesma ideia já podia ser vista nos comentários do Aquinate à *Ética a Nicômacos*. Ver também: Idem. *In decem libros ethicorum*. Loc. cit. Lib. V, Lect. IX, c. (N. do T.)

⁴⁸ Idem. *In decem libros ethicorum*. Loc. cit. Lib. V, Lect. IX, p. 271. (N. do T.)

⁴⁹ Sobre a posição do Cardeal Hostiensis acerca da temática, ver: ROTHBARD. O Pensamento Econômico na Idade Média Cristã – Parte 1. *Oc. cit.*, p. 121-22. (N. do T.)

principal argumento contra a usura, o Doutor Angélico prende-se no termo “medida” e enfatiza que, uma vez que o dinheiro, em termos de moeda-corrente, é claro, tem um valor legal de face fixado, isso significa que a natureza formal da moeda deve ser permanecer fixa. O poder de compra da moeda pode flutuar devido às mudanças na oferta de bens – isso é legítimo e natural. Quando o portador da moeda, no entanto, põe-se a produzir variações no seu valor por cobrar juros, viola a natureza da moeda e, portanto, é pecaminoso e não leva em conta a lei natural⁵⁰.

Esse total contrassenso que rapidamente assumiu um lugar central em todas as proibições escolásticas posteriores da usura é um testemunho da maneira como a irracionalidade pode tomar o pensamento de um defensor da razão tão poderoso quanto Santo Tomás de Aquino (e seus discípulos). Por que o valor legal de face fixo de uma moeda deve exprimir que esse valor de troca – ao menos, no que tange à moeda – não deve mudar, ou por que a cobrança de juros deve ser confundida com uma mudança no poder de compra da moeda, simplesmente atesta a propensão humana para a falácia, especialmente no momento em que proibir a usura já havia se tornado um objetivo superado.

O argumento do Aquinate contra a usura, no entanto, envolvia outra de suas invenções. O dinheiro, para ele, é totalmente “consumido ou dispendido”; é “gasto” na troca⁵¹. Portanto, o uso do dinheiro é equivalente à sua propriedade. Assim, quando alguém cobra juros sobre um empréstimo, está cobrando duas vezes, pelo próprio dinheiro e pelo seu uso⁵², embora seja tudo a mesma coisa. Reforçando essa tese estranha encontramos a discussão de Santo Tomás sobre porque seria legítimo para o dono do dinheiro cobrar aluguel de al-

guém para exibir uma moeda⁵³. Nesse caso, há a permissão do pagamento de um depósito, um encargo por manter o dinheiro de outrem em custódia. O motivo dessa cobrança é lícito, pois, para o Aquinate, a exibição do dinheiro é apenas seu uso “secundário”, um uso apartado da propriedade, uma vez que o dinheiro não é “consumido” ou não desaparece no processo. O uso primário do dinheiro é desaparecer na compra de bens.

Há vários problemas graves com essa nova arma inventada por Santo Tomás de Aquino para derrotar a usura. Primeiro: o que há de errado com a cobrança “dupla” pela propriedade e uso? Em segundo lugar, ainda que esteja de alguma maneira errado, esse ato dificilmente traz o selo do pecado e da excomunhão que a Igreja Católica, por séculos, conferiu ao infeliz usurário. E, em terceiro lugar, se o Aquinate olhasse além do formalismo legal da moeda, e visse os bens que o tomador do empréstimo pôde comprar com o dinheiro emprestado, teria visto que esses bens adquiridos foram, em um sentido muito importante, “fecundos”, de modo que o dinheiro “desaparecido” em compras é, em sentido econômico, retido pelo tomador do empréstimo em bens equivalentes ao dinheiro.

A ênfase de Santo Tomás de Aquino no consumo do dinheiro levou a uma curiosa mudança na questão da usura. Destacando-se de todos os teóricos desde Graciano, o pecado agora não se tornou cobrar juros sobre um empréstimo *per se*, mas somente sobre um bem – o dinheiro – que desaparece. Portanto, para o Aquinate, cobrar juros sobre empréstimo de bens em espécie não seria condenado como “usura”⁵⁴.

No entanto, se o interdito à usura estava pressionado por novos argumentos, Tomás de Aquino continuou e fortaleceu a tradição anterior de justificar investimentos em sociedades (*societates*)⁵⁵. Uma sociedade era lícita

⁵⁰ Idem. *In decem libros ethicorum*. *Loc. cit.*, Lib. V, Lect. IX. Ver também: NOONAN Jr., John T. *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge: Harvard University Press, 1957, p. 41-57. (N. do T.)

⁵¹ *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1, resp. (N. do T.)

⁵² *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1, resp. (N. do T.)

⁵³ *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1, ad. 6. (N. do T.)

⁵⁴ *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1, resp. (N. do T.)

⁵⁵ *S. Th.* II-II, q. 78, a. 2, ad. 5. (N. do T.)

porque cada sócio detinha a propriedade de uma parcela do dinheiro e corria o risco da perda; assim, o lucro em tais investimentos arriscados era legítimo⁵⁶. No final do século XI, Santo Ivo de Chartres (1040-1115) já havia feito uma breve distinção entre uma *societas* e um empréstimo usurário, e a distinção foi elaborada no início do século XIII pelo já citado Robert de Courçon e na *Glosa Ordinaria* que o dominicano João de Wildeshausen (1180-1252) – também conhecido como João, o Teutônico – fizera do *Decreto de Graciano* em 1215⁵⁷. Em sua *Summa*, Courçon tinha deixado claro que mesmo um sócio inativo havia arriscado capital em um empreendimento. Isso significava, é claro, que tipos de parcerias inativas, tais como empréstimos marítimos para viagens específicas⁵⁸, passaram aos poucos para os atuais empréstimos, e os contornos muitas vezes são vagos. Além disso, e esse era um problema que ninguém na época queria enfrentar, será que existia *algum* prestador que necessariamente arriscaria seu capital, já que o tomador do empréstimo sempre poderia se ver impossibilitado de devolver até mesmo o principal?

Tomás de Aquino usou sua enorme autoridade para corroborar o ponto de vista de que

⁵⁶ Para as distinções de empréstimos e sociedades entre canonistas e teólogos, ver: NOONAN Jr., John T. *The Scholastic Analysis of Usury*. p. 136-145. (N. do T.)

⁵⁷ JOHANNES TEUTONICUS. *Apparatus glossatorum in compilationem tertiam*. Ed. Kenneth Pennington. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981. (N. do T.)

⁵⁸ Vale lembrar que nos empréstimos marítimos o prestador assumia tão somente os riscos da viagem, mas não os riscos do negócio, diferente do que ocorria na sociedade, em que o prestador e o tomador do empréstimo partilhavam todos os riscos tanto da viagem como do negócio. Para coibir a prática medieval de cobrança de juros de “mercadores aventureiros” em compensação pela assunção dos riscos da viagem marítima (*foenus nauticus*) é que ficou estabelecido por Gregório IX na decretal *Naviganti*, em 1234, a proibição de emprestar dinheiro a juros nos contratos marítimos. Os canonistas, muito embora reconhecessem que os juros eram uma compensação direta dos riscos, geralmente apoiavam a opinião do Papa de que os empréstimos marítimos eram usurários. (N. do T.)

a *societas* era perfeitamente lícita e não usurária. Sucintamente declarou que o investidor de dinheiro não transfere propriedade a “*um comerciante ou a um artífice*”; a propriedade continua e é mantida pelo investidor, de modo que ele arrisca o próprio dinheiro e pode, legitimamente, auferir lucro do investimento⁵⁹. O problema aqui, todavia, é que o Aquinate abandona a própria tese de que a propriedade do dinheiro é a mesma coisa que o seu uso⁶⁰, pois o uso do dinheiro foi transferido para o sócio, e, portanto, segundo o próprio Santo Tomás, ele teria de condenar todas as associações, bem como todas as sociedades, como ilícitas e usurárias. Ao confrontar o mundo do século XIII em que as *societates* desenvolveram-se e eram cruciais para a vida comercial e econômica, era impensável para o Aquinate que devesse lançar a economia no caos ao condenar instrumentos comerciais e financeiros bem estabelecidos.

Em vez de a propriedade existir com uso de um item consumível, o Doutor Angélico, nesse momento, desenvolve a ideia da propriedade existir com a incidência de risco. O investidor arrisca seu capital; portanto, mantém a propriedade de seu investimento. Uma saída possível, mas inconsistente. Não só Santo Tomás de Aquino, desse modo, contradiz a própria teoria excêntrica de propriedade, como também deixa de perceber que, afinal, nem *toda* propriedade precisa ser particularmente arriscada. Outro problema é que o tomador do risco está lucrando sobre o investimento do dinheiro, que supostamente é estéril. Em vez de afirmar que todo lucro deveria ir para o sócio que trabalhava, o autor da *Summa* diz explicitamente que o investidor pode “*licitamente reclamar uma parte do lucro, como procedendo de coisa sua*”⁶¹, ou seja procedente do uso do próprio dinheiro. É como se o Aquinate, neste particular, tratasse o dinheiro como algo fértil e produtivo, ao proporcionar uma remuneração independente ao investidor.

⁵⁹ *S. Th.* II-II, q. 78, a. 2, ad. 5. (N. do T.)

⁶⁰ *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1, resp. (N. do T.)

⁶¹ *S. Th.* II-II, q. 78, a. 2, ad. 5. (N. do T.)

No entanto, apesar das numerosas contradições internas no tratamento da usura e das *societates* dado por Santo Tomás de Aquino, toda a sua doutrina continuou a prevalecer por duzentos anos.

Por fim, o Aquinate acreditava firmemente na superioridade da propriedade privada ao domínio comunal de recursos e propriedades. Posses privadas tornam-se uma característica necessária da condição terrena do homem. Elas são a melhor garantia de uma sociedade pacífica e ordenada, e oferecem os incentivos máximos para o uso precavido e eficiente da propriedade. Assim, na *Summa Theologica*, Santo Tomás de Aquino afirma sutilmente:

Cada um é mais solícito na gestão do que lhe pertence como próprio, do que no cuidado do que é comum a todos ou a muitos. Pois, nesse caso, cada qual, fugindo do trabalho, deixa a outrem a tarefa comum, como acontece quando há uma quantidade de criados na casa⁶².

Ademais, ao dar desenvolvimento à teoria do Direito Romano de aquisição, Santo Tomás de Aquino antecipou a famosa teoria de John Locke (1632-1704) baseada no direito de aquisição originária da propriedade em dois fatores básicos: trabalho e ocupação. O direito inicial de cada pessoa é ao domínio sobre o seu próprio ser, na visão do Aquinate, um direito de propriedade sobre si mesmo. Tal autopropriedade baseia-se na qualidade do homem como ser racional.

Em seguida, o cultivo e uso de uma terra nunca usada anteriormente institui um justo título de propriedade a um homem, e não a outros⁶³. A teoria da aquisição de Santo Tomás de Aquino foi posteriormente esclarecida e

⁶² *S. Th.* II-II, q. 66, a. 2, resp. (N. do T.)

⁶³ Para uma visão geral e sistemática sobre a teoria da propriedade em Santo Tomás de Aquino, ver: PAREL, Anthony. *Aquinas' Theory of Property*. In: MACPHERSON, C. B. ; PAREL, A. & FLANAGAN, T. (Eds.). **Theories of Property: Aristotle to the Present**. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1979. p. 89-111. (N. do T.)

desenvolvida por um aluno e discípulo muito próximo, João Quidort (1255-1306), ou João de Paris, um membro da mesma comunidade dominicana de Tomás em St. Jacques, na cidade de Paris. Defendendo o direito absoluto à propriedade privada, Quidort declarou que os bens dos leigos:

[...] são adquiridos pela arte, o trabalho e a habilidade própria de cada pessoa, e as pessoas individualmente, e enquanto indivíduos, possuem o direito, o poder e o verdadeiro domínio sobre eles, e, por ser senhor, cada um pode por si ordenar, dispor, distribuir, reter e alienar qualquer bem *ad libitum*, sem com isto lesar a alguém⁶⁴.

Essa teoria da propriedade por apropriação original foi considerada por muitos historiadores como a ancestral da teoria marxista do valor-trabalho, mas essa acusação confunde duas coisas muito diferentes: a determinação do *valor econômico* ou preço de um bem, e a decisão de como recursos não utilizados devem mudar para mãos privadas. A visão Tomás de Aquino-João Quidort-Locke é a "teoria trabalho" da origem da propriedade (definindo-se trabalho como o dispêndio de energia humana, e não trabalhar por salário) e não teoria do valor-trabalho.

Diferente de seu precursor, Aristóteles, o trabalho para o Aquinate raramente deveria ser desprezado. Ao contrário, o trabalho era um ditame da lei divina, natural e positiva. O autor da *Summa* está bem ciente de que Deus, na Bíblia, deu o domínio sobre todas as coisas ao homem para seu uso. A função do homem é tomar os materiais oferecidos pela natureza e, discernindo a lei natural, moldar a realidade de modo que sirva a seus propósitos⁶⁵. Embora Santo Tomás dificilmente tenha alguma concepção de crescimento econômico ou de acumulação de capital, claramente coloca o homem como um artífice ativo da própria vida. Foi-se o ideal grego de

⁶⁴ QUIDORT, João. **Sobre o Poder Régio e Papal**. Intr. e trad. Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989. cap. VII, p. 60. (N. do T.)

⁶⁵ *S. Th.* II-II, q. 66, aa. 1-2. (N. do T.)

conformar às condições apresentadas ou às exigências da pólis.

Talvez a contribuição mais importante de Santo Tomás seja à base ou à estrutura da economia e não a assuntos estritamente econômicos. Ao recuperar e edificar sua obra com base em Aristóteles, o Aquinate introduziu e estabeleceu no mundo cristão uma filosofia da Lei Natural, uma filosofia em que a razão humana é capaz de controlar as verdades básicas do universo. Nas mãos de Tomás de Aquino, como nas de Aristóteles, a Filosofia, tendo a razão como instrumento do conhecimento, tornou-se novamente a rainha das ciências. A razão humana demonstrou a realidade do universo e da lei natural de classes detectáveis de entidades. A razão humana podia conhecer a natureza do mundo e, portanto, conhecer a ética apropriada para a humanidade. A ética, então, tornou-se decifrável pela razão. Essa tradição racionalista vai diretamente contra o “fideísmo” da Igreja Cristã Primitiva, a ideia debilitadora de que somente a fé e a revelação sobrenatural podem oferecer uma ética para a humanidade. Enfraquecedora, pois se a fé é perdida, então a ética é igualmente perdida. O tomismo, diversamente, demonstrou que as leis da natureza, incluindo a lei da natureza da humanidade, oferecem os meios para que a razão do homem descubra uma ética racional. De fato, Deus criou as leis naturais do universo, mas a apreensão dessas leis naturais era possível caso o homem acreditasse ou não em Deus como criador. Dessa maneira, foi viabilizada para o homem uma ética racional em bases verdadeiramente científicas e não em fundamentos sobrenaturais⁶⁶.

⁶⁶ A principal crítica dos escritores tradicionalistas católicos, dos neotomistas ou dos distributistas à correta defesa de Murray N. Rothbard ao livre mercado repousa na concepção errônea de lei natural defendida pelo economista norte-americano, compreendida em total independência das questões sobre a existência de Deus. O próprio Santo Tomás de Aquino, na *Suma Contra os Gentios*, afirma, categoricamente, que “*embora a supracitada verdade da fé cristã exceda a capacidade da razão humana, os princípios que a razão tem posto em si*

pela natureza não podem ser contrários àquela verdade” (I CG, 12, §1), acrescentando que “*o conhecimento dos princípios naturalmente evidentes é infundido em nós por Deus, pois Deus é o autor da natureza. Por conseguinte, esses princípios estão também contidos na sabedoria divina”* (I CG, 12, §3). Finalmente, o Doutor Angélico conclui que “*quaisquer razões que possam ser apresentadas contra as verdades ensinadas pela fé não procedem corretamente dos primeiros princípios conhecidos por si mesmos e vindos da própria natureza. Donde não possuem força demonstrativa, pois não passam de razões prováveis e sofisticadas, que por si mesmas dão motivo para serem destruídas”* (I CG, 12, §7). Utilizamos aqui a tradução em português da seguinte edição: TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Contra os Gentios – Volume I: Livros Iº e IIº*. Apres. e rev. Luis Alberto De Boni; Intr. e trad. Dom Odilon Moura, O. S. B. Porto Alegre / Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Sulina Editora / Universidade de Caxias do Sul, 1990. p. 28-29.

Diferente da maioria dos autores modernos, para o Aquinate não há possibilidade de uma separação “científica” entre a fé e a razão, motivo pelo qual o natural e o sobrenatural não podem ser totalmente dissociados. Partindo desse pressuposto, as doutrinas e os princípios expressos na filosofia social tomista não constituem um sistema fechado, preocupado com a ordenação de uma problemática não histórica, pois não devem ser entendidos como especulações apriorísticas, mas, apenas como uma expressão da unidade do mundo concreto. Nessa perspectiva, o entendimento adequado do pensamento político e econômico de Santo Tomás de Aquino, principalmente no que concerne a lei natural, depende da compreensão das relações entre os conteúdos do *Tratado sobre a Lei* (S. Th. I-II, qq. 90-108) e do *Tratado sobre a Justiça* (S. Th. II-II, qq. 57-79) com o esquema geral da própria *Suma Teológica*, que se divide em três partes: a *Prima Pars* cujo tema é Deus e Sua criação; a *Secunda Pars*, subdividida na *Prima Secundae* (S. Th. I-II) e na *Secunda Secundae* (S. Th. II-II), que trata do Homem, de suas ações e das virtudes que devem guiar o agir humano; e, finalmente, a *Tertia Pars* que aborda Jesus Cristo e os Sacramentos da Igreja como finalidade da vida humana.

O tema central da *Prima Secundae* é a ação humana. Nessa parte é abordada a beatitude como a finalidade da vida humana (S. Th. I-II, qq. 1-5) e os meios para atingi-la, ou seja, ações humanas subdivididas em: voluntárias especificamente humanas (S. Th. I-II, q. 6-21) e paixões comuns aos animais (S. Th. I-II, q. 22-48). Os princípios internos da ação humana são subdivididos em poderes e hábitos (S. Th. I-II, q. 48-89). O princípio externo que move o homem para o bem é o próprio Deus, que opera na existência humana via Lei (S. Th. I-II, q. 90-108) ou por intermédio da Graça (S. Th. I-II, q. 109-114).

A teoria do direito tomista aplica, assim, princípios ontológicos, pois o homem é uma criação de Deus e,

No subconjunto da teoria da lei natural (*lex naturalis*) que lida com direitos⁶⁷, Santo

como tal, portador da marca do divino intelecto. Logo, o significado da existência criada é o movimento de retorno a Deus. A regra que motiva a ação humana de retorno a Deus é a razão (*ratio*) da criação no intelecto do próprio Deus, chamada de lei eterna (*lex aeterna*). A criação imprime no homem parte desta *ratio* divina, que é a lei natural (*lex naturalis*), um reflexo da lei eterna que serve como ditame da razão sobrenatural que, apesar do pecado original, sobrevive no próprio homem. Por ser uma criatura imperfeita, marcada pelo pecado original, o homem adapta a lei natural às contingências da realidade por intermédio da chamada lei humana (*lex humana*). Não sendo apenas um ser natural, mas uma criatura orientada pelo Criador para o espírito transcendente, o homem necessita de uma revelação especial que constitui a lei divina (*lex divina*), apresentada na lei antiga (*lex vetus*) do Velho Testamento, expressa pelos mandamentos e pelos ensinamentos dos profetas, e na nova lei (*lex nova*) do Novo Testamento, que é a boa nova do Evangelho de Jesus Cristo, o Deus Encarnado. No entendimento do Aquinate a lei é o princípio extrínseco regulador das ações humanas em vista do bem comum da sociedade, sendo uma regra e medida dos atos humanos, pela qual somos levados à ação ou somos impedidos de agir. De acordo com o pensamento tomista a lei natural, “*como todas as coisas que estão sujeitas à providência divina, são reguladas e medidas pela lei eterna*” (*S. Th.* I-II, q. 91, a. 2, rep.). O tema é explicado de forma mais ampla e sistemática pelo padre Robert J. Henle, S.J. (1909-2001) no longo estudo introdutório e nos comentários da seguinte obra: AQUINAS, Saint Thomas. **The Treatise on Law**. Ed., intr., trad. e com. R. J. Henle S. J. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

A análise mais detalhada de Rothbard sobre a própria concepção racionalista de lei natural está disponível em: ROTHBARD, Murray N. **A Ética da Liberdade**. Intr. Hans-Hermann Hoppe; Trad. Fernando Fiori Chiocca. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2ª ed., 2010. p. 57-79. (N. do T.)

⁶⁷ Nesse particular, Murray Rothbard seguiu o raciocínio de Richard Tuck, famoso professor de Ciência Política em Harvard e estudioso da tradição política jusnaturalista moderna, cuja leitura acerca do pensamento de Santo Tomás de Aquino é despropositada. Ao criar uma genealogia para os *natural rights* – que aqui poderíamos traduzir por direitos naturais, tal como empregado pela chamada tradição contratualista moderna, como nas reflexões políticas hobbesiana, lockeana, rousseauiana e kantiana –, Tuck parte de uma discussão de *dominium* e *ius* dentro da esfera do direito humano por convenção (*ius gentium*). Muito embora reconhecesse a esfera do direito positivo, o Aquinate

Tomás liderou um movimento de retorno ao conceito do século XII de direito como uma pretensão com relação a outrem em vez de uma área inviolável do direito de propriedade, do domínio de um indivíduo, a ser defendida de todas as outras pessoas. Em uma obra brilhante, o professor Richard Tuck⁶⁸, assinala que o direito romano antigo era marcado por uma visão de direito (*ius*) “ativa” nos direitos de propriedade/domínio, ao passo que no final do século XII, os romanistas em Bolonha converteram o conceito de direito (*ius*) a uma enumeração passiva de pretensões contra outrem. Esse conceito de direito “passivo” oposto ao direito “ativo” refletiu a rede de pretensões a situações jurídicas e consuetudinárias que marcou a Idade Média. Isso é, numa importante acepção, o antecedente da moderna afirmação da “reivindicação de direitos”, como o “direito ao trabalho”, o “direito a três refeições substanciais por dia”, etc., Qualquer um deles só pode ser satisfeito e, portanto, obtido, coagindo terceiros.

Na Bolonha do século XIII, no entanto, Accursius (c. 1182-1263) começou a retornar para uma teoria “ativa” de direito de propriedade, em que a propriedade de cada indivíduo é um *dominium* que deve ser defendido contra todos⁶⁹. O Aquinate adotou a ideia do

não era um jurista e nem pretendia discutir instituições de direito em sua *Summa*, ainda que discorresse, por exemplo, sobre a utilidade, conveniência, natureza e poder das leis humanas (ver: *S. Th.* I-II, q. 95, a. 1-2, 4; q. 96). Enquanto as modernas reflexões empiristas ou racionalistas, objetos dos estudos de Tuck, estão mais preocupadas com questões epistemológicas e materiais, a arquitetura teológica tomista é eminentemente ontológica, tal como ressaltado na nota anterior. Portanto, as conclusões de Tuck e, por conseguinte, Rothbard acabam por confundir a verdadeira natureza do pensamento tomista, pois ambos montam seus raciocínios, no que toca ao Aquinate, em premissas cujos conceitos, embora aparentemente semelhantes, expressam conteúdos distintos. (N. do T.)

⁶⁸ TUCK, Richard. **Natural Rights Theories: Their Origin and Development**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

⁶⁹ Vale notar que Accursius, da escola de Bolonha, e posteriormente os juristas da Universidade de

dominium natural sem, no entanto, seguir até desenvolver uma verdadeira teoria dos direitos naturais que afirmasse a propriedade privada como natural e não como uma convenção criada pela sociedade ou pelo governo⁷⁰.

Orleães, muito embora se refiram a *dominium* não estão tratando da mesma coisa que o Aquinate, conforme já explicamos acima. Na verdade o debate desses juristas desenvolve-se na evolução de um instituto do “direito das coisas” dentro do *ius civile* (direito civil) e não na esfera do *ius naturale* (direito natural). Sobre as distinções de Accursius *dominium directum* e *dominium utile*, o desenvolvimento do conceito de *dominium utile* como qualquer *ius in re* e seus efeitos na sociedade feudal e os desdobramentos do conceito de *dominium utile* por juristas posteriores. Ver: ACCURSIUS. *Corpus Glossatorum Juris Civilis*. Turim, Ex officia Erasmiana, 1969. Ver, também, a explicação de Richard Tuck, nas páginas 16 e 17 da obra supracitada por Rothbard. (N. do T.)

⁷⁰ Na verdade, Tomás de Aquino partiu ideia de *dominium* como apresentada na linha dos antigos juristas da teoria romana clássica que distinguia *possessio* de *dominium*. Portanto, para ele, o *dominium* seria o poder indeterminado que todos os homens possuem com relação aos atos da razão e da vontade, bem como com relação ao uso das coisas deste mundo, e a *possessio*, a extensão e especificação do *dominium* às coisas materiais. O “*dominium naturale*” não especifica o modo da posse, mas é o primeiro requisito do uso, seja a posse privada ou não. A justificação da propriedade privada, no entanto, não está no “*dominium naturale*”. A lei natural não diz e não deve dizer como o homem deve chegar à propriedade privada, uma vez que, na concepção tomista, ela é uma instituição histórica e, portanto, pertence à esfera da lei humana, ao *ius gentium*. Para Tomás de Aquino, o direito de uso que deriva do *dominium naturale* tem precedência sobre o poder de adquirir e trocar (*potestas procurandi et dispensandi*), que constitui um direito secundário. Vemos então que a lei natural (*lex naturalis*) para o Aquinate é neutra; não existem direitos *prima facie* de propriedade privada ou de posse comum, nem de servidão ou de liberdade aos homens naturais. Assim, o desejo de Rothbard de que o sistema tomista tivesse se desenvolvido até reconhecer a propriedade privada como “natural” seria algo impossível, dadas as premissas tomistas. Além disso, nessa afirmação o autor parece querer culpar, anacronicamente, Tomás de Aquino por não ter sido uma espécie de John Locke. Ver: S. Th. II-II, q. 66, aa. 1-2. Ver também: Idem, *Summa Theologica*. I, II, q. 94, a. 5, ad. 3. Para uma análise da concepção rothbardiana de propriedade privada natural, ver: ROTHBARD, Murray N. **Por uma Nova Liberdade: o Manifesto Libertário**. Intr. Llewellyn H. Rockwell,

Tomás de Aquino foi movido a adotar a teoria do *dominium* por conta das potentes batalhas ideológicas do final do século XIII entre as ordens dominicana e franciscana. Os franciscanos, comprometidos com a pobreza total, alegavam que o uso de recursos para subsistência não era realmente propriedade privada⁷¹. Essa agradável ficção permitiu aos franciscanos afirmar que, no estado de pobreza voluntária, tinham transcendido o senhorio ou a posse de propriedade. Sustentavam, curiosamente, que a simples utilização para consumo dos recursos, tal como faziam, não indicava a posse da propriedade. Supostamente, a venda ou doação de um recurso eram necessárias para qualificá-lo como propriedade. A autosuficiência ou o isolamento não permitiam, segundo os franciscanos, a existência da propriedade. Os rivais dominicanos, dentre eles Santo Tomás de Aquino, compreensivelmente contrariados por tais alegações, começaram a insistir que *todo uso* necessariamente indicava domínio, posse e controle dos recursos e, portanto, propriedade⁷².

Jr.; Trad. Rafael de Sales Azevedo. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013. p. 37-61. Ver também: Idem. **A Ética da Liberdade**. p. 85-227. (N. do T.)

⁷¹ Na verdade, os franciscanos da segunda metade do século XIII tentaram desenvolver uma doutrina em que o uso dos recursos que necessitavam para a subsistência não envolvesse a transferência do *dominium*, portanto, tal uso não conferiria direitos de propriedade. A formulação máxima dessas doutrinas encontra-se na obra de São Boaventura, cujas formulações de sua *Apologia pauperum* inovam a doutrina da “pobreza absoluta” principalmente ao mudar a base moral da pobreza, vista antes como um fim em si mesma, para a caridade, e por reafirmar para a ordem franciscana a obrigação de austeridade. Ver: BOAVENTURA. *Apologia pauperum*. In: *Opera Omnia*. vol. VIII. Quaracchi (eds.), Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1898. ch. VII, 32, 283 a-b. (N. do T.)

⁷² Vale ressaltar que a legitimidade da propriedade para Santo Tomás está fundamentada na distinção entre o “poder” (*potestas*) de gerir as coisas e delas dispor e o dever moral de “utilizá-las” (*usus*), ou seja, a finalidade a perseguir e a maneira de realizar o exercício desse poder sobre as coisas. Portanto, “poder” e “uso” formam uma espécie de direito-dever que cabem a todos os homens. (N. do T.)

VIII - OS ESCOLÁSTICOS DO FINAL DO SÉCULO XIII: OS FRANCISCANOS E A TEORIA DA UTILIDADE

A primeira vitória na luta sobre os conceitos de direitos de propriedade foi ganha pelos franciscanos, cuja teoria foi apoiada pelo protetor da ordem, o papa Nicolau III (1216-1280), na bula *Exiit qui seminatur*, de 1279. A teoria dominante foi elaborada pelo primeiro grande crítico do tomismo, o franciscano britânico Johannes Duns Scotus (1265-1308), professor de Teologia em Oxford e, posteriormente, em Paris. Santo Tomás de Aquino afirmara que nem a propriedade privada nem a propriedade comum eram características necessárias do estado de natureza, de modo que uma condição não era mais natural que a outra⁷³. Scotus, ao contrário, afirmou, de maneira audaz, que em um estado de inocência natural, tanto a lei divina quanto a lei natural, decretam que todos os recursos sejam mantidos em comum, de modo que nenhuma propriedade privada ou domínio possa existir⁷⁴. Nesse suposto comunismo primitivo idílico, cada pessoa poderia pegar aquilo que necessitasse de uma reserva comum⁷⁵.

⁷³ S. Th. II-II, q. 66, a. 2. ad. 1 (N. do T.)

⁷⁴ DUNS SCOTUS. *Ordinatio*. Lib. IV, dist. 15 q. 2, n. 4. Como todos os homens medievais, o beato Duns Scotus começa a exposição com considerações teológicas e utiliza o ponto de partida argumentativo convencional do período: o pecado original. Assim, o estado de inocência natural que permitiria a posse de todos os bens em comum era, também para ele, algo impossível, visto o pecado original já ter entrado no mundo. (N. do T.)

⁷⁵ Neste mesmo livro IV, mais adiante, Scotus admite a licitude da propriedade privada tão somente na lei positiva, e revoga qualquer ligação desta com a lei natural – isso sim, uma enorme inovação para o período! Ao comentar o primeiro argumento da questão sobre a necessidade de restituição de objetos subtraídos (DUNS SCOTUS. *Ordinatio*. Lib. IV, dist. 15 q. 2, n. 8), cujo desenvolvimento apresentará toda a teoria dos direitos de propriedade, das trocas e das razões da condenação da usura, o famoso *scholar* de Duns Scotus, C. R. S. Harris diz: “[Para Scotus] o

Difícilmente a teoria dos direitos foi o único desvio franciscano da linha principal do tomismo. Como fideístas, os franciscanos remontaram à tradição cristã primitiva antes desta ter sido superada pelo racionalismo de Santo Tomás de Aquino. Começaram, portanto, a censurar vivamente a ideia de uma ética racional e, assim, de uma lei natural.

Na questão da teoria dos direitos, ao menos, os franciscanos logo foram derrotados. Em reação aos franciscanos, o papa João XXII (1249-1334) lançou a famosa bula *Quia vir reprobus*, em 1329. Esse documento afirmava incisivamente que o domínio de Deus sobre a Terra era refletido no domínio ou propriedade do homem de suas posses materiais. Os direitos de propriedade, portanto, não eram, até mesmo como o Aquinate acreditava, um produto da lei positiva ou uma convenção social; estavam enraizados na natureza do homem, como criado pela lei divina⁷⁶. Os direitos de propriedade eram, portanto, naturais e coextensivos às ações do homem no mundo material. Os franciscanos estavam efetivamente

‘direito’ de propriedade, portanto, não é um ‘direito natural’; não foi instituído por um mandamento divino nem pela lei da natureza, mas é o resultado de uma sanção humana proferida conforme os ditames da razão de maneira a assegurar o bem estar da comunidade após a perda da graça pelo pecado original”. Mais adiante, o mesmo autor ao comentar sobre a concepção de direitos da comunidade de Scotus afirma: *“A concepção de Scotus de direitos da comunidade levou-o a uma visão da propriedade que, se julgada pelos padrões do individualismo do século XIX, poderia parecer altamente socialista [...] por outro lado, ele [Scotus] condena o comunismo como impraticável: a pólis de Aristóteles é nesse aspecto superior à República de Platão”.* ver: HARRIS, C. R. S.. **Duns Scotus – Volume II: The Philosophical Doctrines of Duns Scotus**. Oxford: Clarendon Press, 1927. p. 348-49, 354. Para uma breve exposição sobre a visão econômica de Duns Scotus, ver: MOCHRIE, Robert I. Justice in Exchange: The Economic Philosophy of John Duns Scotus. **Journal of Markets & Morality**, Vol. 9, No. 1 (Spring 2006): 35-56. (N. do T.)

⁷⁶ Ver especialmente o parágrafo 88 do documento. A bula *Quia vir reprobus* do papa João XXII está disponível on-line na íntegra, em língua inglesa, no seguinte endereço eletrônico: http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/john_xxii_quia_vir_reprobus/

determinados nesse ponto; agora estava instuído, como afirma Richard Tuck, que a propriedade “era um fato básico acerca dos seres humanos, sobre o qual os conceitos políticos e sociais tinham de ser firmados”⁷⁷.

Em questões estritamente mais econômicas, os franciscanos podem aderir ou desviar da linha mestra do conceito tomista de preço justo. O próprio Scotus apresentou uma visão desviacionista. Em seus *Comentários às Sentenças*⁷⁸, Scotus elaborou um ponto de vista minoritário que muitos estudiosos, erroneamente, atribuíram à escolástica como um todo: de que o preço justo era o custo de produção do mercador acrescido da compensação pela indústria, trabalho e risco envolvidos para trazer seu produto ao mercado. A compensação, outrossim, deveria oferecer um amparo adequado para a família do mercador. Dessa maneira, trabalho, despesas e risco – previamente empregados para justificar quaisquer lucros que o mercador pudesse obter – estavam nesse momento transformados em determinantes do justo preço⁷⁹. Scotus construiu uma teoria do preço justo desse custo de produção,

em oposição à visão escolástica prevalecente há muitos anos de que o preço justo era o preço corrente do mercado.

Embora fosse franciscano, o escolástico britânico na Universidade de Paris, Richard of Middleton (c. 1249-1308), ou Richardus de Mediavilla, seguiu a doutrina econômica de Tomás de Aquino e reforçou a necessidade e a utilidade como determinantes do valor econômico. O preço justo, seguindo a principal corrente escolástica, era equivalente ao preço corrente de mercado determinado por tais necessidades⁸⁰. Middleton também salientou o conceito de vital importância do Aquinate de que, em uma troca, ambas as partes se beneficiam. Mais preciso do que Tomás de Aquino, Middleton assinalou que, digamos, se um cavalo é vendido por dinheiro, tanto o comprador quanto o vendedor ganham nessa transação, já que o comprador demonstra que precisa mais do cavalo que do dinheiro, ao passo que o vendedor prefere o dinheiro ao cavalo⁸¹.

Além disso, para desenvolver esse conceito crucial de benefício mútuo, Richard of Middleton foi o primeiro a aplicar o conceito ao comércio internacional. O comércio internacional, assim como as trocas individuais, trazem benefícios mútuos. Middleton ilustrou essa ideia ao pressupor dois países: o país A que possui superabundância de grãos, mas carência de vinho; e o país B, que tem abundância de vinho e pouco grão. Ambos os países beneficiar-se-ão do intercâmbio dos respectivos excedentes. Os mercadores também lucrarão ao transportar grão do país A,

⁷⁷ TUCK. *Natural Rights Theories*. p. 24.

⁷⁸ Por ter tido uma morte prematura, o *Doctor Subtilis* somente produziu esta grande obra comentando as sentenças de Pedro Lombardo, mais conhecida como *Ordinatio Oxoniense*, cujo texto, provavelmente, baseou-se em palestras proferidas em Oxford em 1301. Como mencionamos acima, no Livro IV são tratadas a maioria das questões políticas e econômicas, que podem ser encontradas na seguinte edição crítica avulsa e em versão bilíngue latim-inglês: WOLTER, O.F.M., Allan B. (Org.). *John Duns Scotus' Political and Economic Thought*. Nova York: The Franciscan Institute, 2001. (N. do T.)

⁷⁹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio*. Lib. IV, dist. 15 q. 2, n. (14,15, 22, 23). Ao estabelecer uma relação entre preço e custo, é provável que Duns Scotus pretendesse tão somente estabelecer um critério mais preciso para a “justiça comutativa” escolástica, devidamente rejeitada pelos escolásticos tardios. Não obstante, deve ser dado crédito a Duns Scotus por ter descoberto a condição de equilíbrio competitivo, pois realizou uma análise econômica muito semelhante ao que no século XIX veio a ser chamado de “Lei de Custo”. Ver: SCHUMPETER, Joseph A. *History of Economic Analysis*. Oxford / New York: Routledge, 1997. p. 93. (N. do T.)

⁸⁰ Sobre as várias posições acerca do preço nesse período, ver a seção sobre “Tomás de Aquino e o Preço Corrente” do seguinte texto: BALDWIN, John W. *The Medieval Theories of Just Price: Romanists, Canonists and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 49, No. 4, Philadelphia: American Philosophical Society, 1959. p. 75-80. (N. do T.)

⁸¹ Sobre este exemplo e outros a respeito dos fundamentos do valor em Ricardo de Middleton e outros medievais, ver: FABER, Lianna. *An Anatomy of Trade in Medieval Writing: Value, Consent and Community*. Nova York: Cornell University Press, 2006. p. 51-59. (N. do T.)

onde é abundante e o preço é, portanto, barato, para o país B, onde é escasso e exige que seja cobrado um alto preço. Os mercadores também lucrarão com o comércio em reverso: enviar vinho do país B, onde o preço é baixo, para A, onde o preço é alto. Ao comprar e vender aos preços correntes dos mercados, os mercadores realizam a atividade comercial a preço justo, obtêm lucro e também não exploram ninguém. Os comerciantes são justamente compensados por prestar um serviço útil e por assumir problemas e riscos⁸². O único ponto que Middleton deixou escapar em sua análise sofisticada é que as ações de vários mercadores tenderão a equalizar os preços nos dois países.

Uma contribuição ainda mais fascinante para o pensamento econômico foi dada pelo frade franciscano da região de Languedoc, por muitos anos *lector* em Florença, Pedro de João Olivi (1248-1298), em dois tratados sobre contratos, um sobre usura e outro sobre compras e vendas, em que ressaltou que o valor econômico era determinado por três fatores: utilidade (*virtuositas*), escassez (*raritas*), desejabilidade (*complacibilitas*)⁸³. O efeito da escassez, ou daquilo que hoje poderíamos chamar de “oferta”, é claro: quanto mais escasso o produto, mais valioso ele é e, portanto, mais elevado é seu preço. Quanto mais abundante o produto (quanto maior a oferta), por outro lado, menor o valor e o preço.

A notável contribuição de Olivi foi investigar o conceito anteriormente vago de necessidade ou utilidade. O aluno e discípulo do Aquinate, o dominicano Gilles de Lessines (†1304), ao lecionar na Universidade de Paris, levara o conceito de utilidade mais adiante ao afirmar que os bens no mercado são mais ou menos valiosos segundo o grau da necessida-

de que deles temos⁸⁴. Nesse momento, porém, Olivi separou a utilidade em duas partes. Uma era a *virtuositas*, ou a utilidade objetiva de um bem, a capacidade objetiva desse bem satisfazer as necessidades humanas. No entanto, como explica Olivi, o fator importante na determinação do preço é a *complacibilitas*, ou a utilidade subjetiva, a desejabilidade subjetiva de um produto para os consumidores individuais.

Ademais, Olivi confrontou de maneira direta o “paradoxo do valor” que mais tarde consternaria Adam Smith (1723-1790) e os economistas clássicos, e saiu-se melhor do que estes ao resolvê-lo. O “paradoxo do valor” é aquele em que um bem como água ou pão, essenciais para a vida e, portanto, segundo os economistas clássicos, com um “valor de uso” elevado, deveria ser muito barato e ter um valor baixo no mercado. Ao mesmo tempo, em oposição, ouro e diamantes, objetos de luxo que não são essenciais e, portanto, de “valor de uso” baixo, possuem um valor de troca muito mais elevado no mercado. Os economistas clássicos dos séculos XVIII e XIX simplesmente lançaram as mãos nesse paradoxo e, insatisfatoriamente, apresentaram uma dicotomia nítida entre valor de uso e valor de troca. Olivi, por outro lado, indicou uma solução: a água, embora necessária para a vida humana, é de tamanha abundância e de tão fácil acessibilidade que impõe um preço muito baixo ao mercado, ao passo que o ouro é bem mais escasso e, portanto, mais valioso. A utilidade, na determinação do preço, não é absoluta, mas relativa à oferta. A solução completa do “paradoxo do valor” teve de esperar pela Escola Austríaca no final do século XIX: a “utilidade marginal” – o valor de cada unidade de um bem – diminui à medida que a oferta aumenta. Assim, um bem superabundante tal como pão ou água terá uma utilidade marginal baixa, ao passo que um bem

⁸² RICARDUS DE MEDIAVILLA. *Quodlibeta*. II, q. I, a. I; *Sententiae*. III, D. 33, a. 3 q. 4. (N. do T.)

⁸³ PEDRO DE JOÃO OLIVI, Tratado sobre as Compras e Vendas. Trad. Luis Alberto De Boni. **Filosofia Medieval: textos**. 2ª. Ed. rev. e ampl., Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 256. (N. do T.)

⁸⁴ Para compreender a evolução do conceito de valor de Tomás de Aquino para Gilles de Lessine, ver: S. Th. II-II, q. 62, a. 4, resp. 2. Ver, também: GILLES DE LESSINES. *De Usuris*. *Loc. cit.* vol. 28. c. 9. (N. do T.)

raro como ouro terá uma utilidade marginal alta. O valor de um bem no mercado e, daí, seu preço é determinado por sua utilidade *marginal*, não pela utilidade filosófica do bem como um todo ou em abstrato; mas, é claro, antes dos austríacos não havia tal conceito.

O mercado para Olivi, então, era uma arena em que os preços dos bens são formados pela interação de indivíduos com diferentes utilidades e valorações subjetivas dos bens. Os preços de mercado justos, portanto, não são determinados por se referirem a qualidades objetivas do bem, mas pela interação das preferências subjetivas no mercado.

Além do feito monumental de ter sido o primeiro a descobrir a teoria subjetiva da utilidade, Olivi foi o primeiro a trazer para o pensamento econômico o conceito de capital (*capitale*) como a reserva de dinheiro investida em empreendimento comercial. O termo “capital” tinha aparecido em inúmeros registros comerciais desde meados do século XII, mas essa é a primeira vez em que é conceituado⁸⁵. O conceito de capital foi utilizado por Olivi para mostrar que era possível usar o dinheiro de maneira fecunda, para tirar proveito. Olivi manteve o interdito à usura onde o capital estivesse investido sem ter sido alterado, de algum modo, pelo trabalho e pela indústria do investidor. No entanto, Olivi era dos que, entre uma minoria de escolásticos, adotavam a permissão do Cardeal Hostiensis do *lucrum cessans* para empréstimos concedidos por caridade, de maneira que a atividade de um agiota profissional não poderia ser, absolutamente, justificada⁸⁶.

⁸⁵ O termo aparece pela primeira vez no tratado *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus* [Sobre as compras e vendas, sobre a usura, sobre a restituição], do qual só temos a primeira parte “Sobre as Compras e Vendas” traduzida para o português pelo Professor Luis Alberto De Boni.(N. do T.)

⁸⁶ Vale lembrar também a inovadora distinção de Olivi entre dinheiro e capital que permitia uma solução para o problema da usura mais adaptada às novas realidades comerciais, sem a necessidade do abandono dos cânones morais. Para Olivi, quando apenas dinheiro é emprestado, temos usura; quando capital é emprestado, temos o juro legítimo. Nesse novo modo de encarar a atividade econômica, o capital começa a ser visto não

É de uma ironia notável que, na história do pensamento econômico, o descobridor da teoria da utilidade subjetiva, um analista altamente sofisticado do funcionamento da economia de mercado, uma pessoa que acreditava no preço justo como o preço corrente de mercado, o criador do conceito de capital fosse o líder da ala rigorista da ordem franciscana que acreditava na vida na extrema pobreza. Talvez, uma explicação seja Olivi ter nascido em uma cidade mercantil altamente importante de Narbonne⁸⁷. Foi o principal líder dos franciscanos “espirituais”⁸⁸, que acreditavam seguir fielmente a regra de pobreza total estabelecida pelo fundador da ordem, São Francisco de Assis (1182-1226). É ainda mais irônico que os opositores de Olivi, os franciscanos conventuais, que acreditavam em uma interpretação mais lassa da regra, lançavam anátemas a Olivi e a outros espirituais e trataram de destruir muitos dos vestígios físicos, bem como intelectuais da obra de Olivi. Em 1304, seis anos após sua morte, o capítulo geral da ordem franciscana ordenou a destruição de todas as obras de Olivi e, quatorze anos depois, o desventurado corpo de Olivi foi exumado e seus ossos espalhados.

Não só muitas cópias físicas dos escritos de Olivi foram destruídas, como ele se tornou

como fim, mas como meio, como um fator de produção, assim como é visto pelo investidor. (N. do T.)

⁸⁷ Nesse particular, Rothbard confundiu-se totalmente: Pedro de João Olivi nasceu na pequena cidade de Sérignan e morreu em um convento na cidade de Narbonne. Além disso, a explicação para a adesão radical à extrema pobreza, certamente, está em suas convicções religiosas e na espiritualidade franciscana, não em influências externas. (N. do T.)

⁸⁸ Os “espirituais” é um grupo de difícil conceituação, pois mesmo nele havia diferenças entre os franciscanos franceses e italianos, por exemplo. No entanto, essa nomenclatura foi adotada por muitos estudiosos para designar a ala dos franciscanos que, por volta de 1270, compreendia a pobreza como a essência do franciscanismo e vivia de maneira bastante rigorosa. Nesse contexto, Olivi era *visto* como líder e como uma fonte perniciosa de conhecimento de quem emanava a doutrina herética. Aos “espirituais” opunham-se os franciscanos “conventuais”, que interpretavam a regra da ordem com mais liberalidade. (N. do T.)

insalubre para os franciscanos, ao menos, com relação às obras. Como resultado, quando quase um século e meio depois, a obra esquecida de Olivi foi redescoberta pelo grande santo franciscano São Bernardino de Siena (1380-1444), este acreditou não ser prudente referir-se ao herege Olivi, muito embora tenha utilizado a teoria da utilidade oliviana, enunciada praticamente da mesma maneira, na sua própria obra⁸⁹. Essa reserva era necessária porque Bernardino pertencia a uma ala de estrita observância dos franciscanos, de certa maneira, descendentes dos espirituais de Olivi. De fato, somente a partir dos anos 1950 os esclarecedores escritos econômicos de Olivi, e a apropriação destes por São Bernardino, vieram à baila.

Talvez outro motivo para a histeria com que a principal corrente dos franciscanos tratou as visões religiosas de Pedro João de Olivi tenha sido seu contínuo flerte com a heresia joaquimita. Um dos fundadores do messianismo cristão místico foi o ermitão calabrês e abade Joaquim de Fiore (c. 1132-1202)⁹⁰. No início dos anos 1190,

Joaquim de Fiore adotou a tese de que na história não houve somente duas eras (a pré-cristã e a pós-cristã), mas havia uma terceira era, da qual ele mesmo era o profeta. A era pré-cristã fora a época do Pai, do Antigo Testamento; a era cristã, a época do Filho, do Novo Testamento; e naquele momento estava chegando a plenitude, a nova terceira era, a era apocalíptica do Espírito Santo em que a história logo chegaria ao fim. A terceira era, que para Joaquim de Fiori deveria ser iniciada dali a meio século, no início ou meados do século XIII, seria uma era de puro

in **Joachimism**. Notre Dame / London: University of Notre Dame, 1993; Idem. **Joachim of Fiore and the Prophetic Future: A Medieval Study in Historical Thinking**. Stroud: Sutton, 1999. Ver, também: GOULD, Warwick & REEVES, Marjorie. **Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries**. Oxford: Oxford University Press, 2ª ed. rev. ampl., 2002. Para uma análise detalhada da influência de Fiori no pensamento ocidental posterior, ver a seguinte obra do teólogo Henri de Lubac, J. S. (1896-1991): LUBAC, S. J., Henri de. **La Postérité spirituelle de Joachim de Flore – Tome I: De Joachim à Schelling**. Paris: Lethielleux, 1979; Idem. **La Postérité spirituelle de Joachim de Flore – Tome II: De Saint-Simon à nos jours**. Paris: Lethielleux, 1981. Ex-aluno de Ludwig von Mises (1881-1973) na Universidade de Viena, o filósofo Eric Voegelin (1901-1985) defendia que, rompendo com a Filosofia da História agostiniana e portando símbolos que seriam reapropriados pela posteridade, o gnosticismo joaquimista é a raiz do pensamento ideológico moderno, tal como expresso em: VOEGELIN, Eric. Gnosticismo: A Natureza da Modernidade. In: **A Nova Ciência da Política**. Apres. José Pedro Galvão de Sousa; Trad. José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª ed., 1982. p. 86-99. Ver, também: HENRIQUES, Mendo Castro. O gnosticismo político segundo Eric Voegelin. In: A corrupção do “reino de Deus” pela imanentização falaciosa do *éschaton* cristão. **COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura**, Vol. XXVI, No. 3 (Edição 96), set.-dez. 2007, p. 541-59. Uma análise sintética em língua portuguesa do pensamento teológico-político do abade calabrês aparece em: VOEGELIN, Eric. Joaquim de Fiore (Flora). In: **História das Ideias Políticas: Volume II – Idade Média até Tomás de Aquino**. Intr. Peter von Sivers; Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 145-55. A relação entre messianismo político e marxismo na chamada Teologia da Libertação é objeto do seguinte artigo: RODRÍGUEZ, Ricardo. Teologia da Libertação, Marxismo e Messianismo Político. **COMMUNIO**, Vol. XXVIII, No. 2 (Edição 102), abr-jun 2009, p. 437-54. (N. do T.)

⁸⁹ Sobre as teorias econômicas de São Bernardino de Siena, bem como por seu discípulo, o dominicano Santo Antonino de Florença (1389-1459), ver: DE ROOVER, Raymond. **San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: Two Great Economics Thinkers of the Middle Ages**. Boston: Baker Library / Harvard Graduate School of Business Administration, 1967. Uma versão gratuita da obra em versão PDF se encontra disponível on-line no site do Ludwig von Mises Institute, no seguinte endereço:

<http://library.mises.org/books/Raymond%20De%20Roover/San%20Bernardino%20of%20Siena%20and%20SantAntonino%20of%20Florence%20The%20Two%20Great%20Economic%20Thinkers%20of%20the%20Middle%20Ages.pdf>

O pensamento dos dois autores é analisado de forma mais detida por Rothbard no terceiro capítulo da seguinte obra: ROTHBARD, Murray N. From Middle Ages to Renaissance. In: **An Austrian Perspective on the History of Economic Thought – Volume I: Economic Thought Before Adam Smith**. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006. p. 65-95; esp. p. 81-88. (N. do T.)

⁹⁰ Sobre o profetismo de Joaquim de Fiori e o joaquimismo, consultar os trabalhos da professora Marjorie Reeves (1905-2003), a principal especialista sobre o tema na atualidade: REEVES, Marjorie. **The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study**

amor e liberdade. O conhecimento de Deus seria revelado diretamente para todos os homens e não haveria mais trabalho ou propriedade, pois os seres humanos só possuiriam corpos espirituais; seus corpos materiais teriam desaparecido. Não haveria Igreja, Bíblia ou Estado, mas somente uma comunidade livre de seres espirituais perfeitos que passariam todo o tempo em êxtase místico louvando a Deus até esse Reino milenar dos santos chegasse aos últimos dias, ao dia do Juízo Final.

Divergências aparentemente muito pequenas nas premissas frequentemente têm sérias consequências sociais e políticas, e assim eram as desavenças entre cristãos sobre a questão aparentemente recôndita da Escatologia, a ciência ou disciplina dos últimos dias. Desde Santo Agostinho (354-430), a visão cristã ortodoxa não foi milenarista, ou seja, não existe um milênio especial ou Reino de Deus na história humana exceto a vida de Jesus Cristo e a instituição da Igreja Cristã. Essa é a visão dos católicos, luteranos e, provavelmente, a do próprio João Calvino (1509-1564). A conclusão ideológica ou social é a de que Jesus retornará para antecipar o Juízo Final e o fim da história em Seu próprio tempo e de que não há nada que os seres humanos possam fazer para acelerar os últimos dias. Uma variante dessa doutrina é que, após o retorno de Jesus, Ele iniciará o Reino de Deus na Terra por mil anos antes do Juízo Final. Em termos práticos, todavia, há pouca diferença significativa aqui, visto que o cristianismo continua em vigor e ainda não há nada que o homem possa fazer para antecipar o milênio.

A diferença crucial vem com ideias quiliásticas tais como as de Joaquim de Fiori, em que não só o mundo chegaria ao fim muito em breve, mas o homem deveria fazer certas coisas para antecipar os últimos dias, para preparar as veredas para o Juízo Final. Essas são, todas, doutrinas pós-milenaristas, ou seja, aquelas em que o homem deve, *primeiramente*, estabelecer o Reino de Deus na Terra como condição necessária para o retorno de Jesus ou para o Juízo Final. Geralmente, como veremos mais adiante ao tratar da Reforma Protestante, as visões pós-milenaristas levaram a algumas formas de coerção

teocrática da sociedade a pavimentar o caminho para o apogeu da história.

Para Joaquim de Fiori, o caminho para os últimos dias seria alardeado por uma nova ordem de monges altamente espirituais, dos quais surgiriam doze patriarcas encabeçados por um mestre supremo, que converteria os judeus ao cristianismo, como prognosticado no livro do Apocalipse, e guiaria a humanidade para longe do material e rumo ao amor às coisas do espírito. Depois, em breve resplendor, durante três anos e meio, um rei secular, o Anticristo, puniria e destruiria a corrupta Igreja Cristã. A rápida derrota do Anticristo iria, então, conduzir à plena era do Espírito.

Em vista da natureza radical e potencialmente explosiva da heresia de Joaquim de Fiori, é extraordinário que, nada menos que três papas contemporâneos tenham expressado grande interesse em sua doutrina⁹¹. Em meados do século XIII, contudo, o joaquinismo foi negligenciado e pouco conhecido. Não é de admirar que a heresia joaquimita fosse reavivada pelos franciscanos espirituais, tentados a ver no florescimento da própria ordem e no culto à pobreza, esta mesma ordem que fora pressagiada por Fiori para levar à consumação dos tempos. ∞

⁹¹ Rothbard refere-se a Pio XI, na encíclica *Divini Redemptoris* de 19 de março de 1937 [§8], ao condenar o comunismo por transmitir uma falsa ideia messiânica; a Pio XII, no decreto do Santo Ofício *Do Milenarismo*, de 21 de julho de 1944 [DS 2296/3839]; e, provavelmente, à condenação no novo *Catecismo da Igreja Católica* promulgado por João Paulo II em 11 de outubro de 1992 [CIC 676]. Após a publicação desta obra de Rothbard pela primeira vez e da morte do autor, ambas ocorridas em 1995, tanto João Paulo II quanto Bento XVI continuaram a condenação do milenarismo em diversos documentos pontifícios e pronunciamentos. O mais recente documento do magistério romano que aborda a temática é a encíclica *Spe Salvi* de Bento XVI, promulgada em 30 de novembro de 2007. Para uma análise da questão, ver: SCHALL S. J., James V. A encíclica *Spe Salvi* de Bento XVI: Sobre a deimanentização *Escháton* do cristão. Trad. Márcia Xavier de Brito. **COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura**, Vol. XXVIII, No. 3 (Edição 103), jul.-set. 2009, p. 713-22. (N. do. T.)