

Fábio Konder Comparato

Professor Emérito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo
Doutor *Honoris Causa* da Universidade de Coimbra
Doutor em Direito da Universidade de Paris

A CIVILIZAÇÃO CAPITALISTA

para compreender o mundo em que vivemos

2013

 Editora
Saraiva

CAPÍTULO 1

O ESPÍRITO DA CIVILIZAÇÃO CAPITALISTA

Para compreender a civilização capitalista, é indispensável começar pelo exame de sua alma ou espírito, para empregarmos a expressão famosa de Max Weber¹, ou seja, de sua mentalidade, suas criações culturais e seu sistema ético.

A noção de mentalidade é de elaboração recente no campo dos estudos históricos e das ciências sociais de modo geral. Antes dela, os pensadores lançaram mão de várias outras noções de psicologia coletiva.

Vejamos algumas delas.

Natureza ou caráter de um povo

Em curta passagem de sua *Política*², Aristóteles discorreu sobre o que denominou a “natureza” (*physis*) de um povo. Observou que os habitantes das regiões frias do globo terrestre e da Europa são cheios de coragem (*thymos*), mas carecem de inteligência (*dianoía*) e habilidade técnica (*téchné*); de sorte que, embora gozem de liberdade, não dispõem de organização e capacidade para dominar seus vizinhos. Os povos asiáticos, ao contrário, possuem uma alma inteligente e habilidosa (*dianoétika kai technika psyché*), mas não são corajosos, o que faz com que eles vivam em estado de contínua sujeição. Quanto aos povos gregos, são eles dotados de ambas as qualidades (inteligência e coragem), exatamente porque situados a meio-termo entre os dois extremos geográficos da Terra habitada³. Eis a razão pela qual os helênicos permanecem livres e vivem sob as melhores instituições políticas (*beltista politeuômenon*); o que lhes permitirá, vaticinou Aristóteles, caso venham a se unir, governar a humanidade inteira.

¹ Cf. sua obra famosa do início do século XX, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. A edição original (*Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*) foi publicada em 1904-1905.

² 1327 III, b, 20 e s.

³ Convém recordar que, para Aristóteles, o melhor sempre se situa entre os extremos; de onde o axioma latino *in medium virtus*.

Vinte e dois séculos depois, Montesquieu retomou esse tema, sem se limitar, porém, a uma só causa geradora. Em lugar de caráter ou natureza dos povos, preferiu falar em *espírito geral*.

Em uma visão pioneiramente sistêmica do meio social, afirmou que “várias coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas de governo, os exemplos do passado, os costumes, a etiqueta (*les manières*); de onde se forma um espírito geral resultante”⁴.

Acrescentou que à medida que em cada nação prevalece uma dessas causas, as outras lhe cedem o passo. “A natureza e o clima dominam quase só os selvagens; a etiqueta governa os chineses; as leis tiranizam o Japão; os costumes predominavam outrora na Lacedemônia; as máximas de governo e os costumes antigos, em Roma”⁵.

Em outro passo, cedendo de certo modo à opinião aristotélica, afirmou peremptoriamente que “o império do clima é o primeiro de todos os impérios”⁶.

Mas isso não elimina, a seu ver, a importância decisiva dos costumes. Montesquieu afirmou que as leis são impotentes para mudá-los, pois os costumes vinculam-se intimamente à vida dos povos. “Os costumes de um povo escravo fazem parte de sua servidão; os de um povo livre fazem parte de sua liberdade”⁷. Eis por que a interferência das leis, nesse domínio, é sempre sentida como uma violência insuportável. Se se quiser, por conseguinte, mudar os costumes de um povo, é preciso deixar que ele próprio se encarregue de fazê-lo⁸.

Logo no início do século XIX, essa visão do fenômeno social mudou notavelmente, pela influência dominante da filosofia alemã.

A ideia de consciência social

A partir do sistema hegeliano, o termo *consciência* (*Bewusstsein*) adquiriu um sentido bem diverso daquele forjado no contexto da ética.

⁴ *Do espírito das leis*, Livro XIX, Capítulo IV.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, Capítulo XIV.

⁷ *Ibidem*, Capítulo XXVII.

⁸ *Ibidem*.

No quadro da dialética que estrutura todo o pensamento de Hegel, há três momentos ou etapas do processo racional, que é, ao mesmo tempo, um processo ontológico: os momentos do Ser, da Natureza e do Espírito. O Ser designa o conjunto dos elementos lógicos de toda realidade. A Natureza é a manifestação do Ser no mundo físico e biológico. O Espírito, a **consciência** dessa realidade global e dinâmica.

No interior de cada uma dessas etapas ou momentos, reproduz-se a mesma dialética ternária, que Hegel distinguiu com expressões um tanto herméticas: *por si* (*an sich*), *para si* (*fur sich*) e *em si* (*in sich*). Assim sucede com o Espírito. Na etapa *por si*, ele é a alma; no momento do *para si*, é a consciência; quando ele chega a alcançar a última etapa do *em si e para si*, atinge a perfeição espiritual.

Karl Marx, desde a mocidade, insurgiu-se veementemente contra esse idealismo abstrato.

Ao criticar os jovens discípulos do grande filósofo, no conjunto de escritos reunidos sob o título *A ideologia alemã*, ele tomou o contrapé do idealismo, ao afirmar que “a produção das ideias, da representação, da consciência é, antes de mais nada, diretamente mesclada à atividade e ao comércio material dos homens: ela é a linguagem da vida real. Aqui, o modo de imaginar e de pensar, o comércio intelectual dos homens aparecem como emanção direta de sua atividade material. O mesmo ocorre com a produção intelectual, tal qual se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc.; mas os homens reais, ativos, enquanto condicionados por um desenvolvimento determinado de suas forças produtivas e do comércio que lhes correspondem, até mesmo em suas formas mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser uma coisa diversa do ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”. E conclui: “Não é a consciência que determina a vida; é a vida que determina a consciência”⁹.

Como fazer, então, para quebrar esse processo determinista da História, que subordina a consciência social – inclusive e notadamente a consciência dos trabalhadores, enquanto classe explorada pelo capital –

⁹ Cito a partir da edição das obras completas de Marx e Engels, levada a efeito pelo Institut für Marxismus-Leninismus, da antiga República Democrática Alemã, Berlim, Dietz Verlag, 1958, t. 3, p. 26-27.

ao complexo das relações de produção, organizadas pela burguesia em seu próprio benefício?

A resposta, clara e direta, veio proclamada com toda a força no *Manifesto comunista*: é a Revolução Proletária.

Acontece que a revolução foi concebida, por Marx e Engels, estritamente como a tomada violenta do poder supremo no Estado. Nada disseram eles, pelo menos no *Manifesto*, quanto à necessária preparação dessa troca de soberania no plano da consciência coletiva. Essa questão, de radical importância, foi totalmente esquecida pelas correntes marxistas e comunistas posteriores.

A noção de mentalidade social ou coletiva

A noção de *mentalidade* foi elaborada originalmente pelos historiadores franceses ligados à revista *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, fundada em 1929¹⁰. A ideia central dessa escola de pensamento historiográfico é a de que, contrariamente à tese marxista, as ideias e os valores predominantes em uma sociedade não são mero produto de suas condições econômicas, mas mantêm certa autonomia em relação a estas e, muitas vezes, as engendram e transformam.

A rigor, não existe uma diferença fundamental entre o conceito de consciência coletiva ou comum, elaborado por Émile Durkheim, e a noção de mentalidade, desenvolvida pelos citados historiadores franceses da primeira metade do século XX, e empregada no mesmo sentido, já na década de 40 do século XX, por Joseph Schumpeter, por exemplo¹¹.

Em sua tese de doutorado, defendida na Faculdade de Letras de Bordeaux em 1893, e intitulada *De la division du travail social*, Durkheim sustentou que “o conjunto das crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade forma um sistema determinado, que tem vida própria”, e que pode ser chamado *consciência coletiva ou comum*¹². Sem dúvida, ela não tem como substrato um órgão único, sendo por de-

finição difusa em toda a extensão da sociedade. Mas apresenta caracteres específicos que a tornam uma realidade perfeitamente distinta, notadamente das consciências individuais: tanto mais distinta, quanto mais fortemente o indivíduo se opõe às crenças, opiniões e valores dominantes na sociedade, e sente-se, com isso, constantemente acossado em seu isolamento. Além disso, a duração da consciência coletiva é sempre maior do que a das vidas individuais. Os indivíduos passam, mas a consciência coletiva permanece viva e atuante, de geração em geração.

O importante é frisar que esse conjunto de ideias, sentimentos, crenças e valores predominantes atua, na mente de cada um de nós, como uma espécie de reator automático, no julgamento de fatos ou pessoas. Nesse sentido, é uma realidade mental muitas vezes subconsciente e, quando reconhecida pelo sujeito, é não raro por ele ocultada, ou então expressa de modo enganoso, como sucede com frequência em matéria de preconceitos.

É em função das mentalidades coletivas que se criam as **culturas** nacionais ou regionais – a arte e as técnicas, sobretudo –, bem como as formas de atividade econômica e de organização política.

Na verdade, as mentalidades individuais variam enormemente entre si, em função do patrimônio genético e da pressão do meio social onde vivem os indivíduos. A influência da mentalidade coletiva nas mentes individuais é também muito variada, escalonando-se em múltiplos graus, desde a rejeição absoluta até a adesão completa. Porém, quanto menos desenvolvida uma sociedade, mais forte é a influência da mentalidade coletiva sobre as mentes individuais.

No campo da mentalidade coletiva, há sempre, em todas as sociedades, várias espécies. Sem dúvida – e nisso os historiadores muito se destacaram – existe uma mentalidade geral, comum ao conjunto dos membros de uma sociedade, em determinada época¹³. Mas no interior de uma grande sociedade, ou mesmo de toda uma civilização, cada grupo mais ou menos extenso e importante é dotado de uma mentalidade particular, claramente distinta da dos demais grupos. Assim, por exemplo, como sustentou Marx, há incontestavelmente no mundo moderno, plasmado pelo sistema capitalista hegemônico, mentalidades de classe; assim como

¹⁰ A saber, Marc Bloch e Lucien Febvre, fundadores; na geração seguinte, Georges Duby, Fernand Braudel e Jacques Le Goff.

¹¹ Cf. o seu *Capitalismo, socialismo e democracia*, cuja edição original é de 1944, Segunda Parte, Capítulo XI.

¹² Quadrige: Paris, 7. ed., p. 46.

¹³ Veja-se, a propósito, o artigo de Georges Duby, *Histoire des mentalités*, in *L'Histoire et ses Méthodes*, Paris, *Encyclopédie de la Pléiade*, 1961, p. 937 e s.

havia, na sociedade medieval, mentalidades próprias de cada ordem ou estamento. Há também, necessariamente, mentalidades etárias, de gênero, de casta, de etnia; mentalidades urbanas e campestres; mentalidades regionais e nacionais; e assim por diante.

As mentalidades coletivas engendram **costumes**, ou seja, modos de vida constantes e uniformes, largamente observados em uma sociedade, em geral de forma irrefletida, como se fossem automatismos sociais.

Pois bem, antes de explicitar a mentalidade coletiva e o sistema ético, próprios da civilização capitalista, parece útil expor as mentalidades e costumes sociais radicalmente opostos, que vigoraram nas civilizações anteriores.

Mentalidades e costumes sociais no mundo antigo

Como tive ocasião de assinalar¹⁴, quase todas as civilizações anteriores à Idade Moderna apresentaram quatro características fundamentais em matéria de mentalidades e costumes, características essas fortemente contrastantes com a civilização capitalista dos tempos modernos: o lugar central da religião, o predomínio incontestado da tradição, a absorção do indivíduo pela coletividade e o desprezo pelos ofícios mecânicos e a profissão mercantil.

Vejamos cada uma dessas características em particular.

a) A religião acima de tudo

Ela foi, incontestavelmente, o fator mais importante de estruturação do mundo antigo. Em todas as civilizações do passado, a fé religiosa moldou profundamente as mentalidades, enquanto a prática religiosa deu origem ao conjunto dos costumes sociais.

Convém acentuar desde logo esse traço marcante da vida social na Antiguidade, porque o capitalismo, rompendo decisivamente com o passado, foi a primeira civilização da História na qual a religião passou a ocupar uma posição secundária.

Para nós, modernos, é certamente difícil compreender a influência decisiva da religião sobre a mentalidade e os costumes sociais na Antiguidade.

¹⁴ *Ética – direito, moral e religião no mundo moderno*. 3. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 50 e s.

Tomemos, por exemplo, o caso da civilização greco-romana, antes do advento do cristianismo. Vale a pena relembrar sumariamente, a esse respeito, as observações de Fustel de Coulanges em sua obra clássica *La Cité Antique*¹⁵.

É a religião que explica o caráter patriarcal da família, tanto na Grécia quanto em Roma. Como o chefe era o único sacerdote e o sacerdócio uma atribuição exclusivamente masculina, as mulheres mantinham sempre um *status* inferior ao dos homens. Estes, por sua vez, tanto os filhos e netos quanto os clientes e os escravos, submetiam-se ao poder absoluto do *pater*, poder este que compreendia um direito de vida e de morte. O *ius vitae necisque* do *pater familias* foi expressamente reconhecido em Roma pela Lei das XII Tábuas, em meados do século V a.C.

Daí a razão pela qual o parricídio sempre foi considerado mais grave do que o uxoricídio¹⁶.

O mesmo caráter fundamentalmente religioso existia na família aristocrática alargada, à qual os romanos davam o nome de *gens* e os gregos de *genos*, e que podia contar com vários milhares de membros. Cada uma delas tinha o seu culto próprio, e era justamente pela participação nos sacrifícios em comum que se reconheciam os indivíduos que as constituíam.

Nas cidades, igualmente, a religião tudo comandava. A sociedade política antiga, de resto, nada mais foi do que a transposição da estrutura familiar ao espaço cívico. Daí a razão pela qual a monarquia absoluta foi, sem exceções, o único regime político das origens. O monarca era, simultaneamente, o pai protetor e o sacerdote que oficiava em nome de todos.

Os antigos distinguiam a cidade, propriamente dita, da urbe. Aquela era uma associação religiosa e política, que reunia as famílias. Esta, o local de domicílio, de reunião; mas, sobretudo, o sítio onde se erguia o santuário. “Não havia um único ato da vida pública”, assinalou Fustel de Coulanges, “em que não se fizesse intervir os deuses. Como se vivia da ideia de que os deuses, tanto eram protetores excelentes, quanto inimigos cruéis, o homem não ousava proceder sem estar seguro de que eles lhe eram favoráveis”¹⁷.

¹⁵ Há várias traduções no Brasil, entre outras vale citar a da Editora Edipro, tradução de Aurélio Barroso Rebello e Laura Alves; da Editora Hemus, tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca; da Editora Martins Fontes, tradução de Fernando de Aguiar.

¹⁶ Cf., a esse respeito, o enredo das tragédias *As Eumênides*, de Ésquilo (210-215 e 605), e *Antígona*, de Sófocles (904-912).

¹⁷ Op. cit., Livro III, Capítulo VII.

O advento do cristianismo representou, sem dúvida, uma mudança substancial na mentalidade e nos costumes sociais dos povos da bacia do Mediterrâneo de início, e de toda a Europa em seguida. Esse novo credo religioso exerceu, em pouco tempo, uma influência dominante sobre todos os povos a ele convertidos.

b) A autoridade máxima da tradição

Entre os povos antigos, os costumes tradicionais gozaram da máxima *auctoritas* no sentido romano da palavra, isto é, do prestígio que suscita confiança e impõe obediência.

Os antigos mantinham sempre os olhos postos no passado, enxergando as gerações precedentes como envoltas numa aura mitológica, de heroísmo e sacralidade. Daí o apego propriamente religioso às tradições herdadas dos antepassados. “Quando um romano queria dizer que estimava muito alguma coisa”, lembrou Fustel de Coulanges, “ele dizia: para mim, isto é antigo. Os gregos usavam de expressão equivalente: *patrion estinemen*”¹⁸.

Para os povos antigos, como salientou Heródoto¹⁹, os costumes tradicionais sempre foram tidos como melhores que os de todos os outros povos. A regra geral era que a introdução de costumes estrangeiros devia ser considerada como um crime punível com a morte²⁰.

O grande historiador reporta a discussão havida entre três grandes aristocratas persas – Otanês, Megabizo e Dario – sobre a melhor forma de regime político. Para Otanês, defensor da democracia, a monarquia seria a pior espécie de regime, pois o rei, enlouquecido pelo poder, acaba sempre por destruir os costumes ancestrais²¹.

O reconhecimento da importância dos usos e costumes, como base da vida social, foi uma espécie de lugar-comum no pensamento clássico, chegando a extremos dificilmente compreensíveis para as mentes modernas. Em *A República*²², Platão prescreveu, como regra fundamental de seu projeto de cidade justa, que não se modificassem em nada os modos mu-

sicais, entendendo que a introdução de uma nova forma de música constituiria “um perigo global”. Ao voltar ao mesmo tema, em sua velhice²³, ele lamentou amargamente o fato de que as leis contrariavam, muitas vezes, o direito não escrito (*ágraphos nómos*), constituído pelos costumes ancestrais do povo, os quais formariam, em toda organização política, como que o travejamento do edifício político. Eram laços ou vínculos (*desmoi*) que ligavam o conjunto das leis entre si, não só as que já vigoravam, como ainda as que viessem a ser promulgadas no futuro. Portanto, tocar nesses usos e costumes imemoriais, ainda que aparentemente insignificantes, seria abalar os fundamentos da ordem social.

Sem dúvida, as sanções ligadas à violação das regras do costume diferiam muito daquelas impostas pela lei. Nem por isso, contudo, eram menos temidas. Um só exemplo basta para demonstrar o fato. Na famosa oração fúnebre que pronunciou em homenagem à memória dos que tombaram no primeiro ano da Guerra do Peloponeso (431 a.C.), Péricles assinalou, como razão da excelência da democracia ateniense, o fato de que os cidadãos obedeciam às leis, “sobretudo (*malista*) àquelas que, embora não escritas (*ágraphoi*), têm sua transgressão sancionada pela desonra”²⁴; ou seja, uma sanção que consideramos hoje como puramente moral.

Durante toda a história romana, a deferência para com a tradição herdada dos antepassados (*os mores maiorum*) assumiu aspectos de um verdadeiro culto religioso, com todas as suas consequências dogmáticas. Em pleno império, ou seja, numa época em que se tornara dominante a influência do racionalismo grego no pensamento jurídico romano, o juriconsulto Sálvio Juliano reconhecia que “nem tudo que foi estatuído pelos antepassados pode ser justificado pela razão”²⁵. Para nós, modernos, a conclusão óbvia seria a necessidade de se reformarem esses costumes irracionais. Nerácio Prisco, porém, outro jurista da mesma época, concluía que “por isso mesmo (*ideo*), não se deve inquirir das razões constitutivas dos costumes tradicionais, pois assim fazendo subverte-se muito do que neles é justo”²⁶.

As três qualidades cardeais do caráter romano – *virtus*, *pietas* e *fides* – eram, de fato, essencialmente conservadoras. A *virtus*, qualidade própria

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Livro III, 38.

²⁰ Veja-se o exemplo dos citas, por ele referido no Livro IV, 76 e s.

²¹ Livro III, 80.

²² Livro IV, 424 c.

²³ *As Leis*, Livro VII, 793, b-d.

²⁴ Tucídides, *A guerra do Peloponeso*, Livro II, 37, 2.

²⁵ *Digesto* 1, 3, 20.

²⁶ *Digesto* 1, 3, 21.

do varão (*vir*), indicava, de modo geral, a capacidade de autodomínio (*disciplina*), com o repúdio à vida desregrada (*luxus*). *Pietas* é a observância escrupulosa dos ritos sociais e da hierarquia, não só no culto religioso, mas também nas relações humanas. Quanto à *fides*, ela correspondia ao apego estrito à palavra dada (*fit quod dictum est*)²⁷, ou seja, o que denominamos, hoje, a boa-fé no cumprimento das obrigações voluntariamente contraídas.

A preocupação romana com a observância dos costumes tradicionais (*cura morum*) era de tal ordem que se chegou, no período republicano, a atribuir a magistrados especiais, os censores, o poder de julgar e sancionar os desvios de comportamento pessoal, em todas as categorias de cidadãos, tanto na vida privada quanto na pública. O culpado recebia uma nota de infâmia, que o inabilitava ao exercício das funções públicas e dos direitos políticos, especialmente o de voto. No edito que esses magistrados publicaram em 92 a.C., para anunciar como haveriam de exercer a função censória durante o tempo de seu mandato, o repúdio às inovações sociais foi expresso de modo peremptório, com a concisão própria do estilo romano: “Renunciamos a ser homens que instituem um novo gênero de vida. [...] Essas novidades, que surgem ao lado dos usos e costumes ancestrais, são inaceitáveis e imorais”²⁸.

c) A absorção do indivíduo no grupo social

Ao publicar em 1864 o seu livro famoso, já aqui citado, Fustel de Coulanges contestou, com apoio em vasta erudição, a opinião sustentada por Benjamin Constant, em célebre conferência pronunciada em 1819 no Ateneu Real de Paris, de que no mundo greco-romano os indivíduos, soberanos em quase todos os assuntos públicos, eram escravos em todas as relações privadas. “É erro singular entre todos os erros humanos”, escreveu Fustel de Coulanges, “acreditar que nas cidades antigas o homem gozava de liberdade. O homem não tinha sequer a mais leve ideia do que esta fosse”²⁹.

O indivíduo, absorvido no grupo familiar ou na coletividade política urbana, era totalmente despido de autonomia. O seu corpo pertencia em

²⁷ Cícero, *De Officiis*, I, 23.

²⁸ “Renuntiatum est nobis esse homines, qui novum genus disciplinae instituerunt (...) Haec nova, quae praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt, neque placent neque recta videntur.”

²⁹ Op. cit., Livro III, Capítulo XVIII.

definitivo à cidade, que podia convocá-lo à guerra, até os 46 anos em Roma e por toda a vida em Esparta e Atenas. Para a salvação da *pólis*, qualquer cidadão podia ser compelido a lhe entregar toda a sua fortuna. Quanto ao ideário, pessoa alguma podia afastar-se, ainda que minimamente, dos dogmas religiosos, ou dos valores coletivos dominantes, sob pena de severas sanções. É conhecido o caso de Anaxágoras, que sustentava a existência de um Deus-inteligência, que reinaria sobre todos os homens e todos os seres vivos. Deixando de acreditar nos deuses tradicionais da *pólis*, ele decidiu abandonar o exercício dos seus direitos políticos e descumprir seus deveres de cidadão, não mais comparecendo às assembleias do *demós* e recusando-se a servir como magistrado. Os atenienses o condenaram à morte.

As normas tradicionais regulavam os mínimos pormenores da vida de cada um. Até mesmo aquilo que, hoje, se considera como o cerne da liberdade individual era estritamente determinado pela lei. Nos antigos códigos de Esparta e de Roma, viam-se os pais coagidos a matar os filhos disformes ou monstruosos. Em várias cidades gregas, o celibato masculino era proibido. Esparta chegou a punir não só os homens que se recusavam a casar, mas também os que só vinham a fazê-lo em idade avançada.

Quanto à educação das crianças, Fustel de Coulanges sublinhou que em todo o mundo antigo ela era considerada matéria de interesse público e, por conseguinte, estritamente regulada em lei, nada sendo deixado à decisão da família. As autoridades zelavam pela formação de uma alma e de um corpo sadios, segundo a máxima conhecida (*mens sana in corpore sano*), porque as crianças pertenciam em definitivo à cidade e não a seus pais.

Sem dúvida, nas curtas experiências da Grécia democrática entre os séculos VI e IV a.C., bem como da Roma republicana de 509 a 27 a.C., os cidadãos fruía de vários direitos políticos. Mas tais direitos não eram manifestações da autonomia individual, senão prerrogativas próprias de membros do corpo político, este sim seu verdadeiro titular. Em Roma, nas assembleias populares, o princípio do sufrágio sempre foi o do voto unitário por tribo. Contra uma decisão do povo soberano, indivíduo algum, por mais ilustre que fosse, podia fazer valer direitos.

d) O desprezo pelos ofícios mecânicos e pela profissão mercantil

Um último aspecto da mentalidade e dos costumes dos povos antigos, esse vivamente contrastante com o capitalismo, foi a profunda des-

consideração votada aos que se dedicavam ao comércio, atividade considerada indigna de um cidadão.

Em toda a Grécia, a propriedade de imóveis, rurais e urbanos, era reservada exclusivamente aos cidadãos. Os metecos (estrangeiros admitidos a viver na *polis*) podiam adquirir bens móveis e possuir escravos, mas nunca terras ou casas, salvo quando recebiam, a título excepcional, esse direito de aquisição. Aos metecos, portanto, restavam unicamente, como profissão, o comércio e o artesanato, por isso mesmo atividades consideradas vis, embora reconhecidas como necessárias.

Na *Odisseia* (VIII, 149), Euríale menospreza Ulisses pelo fato de este se recusar a participar de jogos de atletismo. Ele o toma por um piloto de navio mercante: “Se alguma vez subiste aos bancos de um navio, foi para comandar os marujos no comércio, pesar a carga ou controlar o frete e os ganhos próprios de ladrões...”.

Na opinião dos grandes filósofos, os comerciantes eram pessoas desprezíveis. Platão, nas *Leis*³⁰, faz um requisitório severo contra as cidades marítimas, onde sempre floresceu o comércio, apontando-as como centros de corrupção dos costumes. Para Aristóteles³¹, a atividade profissional dos artesãos e dos comerciantes era ignóbil e inimiga da virtude. O filósofo sustentou que a profissão mercantil era justamente depreciada, em comparação com a produção para o próprio sustento da família, porque ela nada tinha de natural (não era uma produção ligada à natureza, como a agricultura), sendo o resultado de simples trocas³². Essa contaminação moral do comércio era para ele tão grande que, a seu ver, não se deveria permitir a instalação de lojas comerciais na ágora, a praça onde se reunia oficialmente o povo para tomar as grandes decisões de interesse público³³.

Em Roma, as atividades mercantis sempre foram marcadas por um preconceito desfavorável, proibindo-se, pelo menos teoricamente, aos membros da aristocracia senatorial o exercício da mercatura. Sucedeu, no entanto, que a profissão mercantil veio a ser largamente praticada na metrópole, sobretudo durante o período imperial³⁴.

³⁰ Livro IV, 704 e s.

³¹ *Política*, 1329 a.

³² *Ibidem*, 1258 a, 40 e s.

³³ *Idem*, 1331 a, 35.

³⁴ Vejam-se, a esse respeito, as observações de Jérôme Carcopino, em seu livro *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*, Paris: Hachette, 1939, p. 205 e s.

Por outro lado, como salientou Heródoto³⁵, em toda a Grécia, com a fraca exceção de Corinto, assim como entre “quase todos os povos bárbaros”, votava-se o maior desprezo àqueles que se dedicavam a trabalhos manuais, bem como a seus descendentes, e atribuía-se a maior consideração aos homens tidos como nobres e, sobretudo, aos que se consagravam inteiramente à guerra.

Em contraste com essa visão geral da indignidade do comércio e do artesanato, a agricultura, tanto na Grécia quanto em Roma, era tida como um modo de vida honroso. Por isso, a lei romana estabelecia a propriedade fundiária como privilégio dos cidadãos mais ilustres (*honoratiores*). Foi só com a expansão do império que os autóctones das províncias conquistadas puderam possuir terras de cultura, mas não como proprietários e sim como arrendatários de terras públicas, consideradas propriedade do povo romano.

Na Alta Idade Média, o caráter rural da sociedade europeia foi profundamente acentuado, em razão do bloqueio continental estabelecido pelas forças sarracenas. A partir do século VIII, o Mediterrâneo, que os romanos consideravam orgulhosamente *mare nostrum*, tornou-se na verdade um verdadeiro lago muçulmano. Nele, durante quatro séculos, como disse o grande historiador árabe Ibn Khaldun (1332-1406), os cristãos foram incapazes de fazer flutuar uma simples prancha.

Com isto, a florescente atividade mercantil, até então desenvolvida entre o Egito, a Ásia Menor e os portos europeus, desapareceu por completo, extinguindo-se as importantes correntes comerciais, assim alimentadas, que atravessavam regularmente o território europeu. A Europa viu-se desligada, doravante, de todo contato com o mundo exterior. Os grandes centros urbanos do mundo romano entraram em acentuada decadência, e a atividade econômica passou a concentrar-se na agricultura.

Como não poderia deixar de ser, essa realidade refletiu-se diretamente no ideário social, passando o comércio e os comerciantes a serem ainda mais desconsiderados do que no passado.

Vejamos agora o contraste da mentalidade e do sistema ético, criados pelo capitalismo, com aqueles que vigoraram nas civilizações anteriores. Tomemos, como termos de comparação com o mundo atual, o

³⁵ II, 165-167.

ensinamento dos filósofos gregos e a tradição multissecular das grandes religiões.

A finalidade da vida para a sabedoria clássica

Todo o diálogo em *A República (Politéia)* de Platão, cujo subtítulo é *Da justiça (Ê Peri Dikaion)* gira em torno da questão central de saber se a vida justa é maior fonte de felicidade do que a vida injusta.

Para o grande filósofo, a justiça na *polis* consiste em estabelecer a felicidade para todos, não apenas para alguns poucos cidadãos³⁶. Realizar a felicidade geral é, por isso mesmo, o primeiro dever dos governantes, denominados justamente por Platão *demiourgoi eleuterios* (criadores da felicidade)³⁷.

Ao iniciar o exame da questão da felicidade humana (*eudaimonia*) em seu tratado sobre a política (*Politikôn*)³⁸, Aristóteles observa que, geralmente, considera-se que ela seria produzida, ou pela riqueza, ou pela dominação sobre outrem, ou pela virtude; sendo esta, evidentemente, a concepção adotada pelo estagirita. Como ele faz questão de sublinhar, a ideia de que a riqueza traz a felicidade sempre existiu entre os antigos, mas nunca foi adotada pelos homens sábios ou prudentes.

Aceitando integralmente a concepção de seu mestre Platão, de que o dever principal dos governantes é fazer a *polis* feliz, Aristóteles observa que a felicidade não é uma espécie de número ímpar, que pode pertencer ao todo, mas não a cada uma de suas partes. Na verdade, ou todas as classes e grupos sociais, sem exceção, são felizes, ou a felicidade está ausente da sociedade política³⁹.

Observa ainda Aristóteles que a felicidade é menos um sentimento – como se passou a entender modernamente – do que uma disposição de agir. Exatamente porque ela é fruto da virtude (*aretê*), não se pode admitir que a felicidade seja um estado passivo, de mera fruição⁴⁰.

Em Roma, Cícero, herdeiro da sabedoria grega, aceitou tais lições. No *De re publica*, diálogo composto à maneira socrática, o grande orador

discute qual deve ser o objetivo maior do governante político, que ele denomina *moderator*, ou seja, aquele que rege. Cipião, o mentor do diálogo, afirma o seguinte⁴¹:

O piloto⁴² visa a fazer uma travessia bem-sucedida; o médico, a curar o doente; o general, a conquistar a vitória; assim também, o regente do Estado (*moderator rei publicae*) tem por objetivo procurar uma vida feliz aos seus concidadãos; que ela seja assegurada pelo poder, pela riqueza, pela ampla glória, pela virtude. Quero que ele cumpra essa tarefa, a maior e mais bela a ser conferida a um homem.

Pouco mais adiante⁴³, tratando da organização da vida privada, Cipião volta ao mesmo tema, declarando que “é impossível viver bem, sem um bom regime político (*sine bona re publica*), e nada pode melhor realizar esse regime do que uma boa organização do Estado (*civitas bene constituta*)”.

Tais ideias repercutiram, mais de vinte séculos após, na mente dos revolucionários americanos e franceses.

A Declaração de Independência dos Estados Unidos da América do Norte, cujo texto original foi redigido por Thomas Jefferson, proclama em seu segundo parágrafo:

Consideramos as seguintes verdades como autoevidentes, a saber, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais a vida, a liberdade e a **busca da felicidade** (*the pursuit of happiness*).

Na França, por sua vez, a Declaração de Direitos da Constituição jacobina de 1795, logo no artigo primeiro, enuncia: “A finalidade da sociedade é a felicidade comum”.

O modelo ético das civilizações antigas

Como vimos, na Antiguidade nunca houve autonomia individual. Os indivíduos pertenciam de pleno direito ao grupo social – família, clã, tribo,

³⁶ *A República*, 420 b/c.

³⁷ *Ibidem*, 395 c.

³⁸ Livro VII, Capítulo 2.

³⁹ *Política* 1264 b, 15 e s.

⁴⁰ *Ética a Nicômaco* I, 6 e s.

⁴¹ IV, 6.

⁴² Seguindo a lição de Platão, Cícero emprega aqui metaforicamente o termo *gubernator* (em grego, *kubernetes*), o qual, como sabido, é o étimo de *governador* nas línguas modernas (*gouverneur*, *governor*, *gubernatore* etc.).

⁴³ VII, 9.

fratria – e não tinham propriamente direitos pessoais. Além disso, todas as normas de conduta eram determinadas pela tradição, sobretudo religiosa.

Como princípio geral, observado durante milênios, os grupos sociais estrangeiros eram tidos como inimigos. A biologia contemporânea, aliás, veio comprovar que o processo de seleção natural das espécies vivas privilegiou as características que favorecem a coesão no interior de cada grupo social e a hostilidade em relação aos grupos estranhos⁴⁴.

Tudo começou, no entanto, a mudar por volta do século VIII a.C., quando se iniciou aquilo que Karl Jaspers denominou *o período axial da História*⁴⁵. Foi realmente o eixo a separar toda a evolução da humanidade em duas etapas.

Entre 600 e 480 a.C. coexistiram, sem se comunicarem entre si, alguns dos maiores doutrinadores de todos os tempos: Zaratustra na Pérsia, Buda na Índia, Lao-Tsé e Confúcio na China, Pitágoras na Grécia e o Dêutero-Isaías em Israel. Todos eles, cada um a seu modo, foram autores de visões do mundo, a partir das quais estabeleceu-se a grande linha divisória histórica: as explicações mitológicas anteriores são abandonadas e o curso posterior da História passa a constituir um longo desdobramento das ideias e princípios expostos durante esse período.

Foi durante o período axial que se enunciaram os grandes princípios éticos e se estabeleceram as diretrizes fundamentais de vida, em vigor até hoje. Dentre esses princípios éticos fundamentais destacou-se aquele que se tornou conhecido como *a regra de ouro*.

Platão, por exemplo, ao examinar em *A República*⁴⁶ a ideia de justiça, parte da definição clássica, atribuída a Simônides, e recolhida pelos juristas romanos, segundo a qual ela consiste em dar a cada um o que lhe é devido (*suum cuique tribuere*).

O filósofo examina essa fórmula no sentido vulgar de fazer o bem aos amigos e maltratar os inimigos, e mostra suas contradições. Assim como o músico no exercício de sua arte não torna os outros homens aves-

so à música, assim também o homem justo, pela prática da justiça, não pode prejudicar os outros homens, tornando-os injustos, sobretudo porque a justiça é a virtude específica do homem, a virtude humana por excelência. Portanto, em hipótese alguma o homem justo pode prejudicar os outros, sejam eles seus amigos ou inimigos.

E Platão conclui, estabelecendo da seguinte forma a essência da justiça: **Não devemos fazer aos outros o que não queremos que eles nos façam.**

O mesmo ensinamento encontra-se no *Analecto* de Confúcio. A um discípulo que o interroga sobre a natureza da sabedoria (*ren* ou *djen*) e como alcançá-la, o mestre responde: “O que não quiseres que seja feito a ti, não o faças a outrem”⁴⁷. Quando Zigong afirma: “O que eu não gostaria que os outros fizessem a mim, por nada no mundo desejaria fazer aos outros”, o mestre comenta: “Pois bem, meu caro, tu ainda não chegaste lá!”⁴⁸. O mesmo Zigong o interroga: “Existe uma palavra que possa guiar a ação durante toda a vida?”. Essa palavra-chave, diz Confúcio, é *mansuetude* (*chu*); isto é, pôr-se alguém na pele dos outros para julgar suas ações. E acrescenta: “O que não queres que os outros te façam, não o inflijas a eles”⁴⁹.

Na Índia, o *Mahabharata*, grande poema épico da dinastia Bharata, composto entre 200 a.C. e 100 A.D., enuncia no seu Livro XII idêntico mandamento:

Tudo que uma pessoa não deseja que os outros lhe façam, ela deve abster-se de fazer aos outros, permanecendo sempre consciente daquilo que lhe é desagradável⁵⁰.

Em Israel, a *regra de ouro* é ilustrada no Talmud Babilônico⁵¹ com o seguinte relato, envolvendo Shammai e Hillel, dois sábios de temperamentos antagônicos, que viveram entre o final do século I a.C. e o início do primeiro século da era atual:

⁴⁷ *Entretiens de Confucius*, tradução do chinês e notas de Anne Cheng, Paris: Seuil, 1981, XII, 2, p. 95.

⁴⁸ *Ibidem*, V, 11, p. 50.

⁴⁹ *Idem*, XV, 23.

⁵⁰ Citado em *Le droit d'être un homme*, UNESCO, Robert Laffont, Paris, 1968, n. 25, p. 26.

⁵¹ *Shabbat* 31 a.

⁴⁴ Cf. Christian de Duve, *Génétique du Pêché Originel – le poids du passé sur l'avenir de la vie*, Paris: Odile Jacob, 2009-2010.

⁴⁵ *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1. ed. em 1949, 8. ed. em 1983, München: R. Piper & Co. Verlag, p. 19-42.

⁴⁶ 331e e s.

Sucedeu que certo gentio apresentou-se perante Shammai e disse-lhe: “Converte-me, contanto que me ensines toda a *Torah* enquanto eu ficar de pé numa só perna”. Shammai enxotou-o com a vara de medição usada pelos mestres de obra, que estava em sua mão. O gentio apresentou-se então diante de Hillel, que o converteu. Hillel disse-lhe: “O que for detestável para ti, não o faças ao teu próximo. Toda a *Torah* consiste nisso; o resto é comentário. Vá e aprenda-a”.

Se consultarmos, no entanto, o *Levítico*⁵², verificaremos que a *regra de ouro* é apresentada – sempre, evidentemente, no âmbito do grupo social em que vivem as pessoas – como um mandamento positivo e não apenas negativo:

Não terás no teu coração ódio pelo teu irmão. Deves repreender o teu compatriota, e assim não terás a culpa do pecado. Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou Iahweh.

Esse “próximo” (*rea* no original hebraico; *plessios* na tradução grega da Bíblia de Alexandria) não é outro senão o judeu, ou o estrangeiro que habita a comunidade judaica.

Ora, na pregação de Jesus de Nazaré, o comando bíblico do amor ao próximo já não conhece limites:

Ouvistes que foi dito: *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; deste modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos⁵³ a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, deveis ser perfeitos, como o vosso Pai celeste é perfeito⁵⁴.

⁵² 19, 17-18.

⁵³ Assim eram denominados aqueles que, no Império Romano, assumiam contratualmente a função de arrecadar impostos, e que sempre se notabilizaram pela extrema cupidez argentária.

⁵⁴ Mateus 5, 43-48; Lucas 6, 27-36.

Para ilustrar esse ensinamento radical, e por provocação de um leigista que procurava argumentos para denunciá-lo como herege, Jesus contou a famosa parábola, em que um samaritano, ou seja, o membro de um povo considerado renegado e impuro, socorre um judeu espancado por ladrões e largado semimorto à beira de uma estrada. Pouco antes, um sacerdote e um levita – duas autoridades em Israel – haviam passado ao largo, sem se importar com o triste estado da vítima⁵⁵.

Por outro lado, em aberta oposição à mentalidade então vigente no meio judaico, Jesus proclamou que o “Reino de Deus” pertence aos pobres⁵⁶, ou seja, aos que não têm o espírito apegado aos bens deste mundo, e condenou severamente os ricos:

Ninguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro⁵⁷.

Em nenhuma outra passagem dos relatos evangélicos aparece uma oposição mais drástica do que essa entre o Bem e o Mal.

No episódio do jovem rico, que guardava escrupulosamente todos os mandamentos da Lei Mosaica, mas não tinha coragem de vender seus bens e dar o dinheiro aos pobres, como Jesus lhe aconselhava, a lição é análoga:

Em verdade vos digo que um rico dificilmente entrará no Reino dos Céus. E vos digo ainda: é mais fácil um camelo entrar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus⁵⁸.

Inútil lembrar que esse ensinamento evangélico é totalmente antagônico ao sistema ético capitalista.

Quanto à outra grande religião monoteísta, o islamismo, encontramos no Corão, 2ª Surata, vários ensinamentos sobre o dever de caridade, muito semelhantes às normas constantes da Bíblia hebraica.

⁵⁵ Evangelho de Lucas 10, 29-37.

⁵⁶ Mateus 5, 3; Lucas 6, 20.

⁵⁷ Mateus 6, 24. Idem, Lucas 16, 13.

⁵⁸ Mateus 19, 23-24. Idem, Lucas 18, 24-27.

Assim, por exemplo, nos seguintes versículos:

177. A virtude não consiste só em que orienteis vossos rostos até ao levantar ou ao poente. A verdadeira virtude é a de quem crê em Deus, no Dia do Juízo Final, nos anjos, no Livro e nos profetas; de quem distribui seus bens em caridade por amor a Deus, entre parentes, órfãos, necessitados, viajantes, mendigos e em resgate de cativos (escravos).

215. Perguntam-te que parte devem gastar (em caridade). Dize-lhes: Toda a caridade que fizerdes, deve ser para os pais, parentes, órfãos, necessitados e viajantes (desamparados). E sabeis que todo o bem que fizerdes, Deus dele tomará consciência.

267. Ó fiéis, contribuí com o que de melhor tiverdes adquirido, assim como com o que vos temos feito brotar da terra, e não escolheis o pior para fazerdes caridade, sendo que vós não o aceitaríeis para vós mesmos, a não ser com os olhos fechados. Sabeis que Deus é, por Si, Opulento, Laudabilíssimo⁵⁹.

Por outro lado, na mesma 2ª Surata encontramos uma prescrição sobre a não ostentação da caridade, análoga ao ensinamento evangélico:

271. Se fizerdes caridade abertamente, quão louvável será! Porém, se a fizerdes, dando aos pobres dissimuladamente, será preferível para vós, e isso vos absolverá de algum dos vossos pecados, porque Deus está inteirado de tudo quanto fazeis.

Sem dúvida, o princípio ético do altruísmo sempre esteve muito acima da mediocridade ou malícia do homem comum. Mas, de qualquer maneira, até o advento da era moderna, quase ninguém ousava contestá-lo ou propor sua substituição pelo egoísmo puro e simples.

Foi, no entanto, o que fez o capitalismo.

Capitalismo: a busca do próprio interesse material como finalidade última da vida

Desde o nascimento da civilização capitalista, o princípio ético supremo passou a ser a busca, por cada indivíduo, do próprio interesse material, deixando-se o bem comum e os preceitos éticos em segundo plano.

⁵⁹ Cito da tradução do *Alcorão Sagrado*, feita pelo professor Samir El Hayek, MarsaM Editora Jornalística Ltda., São Paulo, nova edição, 1994.

A justificação teórica dessa nova mentalidade veio a ser dada na Europa, no curso do século XVIII, por Bernard Mandeville (1670-1733) e Adam Smith (1723-1790). Eles foram os primeiros a sustentar a tese muito cara ao espírito capitalista, de que a atividade econômica nada tem a ver com os preceitos éticos e as leis que regem os demais setores da vida social.

Para Mandeville, é completa a separação entre ética e economia. Assim como Maquiavel julgou que o fato de se abandonar em política “quello che si fa per quello che si doverrebbe fare” conduz à ruína do Estado⁶⁰, assim também Mandeville entendeu que a vida econômica rege-se pelas leis da natureza e não por princípios ideais, os quais, quando transformados em política econômica, engendram a pobreza e não a riqueza das nações. Para ele, o ser humano nada mais é do que um conjunto de paixões, as mais variadas, a dirigirem o nosso comportamento de modo inelutável⁶¹. Compete à razão analisá-las, para melhor compreender o seu mecanismo intrínseco.

Segundo Mandeville, há uma natural complementaridade entre vícios e virtudes. Foi preciso, afirmou ele, que a Igreja de Roma afundasse no abismo da indolência e da estupidez dos seus clérigos, ao final da Idade Média, para que a humanidade tivesse o benefício incomparável da Reforma Protestante. Da mesma forma, se não existissem prostitutas, seria impossível preservar a honestidade e o recato das mulheres de família, contra os inevitáveis assaltos da concupiscência masculina.

Ademais, sustentou, os vícios não apenas complementam e preservam as virtudes, como ainda, ao se chocarem uns com os outros, acabam se anulando reciprocamente, para o bem geral da coletividade. Se, por exemplo, não existissem os usurários, que suprem os pródigos em sua permanente necessidade de dinheiro, em pouco tempo o conjunto dos artesãos e empregados, que trabalham para os ricos, cairia na mais

⁶⁰ *O príncipe*, Capítulo XV.

⁶¹ “One of the greatest Reasons why so few People understand themselves, is, that most Writers are always teaching Men what they should be, and hardly ever trouble their Heads with telling them what they really are. As for my Part, without any Complement to the Courteous Reader, or my self, I believe Man (besides Skin, Flesh, Bones, &c that are obvious to the Eye) to be a compount of various Passions, that all of them, as they are provoked and come uppermost, govern him by turns, whether he will or no” (*The Fable of the Bees*, Indianapolis: Liberty Classics: prefácio).

aviltante miséria. Tudo isso prova que as paixões combatem-se com outras paixões, e não simplesmente com repreensões⁶². Na natureza humana, não há propriamente bons sentimentos; ou melhor, todos os sentimentos que julgamos puros e altruístas são, na verdade, simples manifestações de egoísmo⁶³.

Já Adam Smith, embora sem justificar eticamente o egoísmo, elaborou a famosa metáfora da “mão invisível”, segundo a qual a procura dos múltiplos interesses individuais conduz de modo automático à realização do bem comum:

Em todos os tempos, o produto do solo sustenta aproximadamente o número de habitantes que é capaz de sustentar. Os ricos apenas escolhem do monte o que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora pensem tão somente em sua própria comodidade, embora a única finalidade que buscam, ao empregar os trabalhos de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vão e insaciáveis, apesar disso dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e, assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade e oferecem meios para multiplicar a espécie⁶⁴.

Em passagem famosa de *A riqueza das nações*, ele sustentou que é indispensável mostrar, aos que possuem bens disponíveis, ser do seu interesse pessoal entrar numa relação de troca com outrem; que eles ganharão mais com isso, do que se se recusarem a negociar. Em termos concretos, escreveu: “Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos obter o nosso jantar, mas da atenção que eles dispõem ao seu próprio interesse. Nós apelamos não ao seu sentimento humanitário, mas ao seu egoísmo, e nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas dos seus próprios proveitos”⁶⁵.

⁶² *A Search into the Nature of Society*, na mesma edição citada de *The Fable of the Bees*, v. I, p. 333.

⁶³ É o que ele sustentou em um longo *Ensaio sobre a caridade e as escolas de caridade*, acrescido ao corpo da obra, em sua edição definitiva de 1723.

⁶⁴ *The Theory of Moral Sentiments*, New York: Prometheus Books, Amherst, 2000, p. 263 e s.

⁶⁵ Livro I, Capítulo II.

Como era natural, esse exclusivismo egoísta levou alguns pensadores do século XIX, que mal haviam assimilado a teoria darwiniana, a sustentar o princípio, até hoje vigorosamente defendido no ambiente político e intelectual capitalista, sobretudo norte-americano, de que nós outros, humanos, devemos agir como os animais, procurando nos fortalecer sem cessar e desprezando os pobres e os fracos. A famosa expressão *survival of the fittest*, geralmente atribuída a Darwin, foi, na verdade, inventada por Herbert Spencer. Ela representa, como salientou um primatólogo contemporâneo, uma distorção grosseira da realidade biológica no reino animal, que não se rege apenas pela violência e a exclusão dos rivais, mas também pela solidariedade e a empatia⁶⁶.

Em suma, segundo a concepção egoísta, é inútil procurar uma felicidade coletiva, como ensinaram os filósofos gregos, pois a sociedade nada mais é do que uma coleção de indivíduos. O que importa é que cada qual se esforce por alcançar, racionalmente, sua própria felicidade pessoal.

Com base em tais orientações, como ninguém ignora, o sistema capitalista sempre funcionou tendo em vista o interesse próprio dos empresários, desconsiderando inteiramente o bem comum da coletividade, de modo geral, e os direitos de trabalhadores e consumidores, em especial.

Quando a classe burguesa afinal chegou ao poder, com as Revoluções Americana e Francesa no final do século XVIII, ela passou a exercê-lo – sempre indiretamente e de modo encoberto, como veremos no próximo capítulo – em proveito próprio e não do bem comum do povo. Em outras palavras, o capitalismo revelou-se, desde logo, fundamentalmente, antirrepublicano e antidemocrático.

A controvérsia sobre a influência do calvinismo na formação da ética capitalista

João Calvino, o segundo grande Reformador da religião cristã no século XVI, acentuou as características de racionalismo e individualismo, que iriam marcar a vida ética no mundo pós-medieval. A rejeição da autoridade do costume e da tradição foi por ele feita em nome da razão humana que, embora corrompida pelo pecado, não é simplesmente “a prostituta” de que falava Lutero, mas o dom divino pelo qual o Senhor nos

⁶⁶ Hans De Waal, *A era da empatia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, Capítulo 2.

habilita a conhecer seus mandamentos e a interpretar sua Palavra, expressa nas Santas Escrituras, sem mancha alguma de magia e superstição, como ocorria no passado. É pela razão que cada homem pode entrar diretamente em contato com o seu Criador, sem carecer da intermediação da Igreja e dos sacramentos.

Foram esses aspectos racionais e individualistas da doutrina calvinista, aplicados à tarefa de metódica transformação do mundo pela atividade profissional de cada ser humano no cumprimento da sua vocação de glorificar a Deus, que as diversas confissões cristãs de obediência calvinista – notadamente os presbiterianos e os puritanos – desenvolveram ao máximo. Foram elas, sobretudo, que teriam propiciado à classe burguesa em ascensão as bases éticas de construção da civilização capitalista, como sustentou Max Weber em seu ensaio, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, publicado originalmente em 1905.

Se cada um de nós encontra-se rigorosamente só no mundo, diante do problema colossal da salvação eterna – pois, segundo a teologia calvinista, ela é predestinada por Deus, desde toda a eternidade – ninguém pode nos ajudar na escolha do modo de vida. Nem a Igreja nem os sacramentos de nada valem a esse respeito. Daí decorre, como bem observou Max Weber, a atitude pessimista de desconfiança em relação a tudo e a todos, que marcou o meio social puritano. Cada um por si e Deus para os seus eleitos. Cada qual confie tão só em si mesmo e nada espere dos outros⁶⁷. Não há dúvida que esse ideal de vida do *self-made man* influenciou poderosamente as futuras gerações e constituiu uma justificativa moral de grande peso para que o burguês médio desprezasse a degeneração moral dos estamentos privilegiados – a nobreza e o clero católico –, que viviam à custa do trabalho alheio.

A tese weberiana, porém, após um primeiro período de larga aceitação no meio intelectual, passou a ser rejeitada por vários historiadores. Dentre eles, destacam-se os franceses Lucien Febvre – um dos fundadores da chamada Escola dos *Annales*, acima citada – e Fernand Braudel⁶⁸.

⁶⁷ *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, texto de acordo com a 2ª edição de 1920, Weheim: Beltz Athenäum, 1996, p. 63.

⁶⁸ *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme XV^e-XVIII^e Siècle – Les Jeux de l'Echange*, Paris: Armand Colin, 1979, p. 505 e s.

Este último começa por observar que o método histórico usado por Weber para sustentar sua tese padece de evidente anacronismo, pois procede em sentido contrário ao curso da História, ou seja, do futuro para o passado. Ao que tudo indica, Weber deixou-se impressionar pelos resultados de um levantamento estatístico realizado na região de Baden, na Alemanha, no final do século XIX, onde se constatou o avanço dos protestantes em relação aos católicos, no que se refere à riqueza e ao dinamismo econômico. A partir desses fatos, Weber retrocede ao século XVIII, citando longamente Benjamin Franklin, e vai em seguida ao século XVII, para ilustrar sua tese com a doutrina de Richard Baxter, um pastor inglês contemporâneo de Cromwell.

Teria, no entanto, sido mais adequado, observa Braudel, se Weber tivesse citado a carta de Calvino sobre a usura, datada de 1545. Nela, o grande Reformador sustentou que há uma usura lícita – aquela contratada com juros moderados, da ordem de 5% ao ano – e uma usura ilícita, que infringe o dever de caridade. Segundo Calvino, Deus não teria proibido ao gênero humano toda espécie de ganho monetário, pois do contrário não haveria mais mercadorias. Repetindo o pensamento dos primeiros mercadores burgueses da Idade Média, lembrou ele ser óbvio, até para as crianças, que o dinheiro guardado num cofre permanece estéril.

Sem dúvida, como reconhece Braudel, afirmar que o protestantismo está na origem do capitalismo é tirar uma conclusão histórica a partir de premissas que não a autorizam. Mas não se pode deixar de reconhecer que a doutrina calvinista muito contribuiu para justificar moralmente o modo de vida burguês no mundo moderno.

Vale lembrar, a propósito, que as virtudes que Montesquieu emprestava ao “espírito comercial”⁶⁹ (assinale-se a similitude da expressão com aquele usada por Max Weber) –, a saber, frugalidade, poupança, moderação, trabalho, sabedoria (no sentido de ponderação), tranquilidade, ordem, disciplina – foram típicas da burguesia puritana da Inglaterra, toda ela formada na doutrina calvinista.

A mercantilização da vida social na civilização capitalista

Em nenhuma civilização do passado, jamais se admitiu o acúmulo de bens materiais como finalidade última da vida. Ainda que no judaísmo,

⁶⁹ *Do espírito das leis*, Livro IX, Capítulo VI.

em certas igrejas cristãs, como a calvinista, e no islamismo a riqueza seja considerada uma recompensa divina, nem por isso ela deve ser procurada por si mesma.

O espírito capitalista, surgido na Baixa Idade Média europeia, veio quebrar essa longa tradição histórica. De um lado, passou-se a admitir como eticamente não condenável a busca de riqueza material como finalidade última da vida. De outro lado, firmou-se na nova classe burguesa a convicção de que o acúmulo pessoal de bens é um poderoso instrumento de poder na sociedade.

Não é difícil vislumbrar, por trás de tudo isso, aquela “sagrada fome de ouro” (*auri sacra fames*), considerada na Antiguidade uma paixão diabólica, mas apresentada pelos ideólogos capitalistas como a chave do êxito em todas as atividades. E a razão dessa mudança progressiva de atitude em relação à riqueza é que no mundo burguês capitalista ela deixou de ser procurada em si mesma, segundo a clássica paixão dos avaros, mas como um instrumento de negócio e prosperidade.

O fato é que a expansão do espírito capitalista ao mundo inteiro em poucos séculos fez com que a preocupação dominante com o ganho pecuniário tomasse conta de atividades que, tradicionalmente, viviam imunes a essa obsessão: as ciências, as artes, o esporte e o lazer em geral, as chamadas profissões liberais como a medicina e a advocacia, a atividade política e até mesmo a religião!

Com a consolidação dessa mentalidade argentária no meio social, as pessoas ricas, sobretudo as que se enriqueceram rapidamente durante a vida, passaram a ser respeitadas e apontadas como modelo de vida exitosa, ao passo que os pobres tornaram-se objeto de desconfiança ou desprezo. Ainda aí, a discordância com os princípios éticos das grandes religiões monoteístas é completa⁷⁰. No mundo contemporâneo, a proteção social dos necessitados é geralmente sentida como um peso social, um sacrifício que pode e deve ser abandonado em períodos de grave recessão econômica, como se viu em vários países após o colapso da economia mundial em 2008.

Na verdade, a justificação moderna dessa mercantilização da vida social foi feita pela primeira vez, de modo aberto e direto, por Thomas Hobbes no *Leviatã*, publicado em 1651.

Ao sustentar que “a liberdade do súdito é compatível com o poder ilimitado do Soberano”, pois “as Leis não têm poder algum para proteger [os súditos], sem a Espada nas mãos do homem, ou dos homens, encarregados de executar as leis”, Hobbes conclui peremptoriamente:

A Liberdade de um súdito existe, portanto, somente naquelas matérias cujas ações foram predeterminadas pelo Soberano: tal como a Liberdade de comprar e vender, e todos os outros contratos de uns com outros; de escolher a sua moradia, seu próprio regime alimentar, seu estilo de vida, bem como educar seus filhos como bem entender; e assim por diante⁷¹.

Nesse campo da alimentação e procriação, prossegue Hobbes, a liberdade de comércio é fundamental. Os bens naturais, graças ao esforço humano, tornam-se mercadorias, isto é, artigos intercambiáveis no mercado, nacional ou estrangeiro. Até mesmo o trabalho humano transforma-se em mercadoria negociável em vista de um lucro (“for a mans Labour also, is a commodity exchangeable for benefit, as well as any other thing”)⁷².

Afinal, essa afirmação nada mais é do que um simples escólio do teorema proposto no início da obra, segundo o qual o valor de um homem, tal como o de qualquer outra coisa, é o seu preço; vale dizer, o *quantum* a ser dado pelo uso de seu poder; o que significa que esse valor nunca é absoluto⁷³.

Na verdade, o “espírito” material do capitalismo – para usarmos a expressão consagrada de Max Weber – consiste, como Karl Marx bem advertiu, em tudo transformar em mercadoria: bens, ofícios públicos, concessões administrativas; e até pessoas, como os trabalhadores assalariados ou os consumidores. Deparamo-nos, aí, com uma radical desumanização da vida. O capital, como valor supremo, é transformado em pessoa ficta, dita entre nós *pessoa jurídica* e em outras legislações *pessoa moral*. Os homens, ao contrário, quando despedidos da posse ou proprieda-

⁷¹ *Leviatã*, Segunda Parte, Capítulo XXI.

⁷² *Ibidem*, Capítulo XXIV, ed. original, p. 172. Como se vê, Adam Smith contou com um ilustre predecessor, em sua análise econômica do trabalho como simples fator de produção.

⁷³ “The Value, or WORTH of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power; and therefore is not absolute” (op. cit., Primeira Parte, Capítulo X, ed. Original, p. 42).

⁷⁰ Permito-me remeter o leitor às considerações que expendi a esse respeito em *Ética – direito, moral e religião no mundo moderno*, 3. ed., São Paulo: Companhia das Letras, p. 82 e s.

de de bens materiais, são aviltados à condição de mercadorias vivas, quando não excluídos da sociedade capitalista como pesos mortos. Ou seja, a inversão completa do princípio ético kantiano: as pessoas passam a ter um preço e perdem, por conseguinte, sua dignidade intrínseca.

Desumanizar a vida significa excluir da biosfera o seu centro de valor universal: a pessoa humana. Cada um de nós é um ser único, insubstituível e irreprodutível. A descoberta do DNA veio demonstrá-lo. Ora, o sistema de relacionamento capitalista é essencialmente impessoal. Vivemos, cada vez mais, em um mundo de organizações artificiais sem nome, nas quais desaparece inteiramente a figura humana. Não é, pois, por simples coincidência histórica se uma das principais criações do engenho mercantil capitalista é a sociedade anônima.

A rigor, as sociedades por ações, entre as quais inclui-se a sociedade anônima, foram um prenúncio da sociedade de massas do mundo contemporâneo, onde a impessoalidade geral gerou uma formidável crise de responsabilidade, como bem assinalou Hans Jonas, em celebrado ensaio⁷⁴. Nas macroempresas capitalistas, ninguém sabe, a rigor, quem é o controlador, pois as participações de capital, diretas ou cruzadas, constituem um emaranhado ou uma cadeia sem fim. Nessas megacompanhias, aliás, o corpo acionário acaba por ficar inteiramente alheio aos negócios sociais, de forma que o controle empresarial efetivo passa a ser assumido pelos administradores: é o *management control*, já apontado por Berle e Means em seu estudo seminal dos anos 30 do século XX⁷⁵.

Foi preciso, pois, contrariando inveterado dogma do Direito, criar uma responsabilidade penal da pessoa jurídica, como ocorreu em algumas legislações contemporâneas⁷⁶.

Vejamos, agora, outro traço fundamental da mentalidade capitalista, intimamente ligado à mercantilização da vida social: a supremacia da esfera privada sobre a pública.

⁷⁴ *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, 1984.

⁷⁵ *The Modern Corporation and Private Property*. Cf., a esse respeito, Fábio Konder Comparato e Calixto Salomão Filho, *O poder de controle na sociedade anônima*, 5. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2008, n. 15, 16, 69 e 73.

⁷⁶ Foi o que ocorreu no Brasil, com a Lei n. 9.605, de 12-2-98, a qual dispôs sobre sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente.

A submissão da esfera de vida pública à privada

Como já foi assinalado, em todas as civilizações do passado o indivíduo vivia absorto no grupo social a que pertencia, sem desfrutar de nenhuma liberdade ou autonomia.

Durante milênios, a mentalidade coletiva, os costumes e a organização de poderes na sociedade foram marcadas pela fé religiosa. Na época em que essa tradição milenar começou a se enfraquecer na civilização greco-romana, a vida social passou a ser regida pelo princípio da supremacia do bem público (*res publica* em Roma, *to koinon* na Grécia) sobre o interesse particular⁷⁷. Ou seja, ainda aí, permanecia o indivíduo subordinado ao todo social.

Com a habitual concisão latina, Cícero põe na boca de Cipião, o Africano, a definição precisa: “bem público é o bem do povo” (*res publica, res populi*)⁷⁸. O adjetivo *publicus*, com efeito, designava na linguagem dos *iurisprudentes* o que pertencia em comum a todo o povo romano, em oposição aos bens de propriedade particular de indivíduos, ou de corporações, mesmo aquelas que hoje consideramos como situadas na esfera estatal⁷⁹. Por sua vez, o verbo *publico, -are* tinha o sentido de adjudicar ao povo um bem próprio de outrem. Na *pólis* grega fazia-se, da mesma sorte, a distinção entre o que era comum a todo o povo (*demóssios*) e o que pertencia a alguém em particular (*idios*).

Na república romana, o serviço do povo passava sempre à frente de todos os deveres ou interesses privados, ainda que ligados à piedade filial; a qual constituía, por razões religiosas, um dos valores fundamentais das civilizações antigas. Em Roma, a função pública denominava-se *honor*, e era de fato considerada como o honroso encargo de servir o povo; jamais como objeto de dominação individual ou familiar, menos ainda como fonte de enriquecimento. “Quando fui nomeado questor”, disse Cícero, “estimei que esse encargo me havia sido, não dado, mas confiado”⁸⁰. O *magistratus*, ou

⁷⁷ Cf. Fustel de Coulanges, *A cidade antiga*, Livro IV, Capítulo IX.

⁷⁸ *De re publica*, Livro Primeiro, XXV-39.

⁷⁹ Ulpiano, por exemplo, afirmou que os bens municipais são abusivamente denominados bens públicos; pois essa qualificação só deve ser atribuída àquilo que pertence ao povo romano: “Bona civitatis abusive ‘publica’ dicta sunt; sola enim ea publica sunt, quae populi Romani sunt” (Digesto 50, 16, 15).

⁸⁰ “*Ita questor sum factus, ut mihi honorem illum non solum datum, sed etiam creditum putarem*” (*In Verro actio* 5, 35). O questor era o magistrado encarregado das finanças.

agente público dotado de *potestas*, ou seja, do poder de impor sua vontade aos particulares, se necessário pela força, não era dono, mas mero portador temporário do poder: um *Machtträger*, como dizem os alemães.

A verdadeira república, por conseguinte, segundo a tradição romana, é o regime político em que o bem comum de todos deve sempre sobrepor-se aos interesses particulares.

Esse sentido original do vocábulo *república*, empregado como substantivo e adjetivo, foi conservado pelos escritores portugueses seiscentistas. Na sua *História do Brasil*, publicada em 1627, Frei Vicente do Salvador verbera o egoísmo dos colonizadores e demais habitantes do país, os quais “usam da terra, não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída”. E conclui: “Donde nasce também que nem um homem nesta terra é repúblico, nem zela ou trata do bem comum, senão cada um do bem particular”⁸¹. Igualmente o Padre Antônio Vieira, no famoso sermão de Santo Antônio pregando aos peixes, adverte os moradores do Maranhão, sob a alegoria de uma prédica aos animais aquáticos: “Importa que daqui por diante sejais mais repúblicos e zelosos do bem comum, e que este prevaleça contra o apetite particular de cada um”⁸².

Quanto à propriedade de bens, é preciso frisar que nas sociedades primitivas ela foi muito diferente daquela instaurada no mundo moderno. A propriedade privada antiga sempre esteve estreitamente ligada à religião e à família, e jamais serviu de fundamento para o exercício do poder sobre outrem.

Como salientou Fustel de Coulanges⁸³, a tradição do culto aos mortos, vigente na antiguidade greco-romana como em todas as civilizações antigas, tornava o solo doméstico sagrado, vale dizer intocável e inalienável. O túmulo dos ancestrais, venerados como deuses, não podia jamais ser destruído nem deslocado. Cada família tinha, portanto, seus próprios deuses, sendo inconcebível que algum estranho quisesse adquirir o local onde se fazia o culto doméstico alheio.

Aos poucos essa propriedade tumular, com o seu caráter sagrado, foi sendo estendida ao campo adjacente do lar doméstico, onde se fazia o cultivo dos alimentos familiares, destinados também ao culto dos mortos.

Com o enfraquecimento da religião tradicional, porém, a propriedade acabou perdendo seu primitivo caráter sagrado. Estabeleceu-se com isso, tanto na Grécia quanto em Roma, uma distinção fundamental entre a propriedade pública e a propriedade privada. Em relação a esta, o proprietário (*dominus*) tinha o direito de usar, fruir e dispor (*usus, fructus, abusus*) como bem entendesse. Os bens públicos, ao contrário, pelo fato de pertencerem ao povo, eram inalienáveis e inapropriáveis pelos particulares. Ou seja, de certa forma, o caráter sagrado da propriedade doméstica antiga tornou-se atributo da *res publica*.

Foi somente com o advento da civilização capitalista que se passou a considerar, diferentemente das civilizações passadas, que a vida privada é anterior e superior à vida pública, e que na esfera privada os indivíduos têm direitos que devem ser reconhecidos e protegidos.

Ainda aí, Thomas Hobbes foi pioneiro.

Para ele, as noções de justiça e injustiça estão intimamente ligadas, não à existência de uma *polis* organizada, mas à vida mercantil. A ideia aristotélica de que, ao lado de uma justiça comutativa, de pura igualdade de prestações, houvesse uma justiça pública distributiva, em que os bens seriam atribuídos na sociedade de modo desigual, conforme as carências e abundâncias de cada um, é absurda. “Como se houvesse Injustiça em vender mais caro do que se compra; ou em dar a um homem mais do que ele merece. O valor de todas as coisas que contratamos é medido pelo Desejo dos Contratantes; portanto, o justo valor é o que eles concordam em pagar”⁸⁴.

Da mesma forma, nessa concepção social a verdadeira liberdade não se situa na esfera política, mas sim na privada. A função dos governantes é exclusivamente de manter a **ordem** na sociedade; o que a burguesia capitalista desde sempre entendeu como o regime mais propício ao desenvolvimento da liberdade de iniciativa empresarial, com a aplicação mais lucrativa possível dos capitais disponíveis.

Ao defender a superioridade do regime monárquico sobre todos os outros, Hobbes empregou um argumento que seria, nos séculos seguintes,

⁸¹ *História do Brasil, 1500-1627*, 5. ed., São Paulo: Melhoramentos, 1965, p. 59.

⁸² *Obras completas do Padre Antônio Vieira – Sermões*, VII, Porto: Lello & Irmão, Editores, 1951, v. VII, p. 268-269.

⁸³ Op. cit., Livro II, Capítulo VI.

⁸⁴ *Leviatã*, Primeira Parte, Capítulo XV.

o fundamento de toda a moral burguesa: o cuidado em proteger o interesse privado promove o interesse público, não o contrário⁸⁵. Diante da alternativa ética fundamental – viver para si, ou viver para a comunidade –, o espírito burguês nunca hesitou: que cada qual atue racionalmente no seu próprio interesse, pois assim o interesse coletivo será naturalmente protegido.

Eis por que, na visão de mundo capitalista, é preciso separar definitivamente o Estado da sociedade civil, com a subordinação daquele a esta. A vida social deve ser organizada à semelhança das sociedades mercantis; vale dizer, assim como nestas quem manda é o titular da maior parcela do capital social, da mesma forma na sociedade política quem deve mandar são os ricos e poderosos.

Adam Smith, como se sabe, desenvolveu plenamente tais ideias sob o aspecto econômico.

Para o pensador escocês – que, ao contrário dos neoliberais da atualidade, detestava eufemismos – a submissão social dos fracos e pobres aos ricos e poderosos corresponde à própria natureza da vida social⁸⁶. Em todos os tempos e lugares, acentuou ele, a desigualdade existiu, como efeito da ação de quatro fatores: as condições físicas de força, beleza, agilidade, ou morais de sabedoria, virtude, prudência, justiça e temperança; a idade; a superioridade de fortuna; a superioridade de nascimento. Ora, essas quatro causas da desigualdade social reduzem-se, de fato, a duas apenas: a riqueza e a nobreza (superioridade de nascimento). E bem examinadas as coisas, observa Adam Smith, a própria nobreza se origina da riqueza material.

Tudo se reduz, portanto, à propriedade de bens. Até mesmo a autoridade política, segundo ele, foi instituída não para garantir a segurança da vida em comum, mas unicamente para assegurar o livre gozo da propriedade privada. O que significa – conclui sem rodeios – que “o poder político, na medida em que foi instituído para garantia da propriedade,

⁸⁵ “The Passions of men, are commonly more potent than their Reason. From whence it follows, that where the publique and private interest are most closely united, there is the publique most advanced. Now in Monarchy, the private interest is the same with the publique The riches, power, and honour of a Monarch arise onely from the riches, strength and reputation of his Subjects” (op. cit., Segunda Parte, Capítulo XIX).

⁸⁶ *Da riqueza das nações*, Livro V, Capítulo I.

existe, na verdade, para defender o rico contra o pobre, vale dizer, aqueles que possuem algo contra os que nada têm⁸⁷.

Nessa concepção, o corpo de agentes políticos e funcionários estatais deve, logicamente, ser reduzido ao mínimo indispensável.

Analisando as funções do Estado sob o aspecto econômico, Adam Smith não hesitou em dizer que “o trabalho de algumas das mais respeitáveis ordens na sociedade é, tal como o dos servidores domésticos, incapaz de produzir qualquer valor, e não se deixa fixar ou realizar em nada de permanente ou numa mercadoria vendável (*vendible commodity*), cujo valor perdura depois que cessa a atividade, e para a produção da qual uma mesma quantidade de trabalho pode depois ser demandada. O soberano, por exemplo, com todos os ministros que o servem, tanto na guerra quanto na paz; o conjunto dos militares, tanto do exército quanto da marinha de guerra, são trabalhadores improdutivos. São servos do povo, mantidos por uma parte do produto do trabalho das outras pessoas. Esse serviço, posto que honroso, útil ou mesmo necessário, nada produz para o qual uma idêntica quantidade de serviço possa ao depois ser obtida⁸⁸.

O grande movimento neoliberal do último quartel do século XX procurou ressuscitar tais ideias e aplicá-las em todos os países do mundo. Como frisaram seus ideólogos, se o Estado não pode ser suprimido (ele é um mal necessário), o essencial é privatizar o conjunto dos serviços públicos e submeter o funcionamento dos órgãos estatais ao severo controle do grande empresariado. Aliás, no quadro de uma análise econômica privatista, a principal atividade estatal é a arrecadação de recursos e o seu dispêndio, com o objetivo de manter a ordem e a segurança, para o desenvolvimento das atividades empresariais. A mentalidade predominante, incentivada pela propaganda capitalista, considera que só as atividades lucrativas privadas podem ser desenvolvidas com eficiência.

Aí está uma das mais nefastas consequências dessa distorção ideológica: ela acarreta a privatização dos serviços públicos, correspondentes ao dever fundamental do Estado de proteger os direitos humanos, como os servi-

⁸⁷ “Civil government, so far as it is instituted for the security of property, is in reality instituted for the defence of the rich against the poor, or of those who have some property against those who have none at all.”

⁸⁸ Op. cit., Livro II, Capítulo 3ª.

ços de educação, saúde e previdência. Com isso, o dever estatal de servir o povo passou a subordinar-se à obtenção do maior lucro empresarial possível.

Como se vê, tal concepção privatista da sociedade moderna representou o repúdio da tradição multimilenar, que esteve presente em todas as civilizações do passado. Para a mentalidade capitalista, como sabido, a comunidade social é uma ficção: o que existe realmente, como afirmou em tirada famosa a primeira-ministra do Reino Unido Margaret Thatcher, são “apenas homens e mulheres individuais” (“There is no such thing as society, only individual men and women”).

É outra característica do espírito capitalista, que se passa a considerar.

O individualismo

Como já foi aqui mais de uma vez ressaltado, um dos traços fundamentais das civilizações antigas era a absorção do indivíduo na coletividade a que pertencia. O verbo *pertencer*, no caso, deve ser compreendido não apenas no sentido de que os indivíduos eram parte integrante de um grupo social determinado, o qual representava um dos elos de uma cadeia sucessiva – a família, o clã, a tribo, o estamento, a organização religiosa –, mas também no sentido de que a hierarquia dos grupos sociais exercia total poder sobre os indivíduos, podendo chegar, em casos extremos, a decidir sobre a vida e a morte⁸⁹.

Essa situação, que perdurou durante milênios, só principiou a mudar no início do mundo moderno, com o surgimento dos primeiros sobressaltos religiosos que deram início à Reforma Protestante.

A rebelião irrompida na Europa no seio da Igreja Católica no dealbar do século XVI foi, na verdade, a primeira revolução social do mundo moderno, no sentido que a palavra *revolução* adquiriu na França em 1789; ou seja, a súbita instauração de uma ordem social nova, inteiramente diversa daquela que até então existia.

O principal elemento componente da nova sociedade religiosa, anunciada pelos Reformadores, foi a eliminação das autoridades eclesiásticas,

como reguladoras oficiais do relacionamento dos fiéis com Deus. Doravante, objeto da fé e do culto já não era o que decretavam – com exclusividade e em ordem hierárquica – o papa, os bispos e os sacerdotes, mas o que cada fiel descobria, inspirado por Deus, a partir da leitura das Sagradas Escrituras. Dirigindo-se em 1520 à “nobreza cristã da nação alemã”, Martinho Lutero (1483-1546) proclamou que todo cristão, como sacerdote de Cristo, “tem plenos poderes para sentir e julgar o que é justo ou injusto na fé”⁹⁰. No mesmo diapasão, João Calvino (1509-1564) ensinou que pela razão cada homem pode entrar diretamente em contato com o seu Criador, sem carecer da intermediação da Igreja e dos sacramentos.

Foi nesse período histórico que teve lugar o processo de mudança, na mentalidade coletiva, do predomínio da tradição sobre a razão individual; ou seja, para empregarmos a terminologia de um estudo sociológico empreendido nos anos 50 do século XX por David Riesman, Nathan Glazer e Reuel Denney, a passagem da mentalidade *tradition-directed* para a *inner-directed*⁹¹.

Essa mudança de mentalidade, estimulada pelos grandes próceres da Reforma Protestante, provocou em pouco mais de um século aquilo que um eminente historiador francês denominou *a crise da consciência europeia*⁹², vale dizer, o estado de agudo desajuste do novo com o antigo, prenunciador da substituição deste por aquele. Abriu-se, com isso, o Século das Luzes, em que os *philosophes* voltaram as costas à tradição, e passaram a tudo submeter ao crivo da razão, não só em matéria religiosa, mas também no campo das ciências e da organização político-social.

No entanto, por uma dessas ironias em que abunda a História, a era da autonomia da consciência individual teve pouca duração. Já em meados do século XVIII, com a decisiva invenção da máquina a vapor, tinha início a Revolução Industrial, que foi a primeira etapa do processo de criação da sociedade de massas no mundo inteiro, com o predomínio da mentalidade coletiva *other-directed*, ou seja, submetida à dominação ideológica alheia. Doravante, as grandes massas humanas passaram a ser

⁸⁹ No direito romano, o *paterfamilias* possuía sobre os membros da família – filhos, mulheres e escravos – o *jus vitae ac necis*. Esse direito tradicional, reconhecido expressamente pela Lei das XII Tábuas do século V a.C., foi restringido em relação à mulheres casadas e seus descendentes na época do Império, mas só veio a ser abolido por Valentiniano I no século IV da era cristã.

⁹⁰ *An den christlichen Adel deutscher Nation*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., ed., 1962, p. 22-23.

⁹¹ O estudo foi publicado em livro sob o título *The Lonely Crowd* pela Yale University Press em 1961.

⁹² Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris: Fayard, 1961.

manipuladas pelos detentores do poder, em todos os campos, através dos meios de comunicação de massa, sucessivamente criados: a grande imprensa, o cinema, o rádio, a televisão.

Seja como for, é indispensável notar que o reconhecimento da autonomia individual em matéria religiosa, afirmada pelos grandes Reformadores do século XVI, foi, sem sombra de dúvida, a matriz dos direitos humanos de caráter individual, que vieram a ser consagrados com o *Bill of Rights* inglês de 1689, e as Revoluções Norte-Americana e Francesa do final do século seguinte. A vinculação desses primeiros direitos humanos com a rebelião protestante foi dada claramente pelo *Bill of Rights* norte-americano, incorporado sob a forma de emendas à Constituição de 1791. Com efeito, ele inicia-se pela declaração de que “o Congresso não fará lei alguma sobre o estabelecimento de religião, ou proibidora do seu livre exercício”⁹³. E essa liberdade de consciência permanece sendo a pedra fundamental do sistema de direitos humanos nos Estados Unidos.

Ora, a classe burguesa adotou entusiasticamente a ideia do reconhecimento de direitos próprios e inalienáveis de cada ser humano, pois percebeu que, com isso, ela podia reivindicar uma posição social autônoma em relação à nobreza e ao clero, os dois estamentos privilegiados do Antigo Regime.

Na verdade, o que interessava aos burgueses, antes de tudo, era o reconhecimento da liberdade de exercer o comércio, em qualquer lugar em que se encontrassem, como um direito individual, oponível a todas as autoridades.

Daí ter sido a nova classe empresarial o grande prócer na luta pela adoção, no ordenamento jurídico dos Estados, dos direitos humanos de caráter individual. Escusa lembrar a obviedade de que a burguesia atuava, assim, com a intenção de servir, não ao bem comum do povo, mas exclusivamente aos seus próprios interesses.

Eis por que Karl Marx não poupou uma aguda crítica aos direitos humanos assim criados.

Contestando o panfleto publicado por Bruno Bauer em 1842, intitulado *A questão judaica*, Marx afirmou, referindo-se à Declaração france-

sa de 1789, que “o que se chama ‘direitos do homem’, *les droits de l’homme*, distintos dos *droits des citoyens*, não são outros senão os direitos do membro da sociedade civil, ou seja, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade”⁹⁴.

Citando os textos das Declarações francesas de 1791 e 1793, segundo os quais a liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudica os direitos de outrem, observa: “Os limites dentro dos quais cada qual pode mover-se sem prejudicar os outros são fixados pela lei, como os limites entre dois campos são fixados por cercas”. Trata-se, portanto, da “liberdade do homem como mônada isolada e voltada sobre si mesma”. Assim, “o direito humano da liberdade não é fundado sobre a união do homem com o homem, mas, ao contrário, sobre a separação do homem em relação ao homem. É o *direito*⁹⁵ dessa separação, o direito do indivíduo limitado, fechado sobre si mesmo”.

O mesmo sucedia com o direito à segurança, segundo Marx. “A segurança é o mais elevado conceito da sociedade civil, o conceito de *polícia*, segundo o qual a sociedade inteira só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos, de suas propriedades”.

Em conclusão, afirma Marx, “cada um dos pretensos direitos do homem não se estende além do homem egoísta, do homem como membro da sociedade civil; a saber, um indivíduo que existe para si próprio, para o seu interesse privado e seu capricho privado, ou seja, um indivíduo separado da comunidade”.

Não é difícil perceber, nessa tomada de posição, a direta influência do pensamento de Hegel, que dominava inteiramente o ambiente intelectual da Universidade de Berlim, na qual Marx se matriculou em 1836, quando tinha 18 anos.

No ensaio sobre o direito natural, escrito quando era *Privatdozent* na Universidade de Iena⁹⁶, assim como em outro artigo sobre o sistema

⁹⁴ *Zur Judenfrage*. Cito da edição Karl Marx/Friedrich Engels, *Studienausgabe*, t. I – *Philosophie*, Fischer Verlag, 1990, p. 34 e s.

⁹⁵ Sublinhado no texto original.

⁹⁶ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in Georg

⁹³ “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.”

ético⁹⁷, o qual permaneceu inédito até o início do século XX, Hegel desenvolveu uma visão orgânica das sociedades antigas e modernas, afirmando que toda sociedade é dividida em estamentos (*Stände*), que se relacionam entre si de modo hierárquico. Para ele, o estamento superior, o único verdadeiramente livre, é o formado pela aristocracia militar, pois somente ela pensa o todo e se eleva acima do particularismo das necessidades naturais. Abaixo dele, situa-se a burguesia comerciante, encarregada da produção das riquezas materiais, e que, por isso mesmo, encerra-se na sua vida privada, agindo unicamente em vista de sua segurança própria, materializada na posse de bens. Ou seja, exatamente a preocupação maior da burguesia, como assinalado por Marx.

Na *Filosofia do Direito*, porém, essa visão medieval da sociedade acaba sendo substituída por outro esquema orgânico, em que a classe burguesa é de certo modo absorvida por aquilo que Hegel denominou, pela primeira vez na História, de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) – e não é sem importância lembrar que essa mesma expressão significa literalmente, na língua alemã, sociedade burguesa.

Hegel define a sociedade civil, nessa nova concepção, como o sistema das necessidades (*System der Bedürfnisse*), esclarecendo que, por isso mesmo, ela “conserva o que resta do estado da natureza”, e é, portanto, necessariamente inigualitária e individualista⁹⁸. A sociedade civil representa o âmbito do indivíduo concreto, com suas necessidades materiais e seu egoísmo, constituindo, portanto, um “sistema atomístico”⁹⁹, no qual o indivíduo é uma mônada autônoma. Para que o indivíduo naturalmente egoísta possa satisfazer suas necessidades e alcançar seus fins particulares, é indispensável tratar todos os outros indivíduos como meios ou instrumentos; ou seja, infringir o princípio que Kant considerou a lei máxima da moralidade¹⁰⁰.

Wilhelm Friedrich Hegel – *Sämtliche Werke*, ed. por Georg Lasson, v. VII – *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig: Verlag Von Felix Meiner, 1913, p. 327 e s.

⁹⁷ *System der Sittlichkeit*, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, cit., p. 419 e s.

⁹⁸ Cf. o § 200 da sua *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

⁹⁹ Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, III, § 523.

¹⁰⁰ No livro *Fundamentos para uma metafísica dos costumes*, Kant expressou o seguinte imperativo categórico: “Age de forma a tratar a humanidade, não só em tua própria pessoa, mas na pessoa de qualquer outro, ao mesmo tempo como uma finalidade e jamais simplesmente como um meio”.

Nessa perspectiva, prossegue Hegel, é preciso evitar, sobretudo, reduzir o Estado à condição de mero gerente da sociedade civil, a qual, por sua vez, é submetida à dominação burguesa. “Quando se confunde o Estado com a sociedade civil”, adverte ele, “e quando se lhe dá por objetivo zelar pela segurança e proteger a propriedade privada e a liberdade pessoal, então o interesse dos indivíduos, enquanto tais, é a finalidade última em função da qual eles se reúnem [num Estado], ficando destarte cada qual livre de decidir se se torna ou não membro do Estado”¹⁰¹.

Como se percebe, Marx reproduziu substancialmente, em suas críticas à classe burguesa, as ideias e, até mesmo, as próprias palavras empregadas por Hegel, mostrando como a sociedade dominada pela mentalidade capitalista funda-se no interesse individual e repudia os laços comunitários. Como a evolução histórica veio demonstrar, os únicos direitos individuais respeitáveis para a classe burguesa são os seus próprios. Desde que o Estado proteja tais direitos, ele pode suprimir as liberdades fundamentais de todos os outros cidadãos, contando para isso com a indiferença, senão a ativa colaboração, dos próceres empresariais, como ocorreu reiteradamente com o capitalismo dos regimes autoritários latino-americanos, africanos, asiáticos ou do Oriente Médio.

Dito isso, não se pode, porém, deixar de assinalar que o individualismo capitalista, longe de ser meramente teórico e passivo, é, pela sua própria natureza, prático e dinâmico. O que conta, antes de tudo, é a proteção jurídica da livre-iniciativa empresarial. Aliás, não se pode esquecer que *iniciativa* e *empresa* são palavras com igual núcleo semântico, pois *empresa*, em todas as línguas neolatinas, significa primordialmente o empreendimento para a realização de um objetivo.

Ora, a reivindicação da liberdade para a iniciativa empresarial implica, no ideário capitalista, a separação entre Estado e sociedade civil (entendida, no sentido hegeliano-marxista, como a esfera de vida privada), com a proibição de aquele interferir na vida desta; o que significa, a todas as luzes, a submissão do bem comum de todos aos interesses próprios da minoria formada pelos donos do capital.

E com isso, chega-se a outra característica essencial do espírito capitalista.

¹⁰¹ Op. cit., § 258, adendo.

A concorrência, em lugar da cooperação

Já assinala várias vezes o fato de que, nas civilizações que precederam o capitalismo, o indivíduo achava-se sempre imerso na coletividade e jamais dispunha de autonomia. Em razão disso, os costumes e as mentalidades dos povos antigos sempre impuseram, a todos os indivíduos, o dever de defender a sociedade.

A civilização capitalista foi a primeira na História a repudiar esse espírito coletivista e a exaltar as virtudes da competição interindividual.

As primeiras bases teóricas desse individualismo competitivo foram apresentadas por Adam Smith, em sua obra máxima, *A riqueza das nações*. No Capítulo X do Livro I, ao tratar dos salários e do lucro nos diferentes empregos do trabalho e do capital (*Of Wages and Profit in the different Employments of Labour and Stock*), ele enfatizou o princípio de que a remuneração não deve ser igual em todos os casos, mas há de variar conforme a qualidade do trabalho realizado, ou a importância do capital empregado. Se todos recebessem, em qualquer circunstância, os mesmos salários ou o mesmo retorno de capital, os melhores trabalhadores e os capitais de emprego mais adequados não seriam justamente remunerados.

De onde a necessidade, conclui Adam Smith, de que se estabeleça a competição ou concorrência entre os diferentes trabalhadores e as diversas formas de emprego do capital, visando à obtenção dos melhores resultados econômicos.

A partir desse princípio de base, Adam Smith vai muito além, e propõe se estabeleça análoga competição em outras atividades humanas, estranhas à vida econômica. Por exemplo, os encargos eclesiásticos. “Sem dúvida”, apressa-se ele em dizer, “seria indecente comparar um pároco ou um capelão com um trabalhador diarista em qualquer negócio. Todavia, a paga de um pároco ou de um capelão pode, mui propriamente, ser considerada como sendo da mesma natureza que a remuneração de um trabalhador diarista. Todos os três são remunerados pelo seu trabalho, de acordo com o contrato que puderam fazer com seus superiores” (*They are, all three, paid for the work according to the contract they may happen to make with their respective superiors*).

No mundo moderno, o princípio de concorrência, tal como preconizava Adam Smith, foi estabelecido em todas as atividades profissionais, sejam elas de cunho empresarial ou não. No campo religioso, por exemplo, várias igrejas cristãs norte-americanas puseram em prática uma acirrada

disputa para a captação de fiéis através da televisão e do rádio, nos exatos moldes da concorrência empresarial; pois quanto mais fiéis cada igreja conseguir conquistar, de mais recursos financeiros disporá para o prosseguimento de suas atividades. Recentemente, aliás, certas congregações religiosas já se organizaram como autênticas empresas multinacionais, passando a deter o controle de redes de rádio e televisão em vários países.

No campo especificamente empresarial, a busca frenética de lucro, nos últimos decênios, fez com que a direção das empresas estimulasse ao máximo a competitividade entre executivos e assalariados. Para citar um só exemplo, Jack Welch, que foi *chairman* da General Electric durante 20 anos (de 1981 a 2001), gabava-se de haver aumentado em 4.000% o valor de mercado da companhia, pela introdução do princípio da concorrência entre os assalariados. Todos os anos, eram despedidos 10% dos empregados, de modo que cada qual procurava preservar a qualquer custo o seu emprego, sem se preocupar minimamente com a sorte dos companheiros de trabalho. Foi o que se denominou *management by stress*.

Com a abertura da era da globalização capitalista, esse princípio da competitividade passou a ser aplicado no plano internacional. Doravante, todos os países são avaliados como se fossem verdadeiras empresas, nas quais o que conta, antes de tudo, não é a qualidade de vida da população, mas sim a produtividade econômica, como capacidade de atrair investimentos e obter financiamentos internacionais. A partir de 1979, o Fórum Econômico Mundial, organização internacional de empresários sediada na Suíça, passou a publicar anualmente um Relatório da Competitividade Global, com a classificação dos países de acordo com esse critério. O Fórum tem advogado a criação, em cada país, de um órgão encarregado de implementar a competitividade, órgão esse que deve ser constituído por representantes do Estado e do empresariado, sendo este, ao final, o grande beneficiário dessa política econômica.

Na verdade, a política de competitividade entre países surgiu no auge do movimento de neoliberalismo mundial, pregado por certos intelectuais a serviço do capitalismo. Não foi, assim, de estranhar que se preconizasse, como modelo a ser seguido, a “flexibilização” das garantias funcionais dos servidores públicos e da legislação trabalhista, a desregulamentação administrativa da atividade empresarial e a livre circulação de capitais no mundo inteiro.

Como se verificou em conjunturas de grave crise econômica, a exemplo da que se abateu sobre os países da Comunidade Europeia após

a Grande Recessão iniciada em 2008, a aplicação das regras da decantada competitividade equivale ao método empregado na administração das empresas privadas nos períodos de baixa rentabilidade do capital; ou seja, reduzem-se todas as despesas públicas, mesmo os investimentos (ditos “gastos”) em educação e saúde públicas, sem falar nos investimentos de infraestrutura e na preservação do meio ambiente.

Em suma, como sempre acontece no contexto capitalista, o capital passa sempre à frente da pessoa humana.

A substituição das tradições ancestrais por um modelo de vida voltado para o futuro

A civilização capitalista foi a primeira na História a considerar todas as tradições como peso morto e a não se vincular, permanentemente, a religião alguma.

Tal atitude não impediu, porém, o capitalismo de colaborar estreitamente – bem entendido no seu próprio interesse – com a religião dominante, em todas as regiões do mundo em que atuou. Assim, o fato de haver surgido no seio de uma civilização animada pelo espírito missionário cristão, facilitou enormemente o processo de expansão mundial do capitalismo. A fim de se aproveitar do processo colonizador moderno e contar com o apoio do poder político armado, o empresariado capitalista fez-se defensor impertérrito da ordem cristã em todas as regiões colonizadas.

Na verdade, não foi apenas no período do colonialismo moderno que o capitalismo soube servir-se habilmente do apoio das autoridades religiosas e políticas. Usando uma estratégia que se revelou fecunda e que ainda persiste até hoje – a saber, o jogo camaleônico das aparências –, os empresários capitalistas adaptaram-se, exteriormente, aos costumes e tradições de todos os povos do mundo com os quais foram entrando em contato.

Mas, sobretudo, a mensagem trazida pelos empresários capitalistas a todos os países onde passaram a atuar, em aberto contraste com uma tradição multimilenar, foi a superioridade de tudo o que é novo, em relação ao antigo. Essa mensagem foi alardeada aos quatro cantos do orbe terrestre pela propaganda comercial, e completada pela estratégia industrial de evitar a fabricação de produtos duráveis, a fim de estimular a substituição do antigo pelo novo, de modo a manter um constante aumento das vendas.

De qualquer forma, a adaptação meramente exterior, feita pelo capitalismo, aos costumes e tradições antigas representou o *abre-te Sésamo*, que permitiu destruir por dentro a mentalidade tradicional das demais civilizações. A porta inicial de entrada foi o tráfico mercantil. Como assinalou o *Manifesto comunista*, “o preço reduzido de suas mercadorias é a grossa artilharia com a qual ela (a burguesia) demole todas as muralhas da China e obtém a capitulação dos bárbaros mais teimosamente xenófobos”.

Tal não significou – frise-se – que a expansão capitalista ao mundo todo tenha podido realizar-se sem combate e armas de guerra. Muito pelo contrário, os empresários sempre souberam avançar de mãos dadas com as grandes potências políticas, no movimento de conquista militar do resto do mundo. Como já se disse mais de uma vez, o processo da colonização moderna, desenvolvido do século XV ao século XX, transcorreu em três fases interligadas: em primeiro lugar chega o padre, depois o militar, por fim o negociante¹⁰².

Virando assim as costas ao passado, o capitalismo fixou o rumo de sua evolução histórica na abertura constante de novos horizontes de vida. Com isso, contribuiu decisivamente para mudar em 180° a visão dos homens modernos, em relação à dos antigos. Doravante, o modelo encontra-se no futuro e não no passado.

Para essa transformação – a mais profunda e radical ocorrida em toda a História – o principal instrumento utilizado foi o domínio tecnológico.

O domínio tecnológico como instrumento de progresso

O mito da Idade de Ouro, correspondente ao início da vida sobre a Terra, foi aceito por várias civilizações da Antiguidade, tais como a greco-romana, a hindu ou a hebraica. Na Bíblia, o mito é representado como o Jardim do Éden ou Paraíso, local onde Iahweh “colocou o homem que modelara”, para viver santamente¹⁰³. A desobediência do primeiro casal humano ao mandamento divino de não comer do fruto da árvore do Bem e do Mal provocou sua expulsão do Paraíso e a condenação a uma vida futura de trabalho e sofrimento.

¹⁰² Cf. J. Lúcio de Azevedo, *Épocas de Portugal econômico – esboços de história*, 4. ed., Lisboa: Livraria Clássica Editora, p. 257. Ao que parece, o inventor dessa explicação ternária foi o político francês Clémenceau, no início do século XX.

¹⁰³ Gênesis 2, 8 e s.

Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* (*Erga kai Êmera*), imaginou que os deuses imortais haviam criado, sob o reino de Cronos, “uma raça dourada de homens mortais, que viviam sobre a Terra à semelhança de deuses, sem dor nem tristeza, livres de trabalho e desgosto”¹⁰⁴.

Analogamente, no grande poema épico hindu *Mahabharata*, composto provavelmente nos séculos IX e VIII a.C., os homens, na Idade Primeira e Perfeita, “não compravam nem vendiam; não eram pobres nem ricos; não havia necessidade de trabalhar, porque todas as necessidades humanas eram obtidas pelo poder da vontade, sendo que a principal virtude era o abandono de todos os desejos mundanos”.

Na história da mitologia grega, porém, o mito da Idade de Ouro começou a ser abandonado – ou, pelo menos, substancialmente modificado – já no século VI a.C., reconhecendo-se que a espécie humana era dotada de saber científico e tecnológico, capaz de transformar para melhor o mundo. Tal saber, segundo a explicação mitológica, havia sido trazido à Terra e ofertado aos homens por Prometeu, desobedecendo ao mandamento de Zeus, o que lhe acarretou a condenação a um suplício eterno. No *Prometeu acorrentado*, Êsquilo (final do século VI e início do século V a.C.) imagina o titã, já acorrentado para sempre em um rochedo inacessível, que continua a desafiar Zeus e a se vangloriar de seu feito em favor da espécie humana:

No início, eles enxergavam sem ver, ouviam sem compreender, e, semelhantes às formas oníricas, viviam sua longa existência na desordem e na confusão. Eles desconheciam as casas ensolaradas de tijolo, ignoravam os trabalhos de carpintaria; viviam debaixo da terra, como ágeis formigas, no fundo de grotas sem sol. Para eles, não havia sinais seguros nem do inverno nem da primavera florida nem do verão fértil; faziam tudo sem recorrer à razão, até o momento em que eu lhes ensinei a árdua ciência do nascente e do poente dos astros. Depois, foi a vez da ciência dos números, a primeira de todas, que inventei para eles, assim como a das letras combinadas, memória de todas as coisas, labor que engendra as artes. Fui também o primeiro a subjugar os animais, submetendo-os aos arreios ou a um cavaleiro, de modo a substituir os homens nos grandes trabalhos agrícolas, e atrelei às carruagens os cavalos dóceis com que se ornamenta o fasto opulento. Fui o único a inventar os veículos com asas de tecido, os quais permitem aos marinheiros correr os mares.

¹⁰⁴ Op. cit., p. 102 e s.

A partir daí, começou a vicejar a ideia de que o paraíso terrestre já não devia ser considerado como tendo existido no passado, mas que estaria projetado no futuro, não se localizando neste ou naquele sítio geográfico determinado, mas em todo e qualquer lugar. Ou seja, o contrário de uma utopia, segundo o neologismo criado por Thomas More em sua obra com o mesmo nome, de 1516.

O cristianismo veio revigorar extraordinariamente essa convicção, ao difundir entre os primeiros fiéis a esperança de que o Cristo voltaria à Terra para aqui reinar durante mil anos, com os justos ressuscitados. Os homens viveriam, enfim, felizes, e o demônio, a morte, o pecado e o inferno seriam eclipsados.

O milenarismo cristão manifestou-se em vários períodos históricos, em particular na Idade Média, com Joaquim de Fiore (também conhecido como Joaquim de Flora), Thomas Müntzer, Jean de Leyde e Campanella¹⁰⁵.

A descoberta da América voltou a dar alento ao mito. Estimulado pelo êxito de seu empreendimento, Cristóvão Colombo esperava estender o reinado de Cristo “dos últimos dias” à Terra inteira, e os motivos edênicos não estiveram ausentes do processo de descobrimento e colonização do Brasil, como demonstrou Sérgio Buarque de Holanda em sua obra *Visão do paraíso*. No século XVII, o Padre Antônio Vieira inspirou-se nas profecias de Bandarra para delinear, em vários escritos (*Clavis Prophetarum, História do futuro, As esperanças de Portugal*), a mesma visão milenarista¹⁰⁶.

Para o capitalismo, porém, a visão edênica do futuro cedeu lugar a um cálculo preciso e concreto das chances de uma transformação geral do mundo, por meio da utilização da técnica em todos os campos da atividade econômica.

Com o Renascimento (séculos XVI e XVII), esse espírito crítico em relação aos conhecimentos tradicionais acabou por produzir a assim chamada Revolução Científica, com Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Galileu e Isaac Newton.

¹⁰⁵ Cf., a esse respeito, o luminoso estudo de Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur – Une histoire du paradis*, Paris: Fayard, 1995.

¹⁰⁶ Cf. sobre o assunto a *História de Antônio Vieira*, de João Lúcio de Azevedo, São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008, t. II, p. 7 e s.

O vínculo estreito entre o saber científico e o tecnológico, com base no método empírico, foi proposto pela primeira vez por Francis Bacon (1561-1626). Em sua obra *Instauratio Magna*, escreveu ele:

Os homens procuraram fazer um mundo a partir de suas próprias concepções e extrair de suas mentes todo o material por eles empregado. Mas se, em lugar disso, tivessem consultado a experiência e a observação, teriam tido os fatos e não as opiniões como objeto de seu raciocínio, e poderiam ter finalmente alcançado o conhecimento das leis que governam o mundo material.

No *Novum Organum*, ele utilizou a expressão – retomada a seguir por Descartes com ligeira alteração¹⁰⁷ – de que “o homem é o ministro e o intérprete da natureza”. Para concluir com uma fórmula decisiva: “saber e poder humano são sinônimos”.

Aí estão, pois, os dois grandes princípios de ação que o capitalismo desde logo adotou: 1) a ciência deve servir à técnica; 2) o saber tecnológico é um instrumento de poder social.

Com o advento da Revolução Industrial no século XVIII, a humanidade entrou na era da aceleração histórica, sucedendo-se, em períodos cada vez mais curtos, transformações substanciais nos modos de vida de todos os povos.

A importância da tecnologia suscitou a eclosão do pensamento utilitarista, segundo o qual na vida ética o valor supremo é a utilidade das ações humanas para o indivíduo e a coletividade, com a convicção de que o progresso material não conhece limites. Adam Smith sustentou que a humanidade encontrava-se no início de um processo de “progresso natural da opulência”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ No *Discours de la Méthode*, sexta parte, congratulando-se pelo fato de haver aprendido “algumas noções gerais concernentes à física”, declara ele: “... elles m’ont fait voir qu’il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu’au lieu de cette philosophie spéculative, qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme *maîtres et possesseurs de la nature*”.

¹⁰⁸ *A riqueza das nações*, Livro III, Capítulo I.

Ao mesmo tempo, passou-se a separar, em campos distintos, de um lado a ética, e de outro lado a ciência (notadamente a economia) e o saber tecnológico, como se se tratasse de compartimentos distintos e incomunicáveis. Em pouco tempo, na mentalidade coletiva dos povos que iniciavam o processo de industrialização, fixou-se a convicção de que tudo o que pode ser tecnicamente produzido não deve ser impedido por razões de ordem moral ou de preservação do bem público; como, por exemplo, a proteção da saúde (a indústria do tabaco!) ou do meio ambiente.

Todos esses princípios sempre fizeram parte da mentalidade capitalista. Mas eles se chocaram, como não poderia deixar de ocorrer, com o espírito conservador das instituições tradicionais, sobretudo religiosas. De acordo com a sua tática, nunca desmentida, os próceres do capitalismo e a classe burguesa, de modo geral, ocultavam essa contradição, manifestando em qualquer oportunidade seu respeito pela ordem e sua obediência às autoridades constituídas, dentro e fora do Estado.

A Igreja Católica, em particular, passou a manifestar, a partir da eclosão das grandes revoluções políticas no final do século XVIII, uma cabal rejeição da ideia de que a humanidade estava submetida à lei natural do progresso. Na Bula vulgarmente conhecida como *Syllabus*, anexa à Encíclica *Quanta Cura* de 8 de dezembro de 1864, o Papa Pio IX apresentou uma lista dos “principais erros do nosso tempo, denunciados nas alocações consistoriais, encíclicas e outros documentos apostólicos”. O 80º e último erro, denunciado pelo Papa, foi o de que “o Pontífice Romano pode e deve se reconciliar e concordar com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”.

Vejam agora, mais detidamente, as características do racionalismo tecnológico, que empolgou desde o início a mente dos empresários capitalistas.

Uma racionalidade puramente técnica

Em todas as civilizações, o comerciante sempre se distinguiu pela racionalidade no exercício de sua atividade profissional.

No início da civilização capitalista, na Baixa Idade Média, era essa a característica própria dos burgueses que se dedicavam ao comércio. Um autor anônimo florentino já advertia naquela época: “Que engano fazer o comércio de modo empírico; o comércio deve ser feito racionalmente” (*il*

commercio se vuole fare per ragione); ou seja, pela procura dos meios mais aptos e seguros, em vista da produção de ganhos monetários¹⁰⁹.

A racionalidade mercantil opôs-se, desde logo, ao saber tradicional adotado nas universidades nascentes e consubstanciado na doutrina escolástica. Ao invés do conhecimento teórico, com a busca da essência das coisas, os burgueses empresários procuraram desenvolver um saber prático de ordem técnica, de acordo com o valor supremo da utilidade. Daí, por exemplo, o empenho na regulação racional do tempo, com o abandono do calendário eclesiástico. Este, com efeito, cheio de festas móveis, revelava-se de todo impróprio ao desenvolvimento da atividade profissional dos mercadores, a qual exigia datas invariáveis para o levantamento de balanços. Isso, sem contar com a necessidade de uma nova regulação dos horários, substituindo-se os quadrantes solares dos relógios tradicionais por mostradores divididos em doze ou vinte e quatro partes iguais¹¹⁰.

É incontestável que a racionalidade na regulação da vida cotidiana difundiu-se, a partir da prática capitalista, a todos os grupos sociais nos quatro cantos do mundo, consolidando-se em costumes e instituições duráveis, ainda que estranhos à esfera negocial¹¹¹.

Quanto a esta última, duas grandes invenções técnicas do capitalismo merecem ser destacadas: a criação de um sistema jurídico especial para a regulação da atividade empresarial e o estabelecimento de padrões racionais para o seu desenvolvimento.

Vejam os.

a) A criação de um direito novo, próprio dos comerciantes

A nova classe burguesa, como é bem de ver, não podia desenvolver suas atividades profissionais dentro dos padrões jurídicos próprios da sociedade estamental da Idade Média. A vida econômica medieval girava toda em torno da terra. O feudo agrário definia, de certo modo, o *status* jurídico, tanto do senhor feudal quanto do camponês. Aquele recebia do feudo o seu título de nobreza, enquanto este tinha sua vida vinculada

¹⁰⁹ Ibidem, p. 84.

¹¹⁰ Cf. Jacques Le Goff, *Marchands e Banquiers du Moyen Age*, cit., p. 105.

¹¹¹ Joseph Schumpeter muito insistiu sobre isso, em seu livro *Capitalismo, socialismo e democracia*, Segunda Parte, Capítulo XI.

permanentemente à gleba de terra; ou seja, segundo a expressão consagrada, era servo da gleba.

O surgimento da burguesia como classe urbana autônoma, livre dos vínculos de vassalagem e clientela, passou a exigir a construção de um novo direito para a regulação, não só de seu *status* pessoal e familiar, mas também de sua atividade econômica própria, que dizia respeito, fundamentalmente, ao trato de bens móveis. Ora estes, desde o direito romano, eram tradicionalmente considerados de pouca valia (*res mobilis, res vilis*), e somente adquiriram importância com o renascimento do comércio na Baixa Idade Média.

O sistema jurídico feudal, todo fundado na relação pessoal com a terra, apresentava-se como uma organização de direitos reais fracionados ou superpostos, a começar pela distinção entre o direito eminente do senhor feudal e o direito útil do vassalo sobre o fundo feudal. Para regular o comércio de bens móveis, os legistas burgueses lograram reintroduzir a relação de *dominium*, ou seja, a propriedade privada do direito romano, compreendendo *usus, fructus e abusus*; isto é, os direitos de usar, fruir e dispor com exclusividade da coisa própria.

Além disso, nos negócios mercantis, o novo direito dos mercadores (*ius mercatorum*) desenvolveu-se em torno de contratos consensuais, despidos de toda solenidade; contratos esses que, por isso mesmo, podiam ser concluídos rapidamente e em grande número. No direito feudal, bem ao contrário, os contratos eram sempre solenes, celebrados perante o notário e, muita vez, perante a autoridade eclesiástica. Daí a importância excepcional que assumiu desde logo no mundo burguês a palavra dos contratantes, como garantia absoluta de cumprimento do negócio.

A criatividade jurídica burguesa em matéria de contratos não se limitou ao aperfeiçoamento da compra e venda – o principal negócio mercantil – mas fez surgir novos tipos contratuais: outras espécies de sociedade, diversas daquela herdada do direito romano; o contrato de seguro; o contrato de câmbio e de transferência geográfica de recursos monetários; os contratos de crédito.

No campo societário, a primeira grande invenção mercantil foi a sociedade em comandita, que reunia duas espécies de sócios: um capitalista, dito sócio comanditado, cuja contribuição se limitava ao fornecimento de capital, e um empresário (sócio comanditário), encarregado de praticar pessoalmente os atos de comércio. Por ocasião do balanço, cada

sócio participava dos lucros. Mas se houvesse perdas, enquanto o sócio comanditário respondia pessoal e ilimitadamente perante os credores sociais, o prejuízo do comanditado limitava-se ao montante do capital por ele trazido à sociedade.

Com a sociedade em comandita, estimulou-se aos detentores de recursos monetários ociosos – ainda que não comerciantes, ou mesmo quando proibidos de exercer o comércio (caso dos nobres e dos eclesiásticos) – participar de negócios mercantis. Mais tarde, evoluiu-se para a representação das partes de capital do comanditado sob a forma de títulos negociáveis em mercados de valores mobiliários. Era o ponto de partida para a criação das sociedades por ações, que passaram a dominar o mundo dos negócios a partir do século XIX.

A sociedade em comandita, como se vê, estabelecia, em benefício do aplicador de capitais, um limite contra as perdas oriundas da prática mercantil.

Uma garantia dessa ordem foi, na verdade, a constante preocupação dos homens de negócio, desde a mais remota antiguidade.

No comércio marítimo, por exemplo, as expedições, sobretudo em demanda de portos estrangeiros, exigiam a reserva de grandes somas de dinheiro, não só para a armação das embarcações e a compra ou venda de mercadorias, mas também para a cobertura dos riscos consideráveis que envolviam tais viagens: riscos naturais de naufrágio, riscos do apresamento das embarcações nos portos estrangeiros, ou de pilhagem pelos piratas.

O dono da embarcação, por conseguinte, jamais teria, por si só, condições econômicas para bancar tais expedições. Daí a ideia de se obter o concurso de um capitalista, que emprestasse os recursos monetários indispensáveis, em condições mais vantajosas do que um simples mutuante. O problema todo nessa operação de empréstimo, obviamente, residia na garantia oferecida pelo mutuário. Com esse intuito, o mundo mercantil concebeu o chamado contrato de câmbio marítimo; denominado, na Idade Média, *bottomry* pelos ingleses e *prêt à la grosse aventure* pelos franceses. Por esse contrato, o capitalista, que emprestava os recursos monetários para a armação do navio e a aquisição das mercadorias a serem vendidas, tinha direito de participar dos lucros da expedição. Ele recebia uma percentagem fixa, em geral bem elevada (ordinariamente, de 30 a 50%), sobre o montante dos recursos monetários postos à disposição do armador. Em contrapartida, se houvesse insucesso, suas perdas eram limitadas ao valor do empréstimo concedido.

Tratava-se, obviamente, de uma forma disfarçada de usura, e como tal foi condenada por uma decretal do papa Gregório IX, em 1227. Em reação, os comerciantes, mais do que depressa, resolveram separar o negócio em dois contratos: um de empréstimo e outro de garantia.

O câmbio marítimo foi, sem dúvida, o grande precedente para a criação e o desenvolvimento do contrato de seguro. Aqui, o capitalista se limitava a garantir ao comerciante os riscos de determinada operação mercantil, mediante o recebimento antecipado de uma quantia determinada (prêmio), mas sem participar dos resultados do negócio.

A primeira apólice de seguro, ainda hoje preservada, data de 23 de outubro de 1347, e foi redigida em Gênova, à época uma das maiores praças de comércio marítimo. No século seguinte, em 1435, Tiago I, rei de Aragão, editou a Ordenação de Barcelona, que representa o primeiro estatuto legislativo dos seguros. Já antes, em 1424, fundava-se na Itália a primeira companhia de seguros.

Acontece que, antes da descoberta das bases do cálculo de probabilidades no século XVII pelo gênio de Blaise Pascal¹¹², toda operação de seguro tinha uma natureza especulativa. Com base nesse cálculo, acrescentou-se, a partir do século XVIII, um criterioso levantamento estatístico dos fatos relativos ao risco assumido pelo segurador. Em 1771, o inglês Richard Price publicou seu livro *Observations on Reversionary Payments*, onde preconizou a criação de “reservas matemáticas” para a racional garantia das operações. Mas foi tão só no século seguinte que a atuária tornou-se um ramo autônomo das ciências matemáticas.

Como se percebe, o sistema jurídico capitalista sempre procurou seguir de perto os avanços científicos e tecnológicos.

Outro campo em que se revelou a grande capacidade criativa dos empresários capitalistas foi o da facilitação de pagamentos e da transferência de numerário entre praças comerciais distintas.

A partir do século XII, com a reabertura do comércio mediterrâneo e o desenvolvimento das feiras periódicas em várias cidades europeias, foi necessário regular o contrato de câmbio de moedas e a transferência de fundos de uma praça comercial para outra. Surgiu, então, a letra de câm-

¹¹² Convém lembrar que o estudo inovador de Pascal foi feito em resposta ao pedido de um apaixonado jogador de cartas (*Calcul dans les jeux du hasard*).

bio, o primeiro de uma longa série de títulos de crédito, denominação genérica de documentos particulares, representativos de uma ou várias relações de crédito, e transferíveis por simples assinatura no verso (endosso). A garantia específica de validade dos títulos de crédito sempre foi o seu rigoroso formalismo documental. À mínima falta ou defeito de um dos requisitos formais, o documento deixa de valer como título de crédito.

No caso da letra de câmbio, determinada pessoa – o sacador – emite o título, dando ordem a outra – o sacado – para pagar determinada quantia a um terceiro – o tomador. O sacado pode assumir o débito antes do vencimento, assinando o título e transformando-se com isso em aceitante, o que facilita muito a negociação do documento, ou a sua utilização como lastro do crédito bancário. Outras pessoas também podem assinar o título na qualidade de garantidores de determinado devedor: os avalistas.

A letra de câmbio, também denominada simplesmente cambial, exerceu, desde logo, várias funções relevantes no desenvolvimento do comércio. Foi um instrumento de pagamento, substituindo a moeda. Foi também um instrumento de crédito. Foi, enfim, um instrumento de câmbio e transferência de fundos entre praças comerciais cada vez mais distantes uma da outra; de início no âmbito do continente europeu e do Oriente Médio, em seguida entre todos os continentes. A cambial foi, assim, a precursora dos atuais cartões de crédito.

A partir do modelo da letra de câmbio, o capitalismo desenvolveu vários outros títulos de crédito: por exemplo, o cheque, como espécie de cambial emitida contra um banco pelo titular de uma conta de depósito de numerário; a nota promissória, representativa de uma promessa de pagamento feita pelo emitente a pessoa determinada, ou ao portador; no Brasil, a duplicata de fatura, ou simplesmente duplicata, título de crédito suscetível de desconto bancário (isto é, operação de crédito garantida pelo título), por meio da qual uma empresa vendedora, ou prestadora de serviço, documenta sua relação de crédito contra o comprador ou beneficiário do serviço prestado.

b) A organização racional da atividade empresarial

A burguesia mercantil da Idade Média soube aproveitar-se, desde logo, do extraordinário avanço que representou, em matéria de cálculo, a introdução na Europa dos algarismos arábicos, por volta do século XIII; vale dizer, a criação do zero e a determinação do valor de cada algarismo

pelo lugar ocupado em uma série. Foi essa invenção, aliás, que propiciou os grandes avanços da civilização árabe nos diferentes campos da matemática.

A partir do século XIV, a atividade mercantil passou a ser racionalmente organizada e seus resultados calculados com precisão, graças à criação da ciência contábil, e à fundação de escolas especiais, onde se ensinava a arte do cálculo. Já no século XIV, havia em Florença seis escolas dessa espécie.

A invenção da contabilidade em partidas dobradas parece ter ocorrido na mesma época, pois hoje se sabe que a administração pública de Gênova dela se servia regularmente, já em 1340. Em 1494, esse tipo de contabilidade, até hoje utilizado e desenvolvido, adquiriu foros de ciência, com a publicação do célebre manual de Frei Luca Pacioli, *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalità*.

Mas esse foi apenas um dos aspectos da organização racional da empresa mercantil. De modo geral, sobretudo a partir da Revolução Industrial do século XVIII, o capitalismo desenvolveu, incessantemente, aquele método que Schumpeter qualificou de “destruição criativa”¹¹³, mas que seria melhor designado, inversamente, como criação destrutiva. Trata-se, como ele salientou, repetindo Marx, de um processo de revolução tecnológica permanente, ao longo do qual vão sendo criados novos objetos de consumo, novos métodos de produção ou transporte, novos mercados e novas formas de organização industrial, bem como novas instituições jurídicas, de extraordinária funcionalidade.

Para dar apenas um exemplo deste último aspecto da capacidade criativa do capitalismo, vale citar a organização do Banco Medici, em Florença, criado em 1397 e que serviu de modelo a instituições análogas nos séculos posteriores¹¹⁴.

Ele foi a mais importante instituição bancária de sua época. Diferentemente dos demais bancos florentinos, ele não teve uma organização centralizada, mas constituiu-se como autêntico grupo societário; foi mesmo, pode-se dizer, o primeiro grupo multinacional de que se tem notícia

¹¹³ *Capitalism, Socialism and Democracy*, cit., Capítulo VII.

¹¹⁴ Permito-me, a esse respeito, citar meu artigo “Na proto-história das empresas multinacionais: o Banco Medici de Florença”, publicado no livro *Direito empresarial*, São Paulo: Saraiva, 1990.

na História. O modelo pioneiro por ele criado – abandonado no mundo durante vários séculos, após a liquidação do Banco no século XV – consistiu em tornar as agências fora de Florença (Veneza, Roma, Milão, Bruges, Londres, Avinhão e Genebra, depois transferida a Lião) autênticas sociedades locais, com patrimônio próprio, mas todas submetidas ao poder de controle da família Médici.

A razão dessa novidade, ao que tudo indica, foi a falência espetacular dos Bardi em Florença, em 1345. Os Médici tiraram a lição do fato e procuraram isolar o risco da insolvabilidade de suas filiais fora de Florença, em relação à empresa familiar que detinha o controle societário, e que atuava, portanto, como autêntica *holding*.

Em cada uma das subsidiárias, a estrutura social era a mesma. Havia dois tipos de sócios: os gerentes locais (*governatori*) e os membros da família Médici (*maggiori*). Estes possuíam, sempre, mais da metade do capital da subsidiária e reservavam-se o poder de dissolvê-la, a todo tempo.

É preciso, no entanto, assinalar que esse racionalismo profissional sempre se restringiu à realização do interesse próprio de cada empresário ou investidor capitalista, sem levar minimamente em conta as exigências do bem comum. Como será visto nos capítulos consagrados ao capitalismo industrial e ao pós-industrial, o advento da sociedade de massas tornou indispensável a regulação de todas as atividades profissionais no quadro de uma economia solidária, de modo a evitar a repetição de graves crises de recessão ou mesmo depressão, as quais tendem hoje a espalhar-se ao mundo inteiro.

Vistos, assim, os traços fundamentais da mentalidade, da cultura e do sistema ético do capitalismo, importa agora examinar o outro elemento componente dessa civilização, qual seja, a hierarquia social que lhe é própria e os instrumentos de poder de que se serve.

É o objeto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

O PODER CAPITALISTA

Como assinalado na Introdução desta obra, cada civilização, além da mentalidade coletiva, ligada às práticas culturais e ao sistema ético, distingue-se das demais por uma forma particular de organização social, fundada no poder.

É o que será exposto neste capítulo, em relação à civilização capitalista.

I – Estrutura da Sociedade Capitalista

Como veremos amplamente no Capítulo 3, nas civilizações da estirpe indo-europeia, que precederam o advento da civilização capitalista, a sociedade era estruturada em três estamentos (*états, Stände*): dos aristocratas-guerreiros, dos sacerdotes e dos agricultores-pastores. Cada um desses estamentos, ou ordens sociais, possuía direitos e deveres próprios, incomunicáveis aos demais. Somente os dois primeiros detinham poder na sociedade, sendo o estamento dos lavradores e pastores subordinado a ambos. Cada pessoa nascia e permanecia, a vida toda, integrada no mesmo estamento, não podendo, nem ela nem seus descendentes, transferir-se para outro.

Tratava-se da organização de uma sociedade essencialmente rural, que sempre votara supremo desprezo pelo comerciante, pois o ganho material jamais podia ser admitido como finalidade da vida.

Essa estrutura social fundava-se numa tradição considerada sagrada e, por isso mesmo, sempre posta acima da vontade humana.

A Alta Idade Média Europeia, que se iniciou convencionalmente com a queda do Império Romano do Ocidente em 476 da era atual e as primeiras invasões dos povos ditos bárbaros, reforçou ao máximo as características marcantes das civilizações indo-europeias, notadamente a vida rural. As cidades romanas praticamente desapareceram, o que significou a abolição dos antigos mercados locais e dos comerciantes profissionais.

Para culminar essa concentração absoluta da vida humana no campo, em 711 os árabes desembarcaram na Península Ibérica e fecharam o Mediterrâneo à navegação europeia; vale dizer, ao comércio com os demais povos da região.

Tudo começa a mudar em fins do século XI, com a progressiva reconquista dos territórios ocupados pelos sarracenos e o reinício da navegação mediterrânea. Foi o período de passagem convencional da Alta para a Baixa Idade Média. Os primeiros grupos de comerciantes são admitidos a viver à margem da sociedade tradicional, ou seja, fora das muralhas dos castelos feudais, dos mosteiros e residências sacerdotais – *forisburgos* –, mas sempre em contato com estes. Foi o início de uma completa subversão do modelo estrutural indo-europeu, pois aos poucos os dois estamentos privilegiados – o clero e a nobreza – passaram a depender financeiramente, cada vez mais, dos mercadores.

Nos burgos de fora, a organização social era completamente diversa da estrutura tradicional. Já não havia mais estamentos fechados, mas uma sociedade aberta, na qual os burgueses ou cidadãos (de *civis*, habitante das cidades) possuíam direitos e deveres iguais. A única diferença de condição individual ou familiar era dada pelo nível de fortuna. Assim, enquanto nas sociedades de tradição indo-europeia a riqueza sempre esteve ligada ao poder social – este, como vimos, privilégio do clero e da nobreza, os dois primeiros *États* do *Ancien Régime* –, na sociedade burguesa ocorria exatamente o contrário: era sempre a riqueza que gerava o poder e o prestígio social.

Como se vê, ao contrário da natureza necessariamente complexa da sociedade de tradição indo-europeia, a nova sociedade passou a apresentar uma estrutura simples e, ao mesmo tempo, permeável: já não havia grupos sociais fixados em estamentos imutáveis; as pessoas podiam subir ou descer na hierarquia social, conforme as mudanças no montante de seus haveres patrimoniais. E, sobretudo, a conquista do poder social – verdadeira paixão da espécie humana – dependia essencialmente da riqueza de cada um.

II – Do Poder em Geral

Precisões conceituais¹

Toda relação de poder implica a submissão de alguém ao comando de outrem. O núcleo semântico do poder é, portanto, a capacidade de imposição de uma vontade a outra.

¹ Sobre o assunto permito-me reenviar o leitor às considerações que expendi longamente em *Ética – direito, moral e religião no mundo moderno*, 3. ed., São Paulo: Companhia das Letras, p. 593 e s.

Sob o aspecto estrutural, importa notar que há relações simples e complexas de poder.

Em certos grupos sociais primários, como a família, por exemplo, quem manda não obedece a ninguém, e quem se submete não manda em ninguém. Além disso, a submissão dos filhos menores aos pais não é voluntária.

No direito romano, distinguia-se a *potestas* do *dominium*. A primeira designava o poder consentido do homem sobre o homem, ao passo que o segundo significava o poder sobre coisas ou objetos. No entanto, dado que na família romana o chefe (*paterfamilias*) detinha um poder absoluto, não apenas sobre os escravos, mas também sobre todos os familiares (filhos, netos, noras e genros) que viviam sob sua proteção, esse poder foi designado *dominica potestas*. Analogamente, na cultura grega clássica, fazia-se a distinção entre *despotéia* e *kratos*: aquela indicava o poder absoluto do chefe de família e este o poder político, com a submissão consentida dos cidadãos. Eis por que os filósofos gregos clássicos distinguiam nitidamente a *demokratia* e a *aristokratia* – regimes em que o poder supremo pertencia, respectivamente, ao povo (*demos*) ou aos melhores cidadãos (*aristoi*) – da organização política dos povos considerados bárbaros, em que todo poder era concentrado na pessoa de um chefe, que atuava como déspota (*despotes*).

Nos grupos sociais mais complexos, sobretudo na sociedade política, as relações de poder ordenam-se de forma hierárquica, a partir de uma posição suprema (soberania). Aqui, a submissão voluntária é a regra e sua ausência a exceção.

Os pensadores clássicos chamaram também a atenção para o vínculo estreito que une o poder à força ou violência. Eles são simbolizados, na mitologia grega, por dois titãs irmãos: Kratos e Bia. No *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, ambos são encarregados pelo senhor supremo do Olimpo de executar a terrível punição imposta a Prometeu, que havia ensinado os homens a se servir da técnica, simbolizada pelo uso do fogo. Ora, a utilização da técnica era um atributo divino. O infrator foi então condenado a ser acorrentado para sempre a um rochedo escarpado, longe de tudo e de todos. Uma das lições do mito é, portanto, que todo poder, quando desrespeitado, acarreta contra o infrator o uso legítimo da força; inversamente, a força ou a violência, não fundada no poder, é sempre ilegítima. Ou seja, exatamente o contrário do que afirma Mefistófeles no

Segundo Fausto, de Goethe (quinto ato): “Quem detém a força possui o direito” (*Man hat Gewalt, so hat man Recht*).

O poder legítimo é fundado, objetivamente, em uma norma superior de conduta e, subjetivamente, no livre consentimento dos sujeitos.

Gramsci empregou, para designar a situação de poder consentido, o vocábulo *hegemonia*, que no grego clássico significava, no sentido próprio, *caminhar à frente*, e no sentido figurado, *chefiar*. De suas abundantes anotações², podemos concluir que, para ele, a hegemonia, no sentido político, é o poder fundado não na coerção, mas no consenso social. Eticamente, tal consenso implica a ampla aceitação, na sociedade, de certos princípios fundamentais, bem como a harmonia social entre práticas culturais diversas. Exemplifico, no primeiro caso, com a política de igualdade básica de condições de vida, ou o controle permanente do exercício do poder em todos os níveis. No segundo caso, com a coexistência, na mesma sociedade, de religiões diferentes, ou da convivência pacífica de fiéis de uma ou várias religiões e de ateus declarados. Mas, obviamente, nem sempre tais exigências éticas são respeitadas.

De qualquer modo, para que o consentimento dos sujeitos seja livre e esclarecido, ele não deve ser obtido por meio da sedução. Foi esse, segundo o mito bíblico da desobediência do primeiro casal humano ao comando de Iahweh³, o método de que se serviu o demônio, travestido em serpente, para conquistar a adesão de Eva. Um poder assim exercido é totalmente ilegítimo. Ora, como veremos mais abaixo, o poder capitalista é tradicionalmente exercido pela sedução.

Uma última distinção a ser feita é entre o poder, enquanto imposição de uma vontade a outra, e aquilo que os romanos denominaram *auctoritas*, ou seja, o prestígio moral, que dignifica certas pessoas ou instituições, suscitando naturalmente respeito e até mesmo veneração.

No meio social romano, a *auctoritas* sempre esteve ligada à preservação dos costumes dos antepassados (*mores maiorum*), e podia existir, ligada ou não à *potestas*. Os tribunos da plebe, por exemplo, eram despi-

² Uma síntese magnífica do pensamento de Gramsci encontra-se em Carlos Nelson Coutinho, *Gramsci – um estudo sobre seu pensamento político*, nova edição revista e ampliada, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. Carlos Nelson Coutinho editou também os *Cadernos do Cárcere*, em 6 volumes (Civilização Brasileira).

³ Gênesis, Capítulo 3.

dos de *potestas*, isto é, não tinham o direito de dar ordens. Só lhes competia o poder de vetar as ordens dadas pelos outros magistrados ou agentes públicos superiores (*prohibitio, intercessio*). Montesquieu inspirou-se, sem dúvida, na figura do *tribunus populi* para estabelecer a distinção entre o *poder de decidir* e o *poder de impedir*⁴.

Em compensação, tais tribunos gozavam da máxima *auctoritas*. A sua pessoa era considerada sacrossanta⁵, qualificativo que se aplicava, na linguagem religiosa dos antigos, a todos os objetos consagrados aos deuses, e que por essa razão não podiam ser tocados pelos humanos. Desrespeitar um tribuno da plebe constituía, portanto, um sacrilégio: o réu era desde logo declarado apartado do povo (*sacer esto*, como determinava a Lei das XII Tábuas), sendo abandonado às potências infernais.

Na civilização capitalista, em que a influência da religião e da tradição se enfraqueceram sobremaneira, as pessoas ou instituições dotadas de *auctoritas* são muito menos numerosas, embora continuem a existir, bastando citar, entre as personalidades, os exemplos luminosos de Gandhi, Martin Luther King Jr. e Mandela. Todos eles, aliás, jamais se deixaram minimamente seduzir pelo dinheiro, ou o poder fundado na riqueza.

Resta, agora, considerar as relações entre a esfera do poder, oficial ou não, com a mentalidade e os costumes vigentes na sociedade.

Nas civilizações antigas, todo o sistema de poder existia e era exercido sob a influência da mentalidade e dos costumes tradicionais. Daí por que a promulgação de leis, ou a imposição de decretos, contrários aos valores tradicionais, era imediatamente sentida como despótica pelos sujeitos. Montesquieu recorda, a esse respeito, como foi mal recebida a invasão feita pelo czar Pedro 1º na vida privada dos moscovitas, impondo-lhes arbitrariamente cortar a barba e usar vestes longas⁶.

A supremacia dos costumes inveterados sobre as leis que os contrariavam sempre foi unanimemente assinalada pelos pensadores clássicos.

⁴ *Do espírito das leis*, Livro XI, Capítulo 6º.

⁵ Tito Lívio (III, LV) refere que em 448 a.C., após os choques consideráveis havidos entre o patriciado e a plebe, restabeleceu-se a inviolabilidade pessoal dos tribunos, inviolabilidade essa, diz ele, “cuja memória havia quase desaparecido, e foram restabelecidas, em favor deles, certas cerimônias rituais interrompidas há muito tempo, de modo a tornar essa inviolabilidade não apenas religiosa, mas também legal”.

⁶ *Do espírito das leis*, Livro XIX, Capítulo XIV.

Leges sine moribus vanae (as leis não fundadas em costumes são vazias), afirmou Horácio. No diálogo famoso entre Antígona e Creonte, na peça de Sófocles (versos 450-460), a donzela opõe ao decreto, que proibia fosse enterrado o cadáver de seu irmão Polinice, as leis divinas, consubstanciadas em costumes inveterados; leis essas que “não datam nem de hoje nem de ontem, não se sabendo o dia em que foram promulgadas”. Os costumes não se mudam por leis, ressaltou por sua vez Platão⁷. A verdadeira constituição do Estado são os costumes, advertiu Rousseau⁸.

Na era moderna, diversamente, os costumes tradicionais cedem lugar ao direito emanado das instâncias oficiais de poder no Estado; embora ainda restem casos de leis impotentes para abolir costumes de fundo religioso. Assim, por exemplo, na Índia, com a prática do *sati*, ou seja, a obrigação para toda viúva de se imolar sobre o túmulo do seu marido. Muito embora proibida ininterruptamente por lei desde 1829, com a cominação de pena severa a todo aquele que faz do local da imolação um lugar de culto, essa velhíssima tradição ainda não desapareceu de todo, sobretudo nas regiões mais pobres do país.

Na verdade, em lugar das antigas tradições, em especial as de natureza religiosa, o mundo contemporâneo assistiu ao surgimento do novo poder de propaganda ideológica, exercido pelo Estado autoritário ou pela oligarquia capitalista, através dos meios de comunicação de massa. É esse poder que modela agora a mentalidade coletiva, impondo o surgimento de novos valores e condutas.

As grandes modalidades de poder na evolução histórica

Como lembrado, em todas as civilizações ligadas à estirpe indo-europeia, a sociedade organizava-se em três ordens ou estamentos: dos sacerdotes, dos aristocratas-guerreiros e dos agricultores-pastores. As duas primeiras ordens eram dotadas de privilégios ou prerrogativas, que representavam formas de poder: os sacerdotes estavam investidos do privilégio de invocar as boas graças da divindade; e os guerreiros possuíam o poder exclusivo das armas, para a defesa da sociedade contra o inimigo externo.

⁷ *A República IV*, 425.

⁸ *Do contrato social*, Livro 2º, Capítulo 12.

Com o advento do capitalismo, na Baixa Idade Média europeia, começaram a ser engendradas duas outras formas de poder na sociedade, estreitamente ligadas entre si: o da riqueza econômica e o do saber tecnológico; vale dizer, o poder de aplicar os conhecimentos científicos para a obtenção de resultados práticos. Como salientado pelos historiadores contemporâneos, na civilização capitalista a técnica somente produz transformações sociais quando dinamizada pelo investimento econômico. “Durante os primeiros decênios da Revolução Industrial”, salientou Paul Bairoch, “a técnica foi muito mais um fator determinado pelo econômico, do que um fator determinante do econômico”⁹. E esse fator econômico, a partir do século XVI, foi progressivamente apropriado pelos empresários capitalistas.

Nas civilizações antigas, a riqueza era uma consequência, não uma fonte de poder. De acordo com a milenar tradição indo-europeia, a acumulação de bens pessoais era feita unicamente pelos estamentos privilegiados da nobreza e do clero, destinando-se não à produção de outros bens, mas ao consumo ou à ostentação.

O surgimento do capitalismo alterou profundamente esse estado de coisas. A acumulação de bens materiais, agregada à utilização sistemática do saber tecnológico, tornou-se o principal instrumento de produção e a forma preponderante de exercício do poder na sociedade.

A partir de então, o poder armado passou a aliar-se permanentemente ao poder capitalista, não só no interior das nações, mas também no movimento de expansão mundial do capitalismo. Ficou célebre a denúncia feita pelo General Eisenhower em seu discurso de despedida da Casa Branca, em 17 de janeiro de 1961, do “complexo militar-industrial” como elemento dominador do poder político.

No mundo moderno, a corporação armada necessita de crescentes recursos financeiros para acompanhar as exigências cada vez maiores de aperfeiçoamento tecnológico, o qual foi em sua maior parte monopolizado pelo capitalismo.

A aliança entre o poder capitalista e o poder militar explica, por exemplo, a multiplicidade de golpes de Estado na América Latina, nas décadas de 60 e 70 do século XX. No ambiente de “Guerra Fria” entre as

⁹ Apud Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. 3 – *Le temps du monde*, Paris: Armand Colin, p. 490.

potências capitalistas e a União Soviética, e após o êxito da revolução cubana, tratava-se de evitar a qualquer custo o surgimento de novos regimes comunistas naquela região.

Por sua vez, o poder de ditar normas éticas e influenciar mentalidades e costumes, tradicionalmente encarnado em corporações religiosas, acabou por subordinar-se também ao sistema capitalista; e isso não só por razões financeiras (as corporações religiosas, em geral, não se sustentam pelo trabalho de seus membros), mas também por motivos de ordem técnica. É que, com o advento da sociedade de massas, a organização dos novos meios de comunicação social – a grande imprensa, o cinema, o rádio, a televisão, e agora a internet – passou a ser controlada de forma crescente, no mundo inteiro, por empresas capitalistas. O acesso das organizações religiosas aos meios de comunicação de massa, públicos ou privados, é extremamente dificultado quando elas não colaboram com o poder capitalista; a não ser – o que se tem visto com frequência crescente na atualidade – que tais organizações se transformem em autênticas empresas mercantis.

Vejamos agora os diferentes aspectos do poder capitalista.

III – O Poder Econômico Capitalista

A dominação dos ricos sobre os pobres sempre existiu na História. O capitalismo soube, porém, organizá-la de modo a lhe conferir extraordinária eficácia transformadora do meio social. Nesse sentido, como bem salientou Marx, ele exerceu um papel eminentemente revolucionário.

Como foi assinalado na Introdução desta obra, a vida econômica se estrutura em três níveis: o da autossuficiência em áreas limitadas e comunitárias; o do mercado, vale dizer, a área de livre apresentação de ofertas e demandas; e, finalmente, o nível superior da dominação sobre o mercado.

É nesse terceiro nível que atua o poder capitalista, no plano nacional e internacional.

Sem dúvida, o objetivo ideal de todo empresário é alcançar o monopólio ou o monopsonio; ou seja, comandar a única empresa vendedora de determinado produto ou prestadora de um serviço determinado; ou comandar a única empresa adquirente de um tipo de mercadoria. Esta, aliás, é a realidade normal no capitalismo de Estado. Fora dele, o monopólio ou o monopsonio privados só podem existir mediante cumplicidade estatal.

O que sucede, normalmente, é o oligopólio ou o oligopsonio empresarial, ou seja, a partilha de determinado setor do mercado entre um re-

duzido número de macroempresas, dentro ou fora do país. Ainda aí, a ação ou omissão do Poder Público é decisiva.

Isto posto, vejamos, agora, os institutos jurídicos sobre os quais se assenta o poder econômico capitalista.

A transformação da propriedade de coisas em poder sobre pessoas

É o processo que Marx, pertinentemente, qualificou como reificação (*Verdinglichung*) do ser humano (de *res, rei*, coisa em latim).

Tudo começou, na verdade, com a reconstituição, feita pelos juristas burgueses da Idade Média, do instituto romano da propriedade. Mas esse esforço teórico somente começou a produzir seus efeitos práticos nos últimos séculos do *Ancien Régime* na Europa, o qual mantinha a tradição feudal nessa matéria.

Importa salientar o papel histórico de John Locke, no final do século XVII, pois as suas reflexões de natureza ética muito influenciaram não só a política britânica, mas também, um século mais tarde, os próceres da Independência dos Estados Unidos¹⁰.

Para Locke, a reordenação do regime jurídico da propriedade privada tem como fundamento a teoria dos direitos naturais do indivíduo, entendidos como prerrogativas ligadas à própria personalidade humana.

Para compreender, no entanto, a sua argumentação, é indispensável ter em mente que o pensador inglês objetivava justificar, sob o aspecto ético e político, o processo da reforma agrária capitalista, iniciado na Inglaterra dois séculos antes¹¹.

É em estreito vínculo com essa questão de reforma agrária capitalista que devem ser lidas e compreendidas as considerações que Locke expõe no Capítulo V do seu *Segundo tratado do governo*, consagrado à propriedade.

¹⁰ Numa carta que dirigiu a James Madison em 30 de agosto de 1823, Thomas Jefferson queixou-se de que Richard Henry Lee, autor da proposta de independência das colônias britânicas na América, aprovada no Segundo Congresso Continental em 2 de julho de 1776, isto é, dois dias antes da Declaração de Independência, teria declarado que esta nada mais era do que uma cópia do tratado de John Locke sobre o governo (cf. Thomas Jefferson, *Political Writings*, Cambridge University Press, p. 145-146).

¹¹ Sobre isto, veja-se o que será dito no Capítulo 5, a propósito no surgimento da Revolução Industrial na Inglaterra.

Locke principia por sustentar que “se a terra e todas as criaturas inferiores são comuns a todos os homens, no entanto cada homem tem a propriedade de sua própria pessoa¹²; quanto a ela, ninguém tem direito algum, salvo ele próprio. O trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos, podemos dizer, são propriamente dele”. Portanto, tudo quanto o homem extrai da natureza, e transforma pelo seu trabalho, pertence-lhe a título de propriedade pessoal¹³. É, assim, o trabalho que estabelece, historicamente, a progressiva transformação do primitivo condomínio de todos os homens sobre os bens da natureza em propriedade exclusiva de alguns apenas.

A tese parece razoável, supondo-se que o trabalho, gerador de propriedade, seja desenvolvido pessoalmente pelo futuro proprietário. Que dizer, contudo, do trabalho feito não por ele, mas por alguém que lhe é subordinado, na condição de escravo ou assalariado? Por que, justamente, o verdadeiro trabalhador não adquire, jamais, a propriedade da terra por ele fecundada com o suor de seu rosto, como diz a Bíblia?

A seguir, Locke lança mão de mais dois argumentos.

Aquele que, ao cercar e lavrar uma parcela de terra comum, dela se torna seu exclusivo proprietário não prejudica em nada as demais pessoas. Continuará havendo terras bastantes para todos. “Pois aquele que deixa aos outros tanto quanto estes podem usar, procede tão bem quanto aquele que nada tira dos outros para si”¹⁴.

O outro argumento adicional para justificar a sua teoria da propriedade privada foi acrescentado ao § 37 do *Segundo tratado do governo*, em sua 3ª edição. Locke apresenta aí, com antecipação de um século, uma análise econômica que seria desenvolvida e aprofundada por Adam Smith em *A riqueza das nações*. “Aquele que se apropria da terra pelo seu trabalho não diminui, mas ao contrário aumenta o cabedal da humanidade: pois as provisões destinadas ao sustento da vida humana, produzidas por um acre de terra cercada e cultivada são (para falar moderadamente) dez vezes maiores que as que provêm de um acre de terra de igual riqueza, mas não cultivada e possuída em comum”. É, portanto, o trabalho e só ele que cria a riqueza¹⁵.

¹² As palavras *propriedade* e *pessoa* são grifadas no original.

¹³ *Second Treatise of Government*, § 27.

¹⁴ *Idem*, § 33.

¹⁵ *Idem*, § 40.

Dito isto, não se pode deixar de perguntar: Por que, então, o sistema econômico capitalista sempre se apropriou do valor criado pelos trabalhadores, seja parcialmente no caso do trabalho assalariado, seja totalmente no caso de trabalho escravo?

Não é difícil perceber que a defesa da propriedade individual exclusiva como pura liberdade individual, no mesmo nível da liberdade de expressão, de religião, ou de reunião, era tudo o que a classe burguesa queria, para justificar, jurídica e moralmente, mas sem o reconhecer em público, o exercício do poder econômico nos mercados.

No final do século XVIII, as grandes revoluções na América do Norte e na França consolidaram a doutrina de Locke, em suas Declarações de Direitos.

Eis o texto do § 1 da Declaração de Direitos de Virgínia, de 12 de junho de 1776; anterior, portanto, à Declaração de Independência dos Estados Unidos:

Todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, e possuem certos direitos inatos, dos quais, ao entrarem no estado de sociedade, não podem, por nenhum tipo de pacto, privar ou despojar sua posteridade; nomeadamente, a fruição da vida e da liberdade, **com os meios de adquirir e possuir a propriedade de bens**, bem como de procurar e obter a felicidade e a segurança.

Por sua vez, o artigo 2 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, aprovada pela Assembleia Nacional francesa em agosto de 1789, proclama:

A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Tais direitos são a liberdade, **a propriedade**, a segurança e a resistência à opressão.

O artigo 17 dessa Declaração foi mais longe, afirmando que a propriedade é “um direito inviolável e sagrado”.

Já a Declaração francesa dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão de 1795, aprovada por uma assembleia dominada pela classe burguesa, não se contentou em afirmar que a propriedade é um direito do homem (isto é, de todos os seres humanos), mas julgou importante estender o seu alcance à atividade econômica:

A propriedade é o direito de gozar e dispor de seus bens, de suas rendas, do fruto de seu trabalho e de sua indústria.

Compreende-se, assim, por que razão Karl Marx exproibiu, tão violentamente, a consagração dos direitos humanos individuais pelo ordenamento jurídico estatal.

É que a decantada liberdade de iniciativa empresarial, na verdade, mal encobria um processo de permanente apropriação privada de bens públicos; o que se viu, de forma superabundante, no período de fastígio da ideologia e da prática do chamado neoliberalismo econômico, a partir do último quartel do século XX até a grande depressão mundial iniciada em 2008.

No final do século XVIII, Adam Smith propôs, com razão, que todas as terras possuídas pelos monarcas, na Europa, fossem vendidas e o produto da venda aplicado na amortização da dívida pública¹⁶.

Os líderes do movimento neoliberal, porém, não se contentaram em propor a venda a particulares de bens supérfluos do Estado. Eles adquiriram nos quatro cantos do mundo, em grande parte na bacia das almas, o enorme acervo de bens naturais, representado por terras agrícolas, matas e florestas, mananciais de água potável, jazidas e minas, ou os potenciais de energia hidráulica. Ora, tais bens, como se passa hoje a reconhecer cada vez mais, inclusive no direito internacional¹⁷, não pertencem ao Estado, e sim a cada povo ou a toda a humanidade.

A utilização da propriedade intelectual para dominar o mercado

Com a Revolução Científica e Tecnológica, iniciada já em fins da Idade Média, os empresários capitalistas compreenderam que as invenções técnicas constituem um elemento indispensável da atividade empresarial. Para estimulá-las, conceberam, então, a atribuição pelos Poderes Públicos, aos autores de tais invenções, de um direito de propriedade temporário, sob a forma de cartas patentes.

¹⁶ *The Wealth of Nations*, Livro V, Capítulo II.

¹⁷ Convenção da UNESCO Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972, Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Direitos dos Povos de 1981, Convenção sobre o Direito do Mar de 1982, Convenção sobre a Diversidade Biológica de 1992.

Há registros de concessão no século XIV, pelo soberano inglês, de *letters patent* aos inventores de artefatos técnicos, com o direito de exploração exclusiva. Em 1474, Veneza editou a primeira lei de que se tem conhecimento sobre a concessão de patentes de invenção.

No *Monopolies Act* britânico de 1624, o objetivo da outorga estatal de patentes consistia em combinar o estímulo à invenção privada (pelo direito do inventor ao recebimento de *royalties* na utilização industrial do invento), com a divulgação dos novos conhecimentos técnicos a toda a coletividade, por meio da obrigatória publicação da fórmula ou receita do produto ou processo de produção. Esta a razão pela qual o prazo de duração das patentes foi fixado pela lei inglesa num múltiplo do tempo de formação dos aprendizes, numa corporação de ofícios: sete anos. O inventor era considerado o mestre de ofícios da comunidade nacional.

Hoje, em lugar de bons resultados para toda a comunidade, o sistema de propriedade industrial engendra concentração de poder econômico, com nula ou quase nula difusão de tecnologia. De um lado, grande parte dos avanços tecnológicos é mantida em segredo, sob regime de *know-how*. De outro lado, a pesquisa tecnológica demanda investimentos cada vez mais elevados, os quais somente os Poderes Públicos e os grandes grupos empresariais podem realizar. Mas, como esses investimentos obedecem à lógica da lucratividade e não do serviço coletivo, eles se fazem, cada vez mais, por iniciativa e no interesse exclusivo das empresas, com vistas à eliminação da concorrência. Mesmo quando efetuados pelo Estado, tais investimentos acabam por beneficiar, quase que exclusivamente, as grandes empresas, como salientam os técnicos das Nações Unidas.

Na verdade, a proliferação atual de patentes de invenção, com baixa ou nula criação inventiva, tem por objeto a dominação do mercado. As técnicas para tanto são múltiplas, a saber: o *blanketing* (criação de um campo minado), o *flooding* (a multiplicação de patentes no mesmo setor), o *fencing* (obtenção de uma série de patentes, que bloqueiam certas linhas ou direções de pesquisa e desenvolvimento) e o *surrounding* (a proteção de uma importante patente com a criação de várias outras de menor importância em torno dela).

No campo da informática, milhares de patentes sobre *hardware*, programas de computador e tecnologias análogas têm sido usadas para bloquear concorrentes, ou mantê-los fora do mercado, sob a ameaça de custosos litígios judiciais. As patentes de invenção registradas consti-

tuem, por conseguinte, um ativo de grande valor no patrimônio das empresas. A Google, por exemplo, pagou doze bilhões e meio de dólares na aquisição do controle de Motorola Mobility em 2011, pois esta era titular de quase 17 mil patentes.

Essa estratégia de monopolização foi, da mesma forma, aplicada no setor de medicamentos, onde, paradoxalmente, até a época contemporânea, a propriedade intelectual era excluída.

Uma investigação recente, realizada pela Comissão Europeia, concluiu que o registro de numerosos pedidos de patente para o mesmo medicamento tornou-se prática comum, destinada a atrasar ou bloquear a entrada dos produtos genéricos no mercado. Com o objetivo de preservar uma posição de monopólio no mercado, após a expiração do prazo de patentes básicas, as empresas farmacêuticas passaram a registrar pedidos de patentes sobre medicamentos derivativos, sobre formas de dosagem ou novos usos de remédios existentes. Assim é que a Organização Mundial da Propriedade Industrial identificou cerca de oitocentas patentes diversas de *rotonavir*, fármaco utilizado no tratamento de infecções do vírus HIV/AIDS.

Esse estratagema veio propiciar lucros astronômicos para as empresas farmacêuticas, sem correspondência alguma com a melhoria da saúde pública. Nos Estados Unidos, por exemplo, calculou-se em 2012 que o pagamento de *royalties* no uso de medicamentos representou quase 300 bilhões de dólares, vale dizer, quase 2% do PIB norte-americano¹⁸.

A exploração antiética do avanço científico e tecnológico sob a forma de propriedade intelectual foi mais longe. A partir da descoberta (obviamente não a invenção!) das sequências do genoma humano, milhares de patentes foram requeridas nos Estados Unidos sobre tais sequências, ou sobre genes isolados. Em março de 2000, o Presidente Clinton anunciou que a sequência genômica não poderia ser patenteada. Persiste, no entanto, a controvérsia doutrinária sobre a admissibilidade do patenteamento de genes alterados, e várias ações judiciais foram propostas a esse respeito.

Em 1999, a UNESCO aprovou, em sua 29ª conferência anual, a Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos. Nela se afirma que “o genoma humano está na base da unidade funda-

¹⁸ Dean Baker, *Course aux brevets, prime au gâchis*, in *Le Monde Diplomatique*, agosto de 2012, p. 12.

mental de todos os membros da família humana, assim como do reconhecimento de sua dignidade intrínseca e de sua diversidade”. Em consequência, conclui a Declaração, o genoma humano “num sentido simbólico é patrimônio da humanidade” (art. 1º), acrescentando-se que “o genoma humano, em seu estado natural, não pode servir à obtenção de ganhos pecuniários” (art. 4º).

Na mesma linha da apropriação de bens naturais, bem como da tentativa de apropriação do genoma humano, o capitalismo hodierno realizou em grande parte a privatização dos serviços públicos; o que significou o estabelecimento de uma propriedade capitalista sobre áreas pertencentes ao povo e não ao Estado. Ao organizar e executar os serviços públicos – nunca é demais repetir – o Estado não procede como proprietário, mas como mero administrador do que pertence ao povo¹⁹. Ora, quando tais serviços são entregues às empresas privadas, elas não somente adquirem a propriedade de bens pertencentes ao povo – que pela sua própria natureza não podem ser alienados – mas também, por via de consequência, passam a exercer um poder privado sobre o povo, em substituição ao Estado.

A deformação capitalista do instituto original da propriedade

Mas, na realidade, a questão central que permaneceu oculta, até hoje, é a deformação do instituto jurídico da propriedade, operada pelo capitalismo.

No direito romano, onde os juristas burgueses da Baixa Idade Média foram buscar sua inspiração nessa matéria, a propriedade (*dominium*) era um direito sobre coisas, não sobre pessoas. *Dominus* era a designação do *paterfamilias*, o único que tinha direito de propriedade sobre os bens da família, inclusive os escravos. O *dominium* distinguia-se assim, claramente, da *potestas*, que era o poder de dar ordens a outras pessoas. Quanto aos agentes públicos superiores, sobretudo os comandantes militares em tempo de guerra, a *potestas maxima* denominava-se *imperium*. Ao assumir o governo absoluto de Roma, liquidando o regime republicano, César atribuiu-se a denominação de *imperator*, retomada pelos seus sucessores. No Baixo Império, porém, essa designação foi substituída pela

¹⁹ O adjetivo *publicus*, *-a*, *-um* designava, na língua matriz, o que pertencia ao povo romano.

de *Dominus* (*despotes*, em grego; de onde a designação de despotismo para o conseqüente regime político), qualificação essa que bem caracterizava o tipo de poder exercido pelo soberano: seus súditos passaram a ter um *status* pessoal semelhante ao de escravos.

Pois bem, o que o direito capitalista fez, nos tempos modernos, foi exatamente transformar a propriedade sobre coisas em poder sobre pessoas. Assim, por exemplo, o poder de controle empresarial sobre os trabalhadores e sobre o próprio destino da empresa, em função da qual vivem os sócios, trabalhadores, fornecedores e clientes, é fundado na propriedade do capital. Da mesma forma, o poder indireto sobre os consumidores ou o mercado em geral é, todo ele, fundado na propriedade do capital.

Hoje, em praticamente todas as Constituições dos mais diversos países, consagra-se a propriedade como um direito fundamental. Mas esta qualificação diz respeito, apenas, a uma das espécies de propriedade: a que tem por objeto bens indispensáveis à manutenção de uma vida digna, para cada ser humano. Na maior parte das hipóteses, a propriedade não passa de um direito ordinário, pois tem por objeto bens não essenciais a uma vida digna. E isso sem levar em conta o fato de que a acumulação pelo proprietário de bens largamente excedentes às suas necessidades configura evidente abuso, em prejuízo de uma justa distribuição da riqueza nacional; ou seja, para usarmos da expressão candente de Proudhon, um roubo²⁰.

Acontece que, além dessas duas espécies de propriedade – não distinguidas e de exercício mal regulado –, o direito positivo moderno consagra, de maneira indireta ou oculta, segundo o tradicional estilo capitalista, a propriedade como poder sobre outras pessoas. É exatamente o que ocorre no referente ao capital das empresas.

Aliás, para os primeiros estudiosos da nova ciência econômica, no século XVIII, ninguém deveria se surpreender que esse regime de transformação da propriedade de coisas em poder sobre pessoas tivesse provocado a desigualdade social, com a subordinação dos fracos e pobres aos ricos e poderosos. Como foi lembrado no capítulo anterior, Adam Smith sustentou em *A riqueza das nações*²¹ que todas as desigualdades sociais

²⁰ Foi em 1840 que Proudhon apresentou à Academia de Besançon sua dissertação com o duplo título *Qu'est-ce que la propriété? Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*.

²¹ Livro V, Capítulo I.

fundar-se-iam na diferença de riqueza entre os homens, e corresponderia à própria natureza da vida social.

Seja como for, com o desenvolvimento da economia capitalista, ficou patente que a propriedade não podia permanecer como direito absoluto. Os danos causados pelas empresas – aos trabalhadores, aos consumidores, ao bem comum da coletividade – estavam a exigir uma reação do Poder Público.

Essa reação foi sendo organizada e aplicada em diferentes etapas, desde o início do século XIX, com a expansão do capitalismo industrial, para desembocar finalmente, no século XX, na concepção da chamada “função social da propriedade”.

Assim é que, seguindo os ideais socialistas, a Constituição mexicana de 1917 dispôs, em seu art. 27, que “a propriedade das terras e águas, compreendidas dentro dos limites do território nacional, pertence originalmente à Nação, a qual teve e tem o direito de transmitir o domínio delas aos particulares, constituindo assim a propriedade privada”. E em 1919, a Constituição alemã, dita de Weimar, estatuiu em seu art. 153: “A propriedade obriga (*Eigentum verpflichtet*). Seu uso deve, ademais, servir ao bem comum”.

Com essas considerações, é chegado agora o momento de examinar o cerne do poder capitalista, ligado à propriedade do capital.

O capital das empresas

Começemos pelas definições.

Capital de uma empresa, individual ou coletiva, é o conjunto de bens, organizado para o exercício da atividade empresarial. Servindo como garantia última dos credores, o capital não pode ser reduzido voluntariamente pelo empresário ou a sociedade empresarial, sem a adequada publicidade, para conhecimento dos credores, atuais ou futuros. Sob o aspecto contábil, o capital e seus acréscimos (reservas) correspondem ao patrimônio líquido da empresa, ou seja, o saldo positivo entre ativo e passivo.

Adam Smith foi o primeiro autor a distinguir, na empresa, o capital fixo do capital circulante²². O primeiro corresponde ao ativo fixo, isto é,

²² *The Wealth of Nations*, Livro II, Capítulo I.

os bens permanentemente instalados na empresa, necessários ao desenvolvimento de suas atividades. O segundo, como a denominação indica, designa o conjunto dos chamados ativos líquidos, sobretudo os recursos monetários, gastos normalmente para pagamento de despesas, permanentes ou ocasionais.

Conforme o setor onde atua a empresa, prepondera o capital fixo ou o circulante. Nas empresas industriais, em geral, o capital fixo é de longe o mais importante. Já nas empresas financeiras e também nas de distribuição de bens, é o capital circulante que adquire maior relevo. As redes de supermercados, por exemplo, constituem hoje, em todos os grandes e médios centros urbanos, um autêntico oligopsônio. Graças à superdimensão de seus ativos líquidos, elas dominam o setor de aquisições de gêneros no atacado, expulsando praticamente do mercado as pequenas e médias empresas comerciais. De se notar, ainda, que nas empresas que atuam preponderantemente com base no capital circulante, o excesso de imobilização de bens pode afetar a liquidez, provocando, no limite, a impossibilidade do seu normal funcionamento.

Acontece que a realidade do poder jamais foi considerada na teoria econômica clássica, o que conduziu a uma permanente deformação de perspectivas. Tudo parecia resolver-se **naturalmente**, isto é, como sustentado originariamente pelos fisiocratas (do grego *physis*, natureza), pela própria natureza das coisas. Daí a importância desmesurada que assumiu, entre os economistas clássicos, a noção de mercado, o local de encontro das demandas e ofertas de bens e serviços. Postulou-se que no mercado o poder seria a exceção e a livre concorrência a regra.

Contra essa visão distorcida da realidade econômica no mundo moderno, insurgiu-se com toda razão Karl Marx. Ele colocou o poder econômico no centro da vida social, em posição de influência dominante, não só sobre a vida econômica especificamente, mas também sobre a realidade política, o direito, a religião e todas as demais manifestações culturais. A esse poder, Marx deu a denominação genérica de **o capital**, título de sua obra máxima.

Na análise marxista, o capitalismo funda-se todo nesse poder, sendo que sua expansão mundial nos últimos séculos dependeu, essencialmente, de uma permanente concentração e acumulação do capital. Para se ter uma ideia do que isso significa, atente-se para o fato de que, no início do século XXI, o volume global de negócios das 150 maiores empresas mul-

tinacionais e transnacionais do mundo superava o PIB de 150 países e equivalia a quase 30% do produto mundial. Essa proporção não parece ter se reduzido ulteriormente.

Para Adam Smith, a acumulação constante de capitais faria com que aumentasse proporcionalmente a demanda de trabalhadores assalariados. E acrescentou: “O aumento da renda e do capital aumenta a riqueza nacional” e “a demanda por aqueles que vivem de salários, portanto, aumenta naturalmente com o aumento da riqueza nacional, e não pode aumentar sem ela”²³. Eis o resumo de toda a sua obra econômica.

Marx aprofundou a análise econômica, e procurou distinguir, tecnicamente, a acumulação da concentração do capital²⁴. A acumulação, salientou ele, diz respeito ao aumento de seu valor econômico ou contábil. A centralização, diferentemente, é “a concentração dos capitais já formados, com a supressão de sua autonomia individual”. O mais importante a considerar, no entanto, como salientou Marx, é que a concentração é um processo muito mais rápido do que o da acumulação:

É evidente que a acumulação, o acréscimo gradual do capital por meio da reprodução em linha espiral, é um procedimento lento, comparado com o da centralização, que antes de mais nada só modifica o agrupamento quantitativo das partes integrantes do capital social. O mundo não contaria ainda com o sistema de vias férreas, por exemplo, se se devesse aguardar o momento em que os capitais individuais ter-se-iam avolumado pela acumulação, para serem capazes de enfrentar essa tarefa. A centralização do capital, por meio das sociedades por ações, atendeu a esse objetivo, por assim dizer, de um gesto só. Ao se avolumar, ao acelerar dessa maneira os efeitos da acumulação, a centralização estende e antecipa as mudanças na composição técnica do capital, mudanças essas que aumentam sua parte constante em prejuízo de sua parte variável, ou ocasionam um decréscimo na demanda relativa de trabalhadores²⁵.

Como se vê, segundo Marx, o processo de concentração de capitais desmentiria a perspectiva otimista de Adam Smith, no tocante ao aumento do emprego assalariado em função do aumento do capital empresarial.

²³ Ibidem, Livro I, Capítulo VIII.

²⁴ *O capital*, Livro Primeiro, Capítulo XIII.

²⁵ Ibidem, Livro Primeiro, 7ª seção, Capítulo XXV.

De qualquer modo, diríamos hoje, com maior precisão, que a concentração do capital é um processo ligado ao **poder de controle**, ou seja, o poder de comando empresarial, e não à propriedade pura e simples de bens pertencentes à empresa. No mundo empresarial contemporâneo, multiplicam-se os casos de macroempresas controladas por minorias acionárias, ou até por administradores destituídos de ações (o *managerial control* da doutrina norte-americana), sem falar na existência de controles empresariais externos, exercidos pelo Estado ou por grandes credores da empresa.

Na verdade, a contínua acumulação de capital, em cada empresa, é uma condição indispensável à sua sobrevivência no mercado. Se o capital permanece o mesmo, o poder da empresa se enfraquece automaticamente.

O processo interno de acumulação do capital está necessariamente ligado ao aumento constante do lucro líquido, o qual depende, por sua vez, do volume de negócios da empresa; pois cada operação empresarial deve ser lucrativa, e parte do lucro líquido apurado em balanço é normalmente transferida à conta de capital.

Esse processo de acumulação do capital, considerado sob o aspecto macroeconômico, exige o constante aumento do consumo global; o que significa não apenas facilitar o crédito para os consumidores, mas também reduzir o preço unitário das mercadorias ou serviços, além da produção de artigos menos duradouros ou a prestação de serviços cada vez mais precários. Ou seja, é preciso sacrificar a todo tempo a qualidade em proveito da quantidade.

Marx sustentou que todo o processo de aumento constante do lucro líquido das empresas está ligado, basicamente, à exploração do trabalho assalariado. Várias observações críticas podem ser feitas a esse propósito, a começar pelo fato (que será enfatizado no Capítulo 4) de que toda a expansão do capitalismo comercial colonialista, a partir do século XVI, fundou-se no trabalho escravo e não no assalariado.

De qualquer modo, é inegável que na atividade empresarial o trabalho subordinado tem uma função decisiva na criação do valor econômico dos produtos ou serviços, e que esse valor somente em parte é retribuído ao trabalhador assalariado, e não é retribuído de forma alguma ao trabalhador escravo.

Adam Smith sustentou, pioneiramente, que o valor das mercadorias criadas na atividade empresarial é todo produzido pelo trabalho²⁶. Tratando do processo de acumulação do capital, observou que se o trabalhador manual (*manufacturer*) recebe seus salários adiantadamente, ele nada custa ao final para o seu patrão, pois este recebe o valor desses salários de volta, acrescido do lucro, com a venda da mercadoria produzida²⁷.

Karl Marx, aceitando com restrições essa análise²⁸, afirmou que o principal fator de acumulação do capital das empresas é a exploração do trabalho assalariado, mediante a retenção sistemática da mais-valia (*Mehrwert*) das mercadorias, criada pelo trabalhador. Avançando mais a fundo na análise, observou que o trabalho produtor de riqueza não é apenas de natureza material (a “mão de obra”), mas também intelectual²⁹. Conforme assinalou, “à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da verdadeira riqueza depende menos do tempo e da quantidade de trabalho empregado, do que da ação de fatores postos em movimento no curso do trabalho; fatores esses cuja poderosa eficácia é incomensuravelmente maior que o tempo de trabalho imediato, que custa a produção; ela [a criação da riqueza] depende muito mais do estado geral da ciência e do progresso tecnológico, que é uma aplicação da ciência à produção”.

Tudo isso quanto ao processo de acumulação interna do capital. Importa, porém, salientar que o aumento de capital pode também realizar-se por meio de novas subscrições, em bolsa ou fora dela, ou então mediante fusões e incorporações de outras empresas.

Os historiadores observaram que a tendência à concentração do capital é, por assim dizer, incoercível. Já no século XV formaram-se cartéis empresariais em várias partes da Europa³⁰. E esse processo aumentou

²⁶ *A riqueza das nações*, Livro I, Capítulo V.

²⁷ *Ibidem*, Livro II, Capítulo III.

²⁸ Cf. *O capital*, Livro Segundo, 3ª seção, Introdução.

²⁹ Cf. *Grundrisse für eine Kritik der politischen Ökonomie*, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke*, cit., v. 42. Trata-se de um conjunto alentado de notas redigidas por Marx, entre 1857 e 1858, para servir como elementos de base (daí a palavra alemã com que essa obra é conhecida) para uma crítica da economia política. Sua publicação deu-se apenas em 1939, por iniciativa do Instituto do Marxismo-Leninismo de Moscou.

³⁰ Jean Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris: Arthaud, 1973, p. 272.

consideravelmente nos séculos seguintes, expandindo-se a todas as partes do mundo³¹.

A capitalização é, portanto, o nervo central da economia, justamente chamada capitalista. Convém notar, a propósito, que um dos prenúncios da grande crise econômica mundial, iniciada em 2008, foi a descapitalização geral das empresas, sob o efeito da febre especulativa e usurária que tomou conta do planeta.

Aliás, com a superação do capitalismo industrial pelo financeiro, o que se viu em toda parte, desde o final do século XX, foi a substituição das atividades produtivas por sofisticadas operações de jogo ou aposta, inteiramente alheias à produção de bens e à prestação de serviços, como veremos no Capítulo 6.

IV – Capitalismo e Poder Político

Característica essencial de toda civilização é a existência de uma hierarquia social, em cujo ápice se encontra um poder supremo. No passado, esse poder soberano sempre esteve intimamente ligado à religião própria de cada civilização.

A harmonia tradicional entre poder político e autoridade religiosa começou a desaparecer no Ocidente com a Reforma Protestante do início do século XVI, a qual suscitou guerras civis e conflitos internacionais em grande parte da Europa Ocidental. Chegou-se afinal, em 1648, a um acordo entre as potências europeias beligerantes, com a celebração de vários tratados entre o Sacro Império Romano-Germânico, a França e a Suécia, os quais constituíram a chamada Paz de Westfália. Ela encerrou a Guerra dos Trinta Anos e produziu o reconhecimento da independência das Províncias Unidas (atual Holanda), até então pertencentes oficialmente à coroa espanhola, bem como da Confederação Helvética.

Uma das determinações da Paz de Westfália foi a de que a religião do soberano era obrigatória para os súditos (*cuius regio, eius religio*), proibindo-se a prática pública de outra religião. Os fiéis que não aceitassem a religião oficial eram, no entanto, livres de sair do território do reino com todos os seus pertences.

³¹ Cf. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. 2 – *Les jeux de l'échange*, p. 367 e s.

Entrou em cena, com isso, um novo centro de poder supremo, a moderna organização estatal, cuja legitimidade, segundo Max Weber, repousava no “monopólio legítimo da coação física” (*Monopollegitimen physischen Zwanges*)³². Sustentou ele que o Estado moderno constituía uma organização impessoal (burocrática) de poderes públicos. Na verdade, o que se verificou é que, por trás do aparato burocrático, atuava sempre uma minoria de poderosos, agindo no seu próprio interesse e benefício. Os órgãos oficiais do Estado, portanto, na grande maioria dos casos, apenas aparentemente são públicos. Somente agora inicia-se um movimento mundial de refundação democrática, isto é, de autêntica soberania popular, cuja natureza é radicalmente incompatível com o sistema capitalista.

Ao ingressar no quadro cultural das civilizações tradicionais, o capitalismo aceitou desde logo a religião dominante em cada uma delas, para poder em pouco tempo conquistá-las.

Quanto às estruturas de dominação política, a estratégia não foi diferente: proclamando-se adeptos incondicionais da ordem social, os empresários capitalistas sempre procuraram, exteriormente, dar apoio ao poder estabelecido, monocrático ou oligárquico. Ao mesmo tempo, porém, tratavam de submetê-lo de modo oculto. Essa aliança histórica do capitalismo com o Estado só veio a ser rompida com o surgimento de Estados comunistas no século XX. Mas a ruptura durou pouco tempo: as maiores potências comunistas, como a União Soviética e a China, sucumbiram diante do poder capitalista, ainda antes de encerrado o século.

Constitui um dos múltiplos ludíbrios do sistema de dominação capitalista sustentar que ele independe do Estado e se esforça por limitar o poder estatal, em nome da livre-iniciativa. A realidade é bem outra. “O capitalismo”, como advertiu Fernand Braudel, “só triunfa quando se identifica com o Estado, quando é o Estado”³³.

Foi graças à aliança, ao mesmo tempo sagrada e profana com as autoridades religiosas e os órgãos políticos, que a civilização capitalista logrou expandir-se exitosamente em poucos séculos ao mundo todo, como veremos pormenorizadamente nos capítulos seguintes.

³² Cf. *Economia e sociedade*, Primeira Parte, Capítulo I, § 17.

³³ *La dynamique du capitalisme*, Éditions Flammarion, 2008, p. 68.

Tudo começou na própria Idade Média, com a rápida ascensão social da burguesia mercantil. Em pouco tempo, ela logrou subordinar ao seu poderio econômico a Igreja Católica e os soberanos dos vários principados na região itálica; sem falar na dominação completa de cidades não governadas por príncipes, como Florença.

Durante a chamada Guerra dos Cem Anos entre as monarquias francesa e inglesa (1337-1453), os comerciantes italianos financiaram todas as operações militares britânicas em território francês.

Por outro lado, os capitalistas dos séculos XIV e XV estabeleceram, com vários príncipes da Europa Continental, um pacto de ajuda mútua: eles financiavam as despesas de governo e obtinham a livre circulação, entre as cidades, de seu dinheiro e de suas mercadorias³⁴.

O fato é que, aberto o caminho marítimo da Europa para os demais continentes, ao final do século XV, e instaurado o grande colonialismo mercantil, estabeleceu-se uma sólida e duradoura aliança entre os monarcas, as igrejas cristãs e os capitalistas para a exploração dos territórios conquistados, como veremos em capítulo próximo.

Em algumas monarquias, porém, como a francesa, a rejeição dos burgueses comerciantes pelos nobres perdurou durante bom tempo. Em suas memórias, Luís XIV registra:

As finanças, que dão movimento e ação a todo esse grande corpo da monarquia, estavam inteiramente esgotadas [quando ele assumiu o trono], a tal ponto que dificilmente encontravam-se recursos. Muitas das mais necessárias e privilegiadas despesas de minha casa e de minha própria pessoa eram retardadas contra toda conveniência, ou mantidas unicamente pelo crédito, com seus encargos; a abundância aparecia, ao mesmo tempo, entre os homens de negócio, cobrindo de um lado suas malversações mediante toda sorte de artifícios, e descobrindo-as de outro lado por um luxo insolente e audacioso, como se eles temessem que eu os ignorasse³⁵.

Não obstante, o Rei-Sol foi em pouco tempo obrigado a confiar a gestão das finanças do reino à competência burguesa. Nomeou para tanto, como seu ministro todo poderoso, Colbert, que exerceu suas funções du-

³⁴ Cf. Henri Pirenne, *Histoire Économique et Sociale du Moyen Âge*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 177-178.

³⁵ *Memoires et Lettres du Louis XIV*, Paris: Plon, 1942, p. 6.

rante mais de vinte anos (de 1663 a 1685). Ele não teve dúvidas em afirmar publicamente que “as companhias de comércio são os exércitos do rei, e as manufaturas da França suas reservas”³⁶. Com esse objetivo, criou ou estimulou a fundação de 400 manufaturas, divididas em três espécies: as “coletivas”, reunindo vários centros artesanais, que passaram a receber privilégios reais; as “privadas”, de propriedade de comerciantes individuais ou de sociedades mercantis; e as manufaturas “reais”, enfim, de propriedade do soberano³⁷. Isto sem falar na outorga de monopólio real à Companhia das Índias Orientais, em 1664, e à Companhia do Levante, em 1670.

Os sucessores de Luís XIV seguiram a mesma orientação, valendo lembrar a importância extraordinária que teve o burguês Necker sob o reinado de Luís XVI.

A Revolução Industrial, cujos primórdios surgiram na Inglaterra no século XVII, foi estimulada pelo grande surto comercial que conheceu o país na segunda metade daquele século, bem como pela consolidação da política de reforma agrária dos *open fields*, que provocou substancial êxodo do camponeses para as cidades.

Ao mesmo tempo, o governo estabeleceu uma política protecionista no comércio exterior. Em 1700 e 1719 foram decretadas proibições contra a importação de tecidos estampados das Índias. Além disso, a partir do final do século XVIII, a indústria britânica do algodão foi liberada dos regulamentos de fabricação e aprendizagem, herdados das corporações de ofícios. Ainda nesse final do século, estabeleceu-se pela primeira vez um acordo entre industriais, visando à supressão dos impostos sobre os metais, e à denúncia do Tratado de Comércio Anglo-Irlandês; o que foi conseguido, respectivamente, em 1784 e 1785.

Preparava-se, com isso, o terreno para a instauração no Reino Unido do liberalismo, o qual nada mais foi, na verdade, do que uma sistemática intervenção do Estado britânico em favor da classe industrial, pela eliminação de todos os entraves, burocráticos e fiscais, que limitavam sua prosperidade insólita.

O surto de colonialismo seguinte, na segunda metade do século XIX, mostrou claramente a força invencível da aliança entre o poder mi-

³⁶ Apud Michel Beaud, *Histoire du capitalisme – 1500-2010*, Paris: Éditions du Seuil, nova edição, 2010, p. 59.

³⁷ Idem, *ibidem*, p. 60.

litar, a autoridade religiosa e o poder econômico capitalista, com a ocupação de vastos territórios africanos e asiáticos pelas grandes potências industriais europeias.

O século XIX viu, também, a consolidação do sistema político representativo, sob a hegemonia da classe burguesa. Como sempre, ela não quis ostentar o poder soberano, e preferiu escolher para seu titular a Nação (sempre com maiúscula!).

O desenrolar da Revolução Francesa é, a esse respeito, dos mais ilustrativos.

O grande problema político do movimento revolucionário francês foi, exatamente, o de encontrar outro titular da soberania, ou poder supremo, em substituição ao monarca.

Ora, dos três estamentos que compunham oficialmente a sociedade francesa, o clero e a nobreza não tinham, naquele momento histórico, a menor legitimidade para reivindicar para si a soberania, porque continuavam apegados a privilégios que oprimiam a povo humilde e restringiam a liberdade econômica dos burgueses.

Restava, pois, aquele que, à míngua de denominação mais precisa, era chamado “o terceiro estamento” (*le Tiers État*), cuja identidade social era, por assim dizer, negativa: compunham-no todos os que, excluídos da nobreza e do clero, não gozavam dos privilégios ligados a essas duas ordens superiores. O *Tiers État* era, na verdade, um aglomerado social heterogêneo, formado, de um lado, pela classe burguesa: o conjunto dos comerciantes de todos os ramos, os profissionais liberais e os proprietários urbanos que viviam de renda ou de juros (*rentiers* e *capitalistes*)³⁸. Era formado, ademais, pelo enorme grupo social restante, geralmente designado como o povo (*le peuple*), isto é, a massa dos não proprietários, dos pequenos artesãos, empregados domésticos, operários e camponeses³⁹. Entre um grupo e outro, como os sucessos imediatamente posterior-

³⁸ No final do século XVIII, o termo *capitaliste* tinha um sentido pejorativo, designando o usurário.

³⁹ No verbete *peuple*, da *Encyclopédie*, cujo volume foi publicado em 1766, Louis de Jaucourt começa dizendo que se trata de um “nome coletivo de difícil definição, porque dele são formadas ideias diferentes nos diversos lugares e tempos, segundo a natureza dos governos”. “Outrora”, informou, “o povo era o estamento geral da nação, simplesmente oposto ao dos grandes e nobres. Ele compreendia os lavradores, os

res vieram demonstrar de modo dramático, a separação de corpo e espírito era completa. Em suma, era claramente impossível, naquele momento histórico, atribuir-se a soberania política ao povo.

Na verdade, essa questão de atribuição da nova soberania pôs-se, de modo indireto, desde as primeiras sessões da assembleia dos “Estamentos Gerais Reino” (*États Généraux du Royaume*), convocada pelo rei Luís XVI.

Seus trabalhos abriram-se solenemente em Versalhes em 5 de maio de 1789. No dia 10 de junho, os deputados do *Tiers État*, que já haviam conseguido, por decisão do Conselho do rei, duplicar o número de seus componentes, relativamente aos representantes dos dois outros estamentos, passaram a exigir que as votações se fizessem por cabeça e não por voto coletivo de cada ordem ou estamento. Em sinal de protesto, os clérigos e nobres, com mínimas exceções individuais, abandonaram a assembleia, que ficou assim inteiramente nas mãos do *Tiers État*. Como denominar então o conjunto dos deputados que permaneceram em funções, os quais já não podiam se intitular corretamente representantes dos *États Généraux du Royaume*?

Na sessão de 15 de junho, Mirabeau sugeriu a adoção da fórmula “assembleia dos representantes do povo francês”, explicando que a palavra povo era elástica e podia significar muito ou pouco, conforme as necessidades ou conveniências. Foi justamente essa ambiguidade que provocou a censura da proposta de Mirabeau, desde logo feita por dois juristas eminentes, Target e Thouret, bons conhecedores do direito romano. Em que sentido dever-se-ia tomar a palavra povo: como *plebs* ou como *populus*⁴⁰? Era claro que, em se aceitando o primeiro significado, haveria a instauração de uma autêntica democracia, no sentido primigênio da palavra no

operários, os artesãos, os negociantes, os financistas, os literatos e os profissionais do direito (*les gens de lois*).” De Jaucourt entendia, porém, que estes últimos profissionais já se haviam destacado da “massa do povo”, que compreendia doravante tão só os operários e lavradores (*les ouvriers et les laboureurs*). Esse resto, afinal, não era minoritário nem desprezível no conjunto da população, pois De Jaucourt entendia que “os homens que compõem o que denominamos *povo* (...) formam a parte mais numerosa e mais necessária da nação”.

⁴⁰ O *populus romanus* compreendia oficialmente dois estamentos: o dominante, formado pelos patrícios, teoricamente descendentes dos fundadores de Roma, e estamento inferior dos plebeus. Os poderes políticos do *populus* sempre foram muito mais reduzidos do que os que a constituição ateniense atribuía ao *demos*.

mundo ateniense: o *demos*, isto é, a massa do povo, nela incluídos os não proprietários, que compunham a esmagadora maioria, passaria a exercer uma cidadania ativa, votando as leis e julgando os governantes.

A solução do problema veio de Sieyès, com base nas ideias políticas publicadas pouco antes, na obra que o tornou célebre: *Qu'est-ce que le Tiers État?* Os deputados passariam a reunir-se em uma assembleia nacional.

A classe burguesa resolvia assim, elegantemente, a delicadíssima questão da transferência da soberania política. Em lugar do monarca, que deixava o palco, entrava em cena uma entidade global, dotada de conotações quase sagradas, que não podiam ser contestadas abertamente pela nobreza e o clero, sob pena de sofrerem a acusação de antipatriotismo; entidade essa que, de qualquer forma, pairava acima do povo, onde predominava a força numérica dos não proprietários.

A grande vantagem prática da fórmula encontrada pelos deputados do *Tiers État* foi que o novo soberano, pela sua própria natureza, é incapaz de exercer pessoalmente o poder político. A nação pode existir politicamente como referência simbólica, mas só atua, contrariamente ao que ocorre com o povo, por meio de representantes. “O princípio de toda soberania”, proclama o art. 3º da Declaração de 1789, “reside essencialmente na Nação. Nenhuma corporação e nenhum indivíduo podem exercer autoridade alguma que dela não emane expressamente”. É bem verdade que no art. 6º ainda se admite que “todos os cidadãos têm o direito de concorrer pessoalmente” à formação das leis; e no art. 14 que eles podem “verificar por si mesmos, ou por meio de representantes seus, a necessidade da contribuição pública, de consenti-la livremente, de fiscalizar o seu emprego, bem como de determinar o seu montante, a base de cálculo, a cobrança e a duração”. Mas a Constituição promulgada em 1791, afastando todas as veleidades de um fracionamento individual da soberania, dispôs com uma clareza cortante: “A Nação, de quem unicamente emanam todos os Poderes, não pode exercê-los senão por delegação. – A Constituição francesa é representativa” (Título III, art. 2º).

De acordo com o estilo de permanente dissimulação, que representa a marca registrada da prática capitalista, tal sistema foi desde logo qualificado de *democracia representativa*. Ou seja, a Nação exerceria seu poder soberano por meio de representantes, e esse poder supremo seria expresso em leis, por eles votadas. Utilizando arditosamente a fórmula célebre de Rousseau, o artigo 6 da Declaração dos Direitos do Homem e

do Cidadão, de 1789, proclamou que “a lei é a expressão da vontade geral”. Mas essa decantada “vontade geral”, que no pensamento do grande genebrino significava um princípio ético a pairar acima de todos os cidadãos, tornou-se, na triste realidade política, a mera vontade dos grandes investidores capitalistas, empresários e proprietários rurais.

O que o poder ideológico capitalista pôs de lado é que a soberania, como bem advertira Rousseau, não pode ser objeto de empréstimo nem de representação. Ou o seu titular a exerce, ou a cede a outrem.

O sistema eleitoral, em todos os países – com a única exceção da Suíça, que havia criado e mantido, ao lado da eleição de representantes do povo, os referendos populares –, foi equacionado para permitir, sem controles, a influência dominante da classe empresarial e proprietária.

É verdade que a criação, pelos norte-americanos, do sistema presidencial de governo pareceu dar maior soma de poder político ao povo. Mas, mesmo aí, as normas de limitação do eleitorado persistiram durante décadas. Foi somente à custa de uma guerra civil, o mais sangrento conflito bélico do século XIX, que a numerosa população negra foi admitida como eleitora. E, ainda aí, com as odiosas restrições estabelecidas pelos Estados do Sul, que persistiram até o século passado.

Quanto aos Estados latino-americanos, é escusado dizer que durante mais de um século a maioria deles, sob pretexto de reproduzir o modelo norte-americano, instaurou um presidencialismo abusivo, em que o Chefe de Estado, quando não é um ditador puro e simples, exerce uma hegemonia incontrastável sobre os demais Poderes; sem deixar, no entanto, de subordinar-se ao poder capitalista.

Mas, justamente, a propósito do Poder Legislativo, nas eleições para o preenchimento de seus cargos a habilidade capitalista consistiu em fazer prevalecer, sob a aparência ilusória de decisões populares, a supremacia do poder econômico.

A esse respeito, o exemplo norte-americano é significativo⁴¹. Entre o início da década de 70 do século XX e o final da primeira década do século XXI, a parte da riqueza nacional, detida pelo 1% dos cidadãos mais ricos dos

⁴¹ Cf., sobre esse assunto, Jacob S. Hacker e Paulo Pierson, *Winner-Take-All Politics – How Washington Made the Rich Richer and Turned its Back on the Middle Class*, New York: Simon & Schuster, 2010.

Estados Unidos, passou de 7% a quase 25%⁴². No mesmo período, os rendimentos das classes média e popular estagnaram, ou se reduziram substancialmente. A mesma tendência permaneceu nos anos posteriores.

Em 1970, os americanos ricos, inquietos com o desenvolvimento das políticas sociais ambiciosas lançadas por Lyndon Johnson (*The Great Society*), organizaram-se para fazer valer seus interesses patrimoniais na esfera do governo federal. Fundaram, com esse objetivo, “Comitês de Ação Política” (*Political Action Committees*), conhecidos pela sigla PAC, a fim de financiar a eleição dos “bons candidatos”.

Em 1971, somente 175 empresas dispunham de lobistas em Washington⁴³. Onze anos depois, elas passaram a ser 2.500, e esse número não cessou de aumentar. Usando de meios eficazes para pesar sobre as decisões políticas, a classe rica obteve do Congresso uma substancial redução dos impostos. Assim, se em 1970 a alíquota média de imposição fiscal dos 0,01% dos americanos mais ricos era de 75%, em 2011 ela passou a ser de 35%; ou seja, menos da metade. Além disso, a classe opulenta obteve o enfraquecimento dos direitos sindicais e a revogação de todas as normas reguladoras do sistema financeiro; o que contribuiu decisivamente para o desencadear da grande crise econômico-financeira mundial em 2008.

O sistema americano de *lobby* político institucionalizado não parou aí. Em 1997, a mudança na presidência da Câmara de Comércio dos Estados Unidos, entidade tradicional fundada em 1773, transformou-a em pouco tempo num dos mais potentes grupos de pressão do país. O novo presidente liderou com sucesso a assim chamada “campanha pela reforma”, isto é, um combate pela redução dos direitos civis, bem como contra o aumento da produção nacional de petróleo, a regulamentação “excessiva” das atividades empresariais e a ampliação da previdência social no setor de saúde. Em 2011, a Câmara de Comércio dos Estados Unidos pagou, a uma equipe chefiada por um ex-ministro da Justiça, 180 mil dólares, em uma campanha para a mudança da lei que estabeleceu punições para as práticas de corrupção no exterior.

⁴² Daniel Cohen, *Homo Economicus, Prophète (Égaré) des Temps Nouveaux*, Paris: Albin Michel, 2012, p. 59.

⁴³ Sobre a história do *lobby* na política norte-americana, cf. Lawrence Lessig, *Republic, Lost – How Money Corrupts Congress, and a Plan to Stop It*, Twelve, New York e Boston, 2011, p. 101 e s.

Para completar esse elenco de grupos de pressão capitalista sobre o livre funcionamento dos órgãos públicos nos Estados Unidos, é preciso citar a *National Association of Manufacturers* e a *Coalition for Derivatives End-Users*. Esta última, criada em 2010, é uma poderosa aliança de grandes empresas – incluindo, entre outras, 3M, Ford, General Electric, I.B.M., Appel, Caterpillar e Boeing –, cujo objetivo é proteger o uso de derivativos⁴⁴ e minimizar o risco de volatilidade desses papéis. O grupo liderou a pressão contra a proposta de legislação e regulamentação administrativa do uso de derivativos.

Mas o poder econômico capitalista, como ninguém ignora, atua também, larga e profundamente, durante as campanhas eleitorais. Nos Estados Unidos, o *Bipartisan Campaign Reform Act*, de 2002, proibiu aos sindicatos, empresas comerciais e organizações sem fins de lucro patrocinar comunicações eleitorais nos 60 dias imediatamente anteriores a uma eleição geral, ou nos 30 dias antes de eleições primárias. É claro que a inclusão de sindicatos e organizações sem fins lucrativos em tal proibição servia meramente para salvar as aparências: o grosso do financiamento de campanhas eleitorais, como ninguém ignora, sempre proveio do meio empresarial.

Pois bem, em 21 de janeiro de 2010, a Suprema Corte dos Estados Unidos, no caso *Citizen United v. Federal Election Commission*, julgou, por apertada maioria, que tal proibição violava o princípio fundamental da liberdade de expressão, inscrito na Primeira Emenda à Constituição norte-americana⁴⁵.

Liderando os quatro votos dissidentes, o Juiz Stevens, após ressaltar que a decisão da Corte “é a rejeição do senso comum do povo americano, que reconheceu a necessidade de impedir as empresas mercantis (*corporations*) de solapar o *self-government* desde a fundação [dos Estados Unidos], e que tem lutado contra o nítido potencial de corrupção eleitoral de tais empresas desde os dias de Theodore Roosevelt”, acentuou que elas

⁴⁴ Os chamados *derivativos* são relações contratuais de crédito e débito, com base nas quais emitem-se valores mobiliários, negociáveis no mercado financeiro.

⁴⁵ Como já havia denunciado Robert W. McChesney em *Rich Media, Poor Democracy – Communication Politics in Dubious Times*, New York: The New Press, 1999, Capítulo 6, a “nova teologia” da Primeira Emenda tornou-se um privilégio de classe contra a democracia.

não têm direito ao voto político e, por conseguinte, se o financiamento eleitoral lhes é vedado, “nem a autonomia, nem a dignidade ou a igualdade política são violadas”.

Saliente-se, para finalizar, que o poder econômico capitalista não apenas exerce uma pressão decisiva durante o desenrolar de campanhas eleitorais, como ainda dispõe hodiernamente, pelo controle dos principais veículos de comunicação de massa, de uma capacidade inédita de intimidação dos agentes políticos, em todos os órgãos do Estado. Os políticos podem sofrer sérios abalos em sua reputação diante da opinião pública, caso a oligarquia empresarial entenda que eles contrariam seus interesses vitais.

Entramos, assim, no exame da última espécie de poder capitalista: o ideológico.

V – O Poder Ideológico Capitalista

Como observou Max Weber, em nenhuma sociedade o titular do poder (*Herrschaft*), isto é, do direito de comandar e ser obedecido, pode satisfazer-se com o fato, puro e simples, da obediência passiva dos subordinados. Ele procura sempre, de uma forma ou de outra, obter a confiança deles, ou seja, alcançar o que se consagrou denominar a legitimidade do poder⁴⁶.

Pois bem, é essa relação de confiança (no sentido mais amplo da palavra) que explica a pacífica aceitação de qualquer espécie de poder; seja ele político, militar, econômico, familiar ou religioso. A força bruta, que Bertrand Russel denominou “poder nu” (*naked Power*)⁴⁷, está sempre fadada a muito breve duração.

Ora, enquanto no mundo antigo, todo voltado para o passado, a confiança inspirada por uma pessoa ou instituição, investida de poder, era fundada na tradição, no mundo moderno, essencialmente inovador, sempre de olhos postos no futuro, essa relação de credibilidade ou aprovação passou a ser, cada vez mais, construída pelo próprio titular do poder. Ou seja, toda organização social dos nossos dias, em grau menor ou maior,

⁴⁶ *Economia e sociedade*, Primeira Parte, Capítulo III.

⁴⁷ *Power, A New Social Analysis*, London: George Allen & Unwin Ltd., 5ª reimpressão, 1948, p. 10.

deve revestir-se, para subsistir, de uma capacidade de autoafirmação ideológica por meio da **propaganda**.

A palavra origina-se do vocábulo latino *propagare*, que significa, no sentido original, disseminar por meio de enxertia; no sentido figurado, aumentar, estender, prolongar.

A propaganda pode ser definida como a atividade de persuadir a opinião pública para fins religiosos, políticos ou comerciais.

As religiões mais antigas nunca tiveram necessidade de propagar suas crenças, pois elas estavam sedimentadas há séculos na mentalidade social. A atividade religiosa de propaganda somente teve início com o advento das religiões missionárias, sobretudo o cristianismo e o islamismo, que buscaram converter fiéis no mundo todo. Com a irrupção da Reforma Protestante no início do século XVI, eclodiu uma verdadeira guerra de propaganda entre as diferentes igrejas cristãs, guerra essa desde logo muito facilitada pela invenção da imprensa em meados do século anterior. Em 1622, no quadro da Contrarreforma, a Igreja Católica fundou a Sagrada Congregação *De Propaganda Fide*.

No campo político, a propaganda é a atividade programada de suscitar no povo a confiança em relação ao poder estabelecido e a aprovação de suas decisões.

Na *Ideologia Alemã*, Marx sustentou que a classe que aspira à dominação social é obrigada a apresentar, a todos, o seu interesse próprio de classe como interesse comum ou geral, salientando que tem sido este, desde o seu surgimento histórico, o procedimento da classe burguesa⁴⁸.

O que o grande pensador não podia, no entanto, prever na sua época é que, para realizar tal intento, o grupo dominante tem necessidade de criar uma sólida organização de propaganda.

O advento da sociedade de massas deu uma configuração inteiramente nova à estruturação social. Com a intensa e rápida concentração das populações em grandes centros urbanos, cada vez mais numerosos – metade da população mundial passou a viver em áreas urbanas em 2008, segundo a Organização das Nações Unidas –, o relacionamento pessoal direto tornou-se uma exceção. Surgiu o fenômeno sem preceden-

⁴⁸ Karl Marx Friedrich Engels, *Werke*, t. 3, editada pelo *Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED*, Berlim: Dietz Verlag, 1958, p. 32-33.

tes das “multidões solitárias” (*lonely crowds*), conforme a denominação criada por três sociólogos norte-americanos⁴⁹.

É verdade que, com o surgimento e a difusão da internet e a criação das chamadas redes sociais como *Facebook*, engendrou-se uma nova forma de relacionamento direto e imediato entre as pessoas ausentes. Mas, até então, e mesmo após, de modo dominante, prevaleceu aquilo que se convencionou chamar, segundo a expressão de origem anglo-saxônica, *mass media communication*; ou seja, um sistema englobando a grande imprensa, o cinema, o rádio e a televisão.

É preciso notar que o vocábulo *comunicação*, no caso, sofre notável variação semântica. Na língua matriz, *communicatio*, e o verbo cognato *communico*, *-are*, significam pôr ou ter em comum, receber em comum, ou entrar em relações pessoais com alguém.

No campo da *mass media communication*, porém, a verdadeira comunicação é excluída. A partir de determinados centros emissores, são enviadas mensagens a uma massa de pessoas, que se comportam como recipientes puramente passivos.

A propaganda capitalista

Os líderes capitalistas, percebendo que era plenamente aplicável aos meios de comunicação de massa o consagrado sistema industrial de produção em série e consumo padronizado, compreenderam a extraordinária oportunidade que se lhes abria de assumir o controle ideológico da vida social.

Para tanto, o oligopólio empresarial organizou-se estrategicamente, passando a concentrar em suas mãos, a partir do início do século XX, os mais importantes veículos de comunicação de massa. Nessa colossal empreitada o capitalismo seguiu seu curso, por assim dizer, natural: a privatização sistemática do espaço público.

O grande obstáculo para alcançar esse desiderato, no entanto, era a regulamentação estatal. A pressão do movimento neoliberal de fins do século XX pôs fim a esse empecilho.

⁴⁹ David Riesman, Nathan Glazer e Reuel Denney, *The Lonely Crowd, Revised Edition: A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, 2001.

Nos Estados Unidos, foi revogada em 1996 a lei de 1934, que estabelecia limites na concentração de controle empresarial no setor de comunicação de massa. Seguindo no mesmo rumo, a *Federal Communications Commission* eliminou, em 2003, as proibições então existentes para a participação cruzada no capital das empresas de rádio e televisão. O resultado não se fez esperar: enquanto em 1983 havia no mercado norte-americano de *mass media* 50 empresas de médio porte, em pouco tempo ele passou a ser dominado por apenas cinco macro-empresas⁵⁰.

Na Europa, até 1980, apenas três países tinham televisão privada (Itália, Reino Unido e Luxemburgo). Hoje, ela existe em todos eles.

Como exemplo de conglomerado mundial de comunicação de massa, basta citar *News Corporation*, criada por Rupert Murdoch na Austrália. A partir de 1981, ela passou a controlar empresas de imprensa, rádio e televisão nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e na Ásia.

Quanto à técnica da propaganda capitalista, ela parte do pressuposto de que é sempre possível manipular psicologicamente a mentalidade das multidões, sem que elas se deem conta disso⁵¹.

A esse respeito, ressalte-se o que Edward Bernays, um dos mais criativos técnicos de propaganda que o mundo já conheceu, afirmou em livro publicado em 1928⁵², referindo-se à sociedade norte-americana:

A consciente e inteligente manipulação dos hábitos organizados e opiniões das massas é um importante elemento na sociedade democrática. Os que manipulam o mecanismo oculto da sociedade constituem um governo invisível, que é o verdadeiro poder dirigente do nosso país. [...] Somos governados, nossas mentes são moldadas, nossas predileções formadas, nossas ideias sugeridas, largamente, por homens de quem nunca ouvimos

⁵⁰ São elas: Time Warner, VIACOM, Vivendi Universal, News Corp. e Walt Disney, sendo esta considerada em 2012 a maior empresa de comunicação social do mundo. Sobre esse movimento de concentração empresarial no campo das comunicações de massa nos Estados Unidos, cf. Ben H. Bagdikian, *The New Media Monopoly*, ed. revista, Boston: Beacon Press, 2004; C. Edwin Baker, *Media Concentration and Democracy – Why Ownership Matters*, Cambridge University Press, 2007.

⁵¹ É o que Noam Chomsky não cessou de denunciar. Cf., por exemplo, o livro por ele escrito juntamente com Edward S. Herman, *Manufacturing Consent*, London: Vintage Books, 1988.

⁵² Com o título de *Propaganda*.

falar. Este é o resultado lógico do modo pelo qual nossa sociedade democrática é organizada. Um vasto número de seres humanos tem necessidade de cooperar dessa maneira, para que possam conviver tranquilamente. [...] Em quase todos os atos de nossa vida diária, tanto na esfera da política quanto dos negócios, em nossa conduta social ou nosso pensamento ético, somos dominados por um número relativamente reduzido de pessoas, que compreendem os processos mentais e os padrões sociais das massas. São elas que puxam os cordões de controle da mente pública.

Observe-se que tal opinião foi expressa antes da instauração do regime nazista na Alemanha. Mas, segundo consta, Goebbels tinha em sua biblioteca o livro citado de Bernays.

Aplicando as ideias acima expressas, Bernays atuou profissionalmente com extraordinário êxito, não apenas no campo da publicidade comercial, mas também da política.

Tendo sido conselheiro do Presidente Woodrow Wilson durante a Primeira Guerra Mundial, ele compreendeu que o termo *propaganda*, largamente usado pelos alemães durante aquele conflito, havia adquirido para os norte-americanos um sentido pejorativo. Criou, então, para substituí-lo, a expressão *relações públicas*, de uso desde então consagrado no mundo inteiro.

Para se ter uma ideia da eficiência da nova técnica de persuasão das massas, considere-se o seguinte exemplo. Nos primeiros decênios do século XX, prevalecia nos Estados Unidos a opinião, largamente majoritária, da imoralidade de mulheres fumarem em público. Em vários Estados da federação, o fato acarretava a prisão em flagrante das recalcitrantes. Em 1929, contratado pela maior fábrica de cigarros norte-americana, Bernays decidiu enfrentar o tabu. Organizou um desfile de modas em Nova York, no qual as modelos exibiam-se fumando. O fato foi deliberadamente apresentado aos meios de comunicação de massa como uma notícia, não como publicidade comercial. A técnica, desde então, tornou-se de uso corriqueiro para todas as agências de propaganda.

Bernays foi em seguida contratado pelos fabricantes de *bacon*, que encontravam dificuldades em expandir seus negócios pelo fato de o alimento ser excessivamente gorduroso. Ele teve, então, a ideia de fazer uma pesquisa junto à classe dos médicos, na qual indagava não se as pessoas podiam ou não ingerir sem limites o toucinho, mas se, sob o aspecto da saúde, o café da manhã devia ser ou não mais reforçado. O resultado, obviamente, foi no sentido positivo. Com isso, a indústria do *bacon* pôde fazer ampla publicidade de seu produto, invocando a autoridade médica.

O mesmo método foi em seguida utilizado pela indústria do fumo, durante mais de trinta anos, para ocultar da opinião pública as primeiras conclusões médicas a respeito da ligação do consumo de tabaco com os casos de câncer de pulmão. Aqui, a propaganda não se limitou, como no caso do *bacon*, à mera dissimulação de análises médicas, mas à pura e simples mentira, obtida mediante pagamento de altas remunerações aos profissionais da medicina, que se prestavam a vender suas consciências.

Em todas essas ocasiões, foram aplicados, sobretudo, dois métodos de propaganda. De um lado, a atuação conjunta de todos os meios de comunicação de massa, ou seja, o *tie-in* ou *tie-up*, como o qualificou Bernays. De outro lado, a técnica do chamado *agenda-setting*, isto é, a orientação dos meios de comunicação para salientar determinados fatos, com exclusão de outros, como se estes nunca tivessem acontecido, ou fossem irrelevantes. E foi o que se fixou na consciência popular.

É preciso acrescentar que a atividade propagandística de Edward Bernays não se limitou ao território norte-americano. Contratado em 1954 pela "United Fruit Company", que exercia uma dominação de fato sobre toda a economia da Guatemala, ele montou, para uso da CIA, o programa de intoxicação da opinião pública que levou à derrubada do presidente eleito, Jacobo Arbenz, qualificado como comunista.

O êxito da operação levou os serviços secretos norte-americanos a utilizar a mesma técnica, durante os anos subsequentes em que a campanha anticomunista serviu aos Estados Unidos para intervir em vários outros países, sobretudo na América Latina.

Com a derrocada do comunismo soviético e a extinção da chamada Guerra Fria no final do século XX, o método de guerra psicológica montado por Edward Bernays passou a servir no combate ao terrorismo, como pretexto para justificar a invasão norte-americana no Afeganistão em 2001 e no Iraque em 2003, países onde a possibilidade de exploração de abundantes reservas de petróleo e gás natural justificava qualquer tipo de desrespeito à ordem internacional.

Para encerrar este tópico, é preciso dizer que, de modo geral, as técnicas de propaganda, comercial ou política, criadas e postas em execução pelo sistema capitalista, obedecem, todas elas, às mesmas regras, quais sejam: convencer o público, não pela razão, mas pelos sentimentos; esmerar-se na aparência das mensagens, sem grandes explicações sobre o seu conteúdo; insistir em que a aceitação do que é proposto não demanda grandes esforços nem custos ingentes, e somente produz benefícios.

VI – Características Próprias do Poder Capitalista

O poder capitalista, em todas as suas modalidades, sempre se exerceu segundo certos padrões constantes.

Vejamos.

Estrutura da dominação capitalista

Na língua latina, o substantivo *dominus* tem dois sentidos principais: em primeiro lugar, *chefe de família, possuidor ou proprietário*; em segundo lugar, *chefe, soberano, árbitro, senhor ou dirigente*. O poder capitalista se exerce, pela sua própria natureza, nesses dois sentidos principais. De um lado, ele tende a tudo se apropriar ou possuir. De outro lado, ele procura sempre comandar ou dirigir.

No mundo contemporâneo, titular do poder capitalista não é uma pessoa determinada, mas um conjunto de pessoas ou organizações. Nesse conjunto, podem-se distinguir os empresários propriamente ditos, ou seja, aqueles que detêm o comando de empresas, e aqueles que, não possuindo o comando direto de empresa alguma, são, não obstante, detentores de grandes recursos monetários de investimento ou financiamento, ou seja, os capitalistas, no sentido próprio do vocábulo.

Por um impulso natural, o poder capitalista tende ao comando, quer do mercado, quer dos órgãos políticos em geral. Mas a forma de exercício dessa hegemonia difere, conforme as situações.

No mercado, como foi salientado desde a Introdução, o sistema capitalista estabeleceu a nítida dominação das grandes organizações empresariais sobre o conjunto das pequenas e médias empresas, de tal sorte que estas atuam sempre na dependência daquelas. As macro-organizações empresariais tendem a concentrar em seu poder o fornecimento das matérias-primas, das técnicas de produção e de serviço mais adiantadas (entre outros meios, pela aquisição da propriedade intelectual), dos recursos financeiros privados, bem como dos instrumentos materiais de produção.

Essa dominação do mercado, como o próprio Adam Smith reconheceu⁵³, tende naturalmente ao monopólio, embora costume, mais frequentemente, estabelecer-se sob a forma oligopolística.

⁵³ *A riqueza das nações*, Livro Quarto, Capítulo III.

A relação de senhorio e vassalagem entre as grandes empresas, de um lado, e as médias e pequenas, de outro, reproduz-se de certa forma na própria estrutura social. No exercício de sua dominação, não só econômica, mas também ideológica, a alta burguesia conta sempre com o apoio mais ou menos forte das classes médias, que vivem à sua sombra e fazem questão de não se confundir com o proletariado. Sob esse aspecto, a dicotomia marxista entre a classe burguesa e a classe trabalhadora não reproduz fielmente a estrutura social contemporânea, pois com o desenvolvimento e a complexidade da vida social, o conjunto dos assalariados está longe de constituir uma classe homogênea.

Já na esfera política, o grande empresariado procurou constantemente, ao invés de concentrar em suas mãos todas as funções de mando, reservar-se com exclusividade tão só aquilo que a doutrina das sociedades por ações, no século XX, denominou *poder de controle*.

Com efeito, na grande empresa moderna, tal como na sociedade política, a complexidade das múltiplas tarefas de comando veio exigir, desde cedo, uma especialização de funções hierárquicas, com a necessária distinção entre um poder de decisão supremo e poderes especiais de administração.

Na organização empresarial, esse poder supremo consiste, basicamente, na fixação dos grandes objetivos a serem realizados a médio e longo prazo, bem como na designação e permanente fiscalização dos administradores, encarregados de tomar as decisões necessárias à efetivação de tais objetivos⁵⁴.

Na sociedade política, do mesmo modo, estabeleceu-se desde cedo a separação entre a soberania e os órgãos de governo – na Idade Moderna, os Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário; sem embargo de que, hodiernamente, novos Poderes vieram somar-se a estes, como, por exemplo, o Ministério Público. Assim, no regime democrático, se a soberania pertence de direito ao povo, é impossível que este assumira diretamente as tarefas de governo. Nesse sentido, a famosa definição de Abraham Lincoln, feita no

⁵⁴ A lei brasileira de sociedades por ações (Lei n. 6.404, de 15-12-1976), em seu art. 116, qualifica o acionista controlador como aquele que “usa efetivamente seu poder para dirigir as atividades sociais e orientar o funcionamento dos órgãos da companhia”. Sobre o assunto, veja-se minha monografia *O poder de controle na sociedade anônima*, cuja 1ª edição é de 1975, agora em 6ª edição em parceria com Calixto Salomão Filho, Rio de Janeiro: Forense, 2013.

Gettysburg Address de julho de 1863, segundo a qual a democracia seria o “governo do povo, pelo povo e para o povo”, é teoricamente contestável.

O curioso é que desde a Antiguidade Clássica até a segunda metade do século XIX, a democracia sempre foi tida, entre os pensadores políticos, como um regime político subversor da hierarquia social. Montesquieu sustentava que, numa sociedade democrática, as mulheres, as crianças e os escravos já não se submeteriam a ninguém, já não haveria bons costumes, amor à ordem, virtude, enfim⁵⁵. Por sua vez, James Madison, um dos Pais Fundadores dos Estados Unidos, sublinhou que a democracia, por ele entendida como a “sociedade consistente em um pequeno número de cidadãos que reúnem e administram o governo diretamente”, incentivaria o espírito de facção, pondo em constante risco a ordem social⁵⁶.

Como se percebe, o juízo de valor que se fazia no passado sobre a democracia contrasta vivamente com a ampla aceitação atual desse regime político.

De qualquer forma, a aprovação unânime da democracia no mundo contemporâneo levanta sérias dúvidas. O elogio universal do regime democrático, na atualidade, não passa de simples chavão do jogo político, ocultando em si uma formidável confusão semântica. O povo que, afinal, pelo próprio sentido etimológico, seria o único titular da soberania ou poder supremo, parece ter sérias dificuldades em entender, exatamente, o que está por trás das palavras encantatórias da propaganda. Em pesquisa realizada em 1999 com mais de 50 mil pessoas em 60 países, citada no “Relatório das Nações Unidas de 2002 sobre o Desenvolvimento Humano”, apurou-se que apenas 10% dos entrevistados reconheceram que o governo do seu país obedecia à vontade do povo⁵⁷. Não há indícios de que essa opinião tenha mudado nos anos subsequentes. Ao contrário, a generalizada rebelião popular irrompida no Oriente Médio ao final de 2010 – a chamada “primavera árabe” – veio demonstrar que a rejeição das falsas democracias vem se tornando cada vez mais intensa.

Na verdade, é o poder capitalista que está por trás dessa sacralização puramente nominal do regime democrático.

⁵⁵ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livro VIII, Capítulo 2.

⁵⁶ James Madison, *The federalist*, n. 10.

⁵⁷ *Human development report 2002 – deepening democracy in a fragmented world*, Oxford: Oxford University Press, p. 1.

A partir da segunda metade do século XIX, a consagração da chamada “democracia representativa” nos países que detinham o poder capitalista no plano mundial – os países ricos da Europa Ocidental e os Estados Unidos – veio servir como uma luva ao grande empresariado e seus vassallos para o estabelecimento de um regime político de dupla face: oficialmente, o governo é exercido pelos ditos representantes do povo; mas na realidade, os órgãos de governo submetem-se ao poder de controle – sempre oculto – dos detentores do grande capital.

Em suma, o mecanismo de representação popular é mero disfarce para a efetiva alienação da soberania popular.

Rousseau, muito antes de Karl Marx, já a havia denunciado. Releia-se o que ele escreveu no *Projeto de Constituição para a Córsega*:

O poder civil se exerce de duas maneiras: uma legítima, pela autoridade⁵⁸, a outra abusiva, pelas riquezas. Por toda parte em que as riquezas dominam, o poder e a autoridade são ordinariamente separados, porque os meios de adquirir a riqueza e os meios de alcançar a autoridade não sendo os mesmos, são raramente empregados pelas mesmas pessoas. Então, o poder aparente fica nas mãos dos magistrados⁵⁹ e o poder real nas dos ricos. Em um governo desses, tudo avança ao sabor das paixões dos homens, nada tende à finalidade da instituição.

Sucede, então, que o objeto da cobiça se divide: uns aspiram a conseguir a autoridade, para vender seu uso aos ricos e para se enriquecerem eles próprios por esse meio; outros, em maior número, buscam diretamente as riquezas, com as quais estão seguros de possuir um dia o poder, a fim de comprar, quer a autoridade, quer aqueles que a detêm⁶⁰.

Um poder oculto ou dissimulado

Ao contrário do que ocorreu com todos os grupos dominantes nas civilizações do passado, os líderes capitalistas sempre fizeram questão de não se apresentar como detentores de um poder real na sociedade. Prefe-

⁵⁸ Rousseau emprega aí a palavra no sentido romano de *auctoritas*, vale dizer, o prestígio da função pública exercida, que dignificava o seu titular, suscitando geral respeito e até mesmo veneração.

⁵⁹ Outro romanismo de Rousseau. *Magistratus*, no direito romano, designava o titular de um cargo público, e não apenas, como nas línguas neolatinas, um juiz.

⁶⁰ *Oeuvres Complètes*, III – *Du Contrat Social, Écrits Politiques*, Paris: Gallimard, p. 939.

riram usar da técnica, altamente eficaz, de ocultar seu poderio econômico no mercado e sua posição dominadora na esfera política.

O contraste entre esse comportamento e aquele próprio dos grandes tiranos e ditadores de todos os tempos é completo. Durante os regimes nazifascistas da Europa no século XX, por exemplo, os grandes empresários colaboraram estreitamente com as políticas governamentais, notadamente por meio da construção de uma poderosa indústria armamentista e a organização das monstruosas fábricas de morte, como os campos de extermínio coletivo da Alemanha hitlerista. Os donos do grande capital, porém, fizeram questão de se manter ocultos perante a opinião pública, ou dissimularam seu poderio com comportamentos sedutores.

O método escolhido para tanto, consagrado pela longa experiência da publicidade comercial, é o mesmo empregado por Satanás no mito bíblico da primeira e fatal desobediência do ser humano aos mandamentos do seu Criador. Não se trata de submeter pela força, mas de ludibriar pela dissimulação ardilosa. No relato constante do Capítulo 3 do Gênesis, o tentador aparece sob a forma de uma serpente, “o mais astuto de todos os animais dos campos”. Ele não se dirige à razão, mas aos sentimentos. A tentação de comer o fruto proibido – alegou a serpente – não provocaria a morte, mas a equiparação de Adão e Eva ao Senhor Todo-Poderoso: “Vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”.

Criou-se, com isso, aquela forma nova de despotismo, anunciada por Alexis de Tocqueville na primeira metade do século XIX, em suas reflexões sobre a democracia norte-americana:

Ao que parece, se o despotismo vier a estabelecer-se nas nações democráticas dos nossos dias, ele teria características diversas [do despotismo antigo]: ele seria mais extenso e mais ameno, e degradaria os homens sem os atormentar⁶¹.

Para o grande autor francês, que jamais teve o capitalismo em mente, esse novo regime de servidão “poderia combinar-se, melhor do que se imagina, com algumas formas e liberdade, e não seria impossível que ele se estabelecesse até mesmo à sombra da soberania do povo”.

⁶¹ *De la Démocratie em Amérique*, t. II, Quarta Parte, Capítulo VI.

Na verdade, o capitalismo sempre se apresentou na História como defensor de nobres valores e ideais. Da filosofia do Iluminismo, a burguesia reteve e proclamou, como suas bandeiras de ação, a liberdade individual e a igualdade perante a lei.

A todo tempo e de mil maneiras, os empresários asseveraram sua adesão incondicional às liberdades individuais, como uma forma de contrapoder privado, diante da opressão estatal. Na prática capitalista, todavia, a única liberdade que se procura preservar é a dos próprios empresários. Caso esta seja mantida, todas as demais podem e mesmo devem, conforme as circunstâncias, ser suprimidas. Foi o que se cansou de ver na América Latina, na Ásia e na África, com a multiplicação de regimes autoritários, estreitamente associados aos grandes grupos empresariais e aos latifundiários.

Quanto ao princípio da igualdade de todos perante a lei (isonomia), proclamado pela Revolução Francesa, ele foi uma arma política de primeira grandeza para eliminar progressivamente a milenar tradição indo-europeia de divisão da sociedade em três estamentos: o clero, a nobreza e o povo; sendo os dois primeiros dotados de privilégios e o último aquele “vulgo vil sem nome”, de que falou Camões. A burguesia, oriunda do terceiro estamento (o *Tiers État* dos franceses), estava excluída dos privilégios próprios dos demais, a começar pela imunidade tributária.

Instaurada, porém, a igualdade meramente formal de todos os cidadãos, o que se viu, em pouco tempo, foi o aprofundamento da desigualdade econômica entre as classes sociais, sob o manto de uma igualdade meramente formal. Como disse o personagem de um romance de Anatole France⁶², “a lei, em sua majestosa igualdade, proíbe tanto ao rico quanto ao pobre furtar um pão, mendigar nas ruas ou dormir sob as pontes”. Ou então, segundo a bem conhecida fórmula cunhada por George Orwell em *Animal Farm*, “todos são iguais; há sempre, porém, alguns mais iguais do que outros”.

A isonomia, tão celebrada pela burguesia, conviveu, durante séculos, com a legalidade da escravidão, a representação política censitária (só tinham o direito de votar os titulares de uma renda mínima anual) e a exclusão da cidadania para as mulheres e os analfabetos.

É por isso que, sob o regime capitalista, há sempre dois ordenamentos jurídicos nacionais: um oficial, que consagra todas as conquistas polí-

⁶² *L’Affaire Crainquebille*.

ticas do mundo contemporâneo, notadamente em matéria de direitos humanos; outro não oficial, que efetiva a realidade do poder capitalista, não revelada publicamente. Ao que parece, Janus bifronte, o deus romano da passagem, é o grande protetor dos líderes empresariais. Quando o direito oficial não se opõe aos seus interesses, ele é tido e proclamado como o único legítimo e em vigor. Basta, porém, surgir uma mínima contradição entre as normas oficiais e o poder que a classe empresarial detém e exerce efetivamente na sociedade, para que se abram de modo automático as portas de comunicação do direito oficial com o outro ordenamento jurídico até então oculto, que legitima e consagra o *status dominii* capitalista⁶³.

Um poder contrário ao princípio republicano e ao Estado de Direito

A essência do princípio republicano consiste na supremacia incontestável do bem comum do povo, ou seja, aquilo que os romanos denominavam precisamente *res publica*, em relação a todo e qualquer interesse privado. Temos, assim, que à oposição entre público e privado corresponde, logicamente, o contraste entre o que é comum e o que é próprio. O nominativo *proprium*, em latim, foi reconstruído a partir da locução *pro privo*, que significava “a título particular”⁶⁴.

Ora, um dos traços marcantes da mentalidade e do sistema capitalista, como assinalado no capítulo anterior, é exatamente o contrário: o interesse próprio dos empresários passa sempre à frente do bem comum do povo, vale dizer, da coletividade como um todo.

A fantasia imaginada por Adam Smith e seus seguidores de que, se cada um cuidar racionalmente do seu próprio interesse, o interesse geral será atendido, em razão da “mão invisível” que dirige as ações humanas, foi tragicamente desmentida pela realidade histórica. Nunca, em momento algum da evolução da humanidade, criou-se tão profunda desigualdade entre ricos e pobres quanto nos tempos de dominação capitalista.

Isto, quanto ao princípio republicano. Vejamos agora a questão do Estado de Direito.

⁶³ Apliquei tais ideias à realidade brasileira no artigo O direito e o avesso, in *Rumo à Justiça*, 2. ed., Saraiva, 2013, p. 353 e s.

⁶⁴ Cf. A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 3. ed., Paris: Librairie C Klincksieck, 1951, p. 955.

A expressão *Rechtsstaat*, cunhada pelos doutrinadores de direito público do Império Alemão em fins do século XIX, designa a organização política na qual todo poder, público ou privado, é limitado e controlado por normas jurídicas gerais, e não submetido à vontade ou ao interesse particular dos que detêm o poder. Designa, também, a organização jurídica em que a todo poder corresponde uma responsabilidade equivalente (*keine Herrschaft ohne Haftung*).

Ora, originalmente, o capitalismo não dispunha, e por muito tempo continuou a não dispor, de poder algum propriamente jurídico, mas apenas de um poder de fato. Ao contrário deste último, o poder jurídico implica a contrapartida do dever de obediência do sujeito passivo. E isto se explica, logicamente, porque o titular de um poder jurídico deve sempre exercê-lo, não em seu próprio interesse e benefício, mas em prol de outrem. O poder jurídico tem uma finalidade ou função altruísta, que lhe é intrínseca; não assim o poder de fato.

Ora, o poder que a burguesia principiou a exercer na sociedade medieval não era reconhecido pelo Direito. Tanto mais que a riqueza dos primitivos burgueses fundava-se, como foi assinalado no Capítulo 1, não na terra – base do direito feudal –, mas no dinheiro e outros bens móveis. Por isso mesmo, esse poder econômico de fato, desde as origens, não visava à realização do bem comum, mas unicamente à satisfação do interesse próprio dos seus titulares.

Objetivando, pois, a realização exclusiva do interesse próprio do sujeito ativo, o poder econômico capitalista, como é lógico, não conhecia, de início, deveres positivos correspondentes. O único dever do empresário capitalista era o de respeitar o princípio geral de não lesar ninguém (*neminem laedere*, segundo a fórmula consagrada no direito romano).

Mas, como sucedeu no evoluir histórico de todas as sociedades, para que tal dever geral fosse respeitado, a autoridade política teve que baixar proibições específicas, combinadas com as correspondentes sanções, civis ou penais. Criou-se, assim, todo um conjunto de normas de proteção dos trabalhadores assalariados nas empresas, o que acabou dando origem a um ramo jurídico autônomo: o direito do trabalho. Após a Segunda Guerra Mundial, foram também criados um sistema próprio de proteção dos consumidores e outro do meio ambiente.

Acontece que o poder capitalista, que nasceu fora do Direito, e a ele se submeteu constrangidamente, procura sempre voltar às suas origens,

levantando todas as peias jurídicas criadas no curso histórico para limitar sua atuação. Essa tentativa de retorno ao ponto de partida foi exacerbada no último quartel do século XX quando, havendo o capitalismo se consolidado como civilização mundial, seus líderes julgaram-se em condições de lançar, nos quatro cantos do planeta, a palavra de ordem da abolição das regulamentações administrativas.

Hoje, já se sabe que a grande recessão mundial iniciada em 2008 teve como principal causa a desregulamentação da atividade financeira e especulativa, iniciada nos Estados Unidos e rapidamente expandida ao mundo todo. Os Poderes Públicos, submissos ao poder capitalista, ignoraram a grande verdade, proclamada por Lacordaire na França em meados do século XIX: entre o forte e o fraco, entre o rico e o pobre, entre o senhor e o servo, é a liberdade que oprime e a lei que liberta.

Já no concernente ao princípio específico do Estado de Direito, segundo o qual a todo poder corresponde uma responsabilidade equivalente, o sistema capitalista logrou eludi-lo quase completamente.

A civilização capitalista consolidou-se no mundo todo com o advento da sociedade de massas, a qual provocou uma formidável despersonalização da vida humana; o que veio ajustar-se perfeitamente ao sistema de relacionamento essencialmente impessoal, próprio do capitalismo, como será sublinhado mais abaixo.

Ora, essa impessoalidade gerou uma formidável crise de responsabilidade, como bem assinalou Hans Jonas, em celebrado ensaio⁶⁵. Nas macroempresas capitalistas, ninguém sabe, a rigor, quem são as pessoas que detêm o controle em última instância, pois as múltiplas participações de capital – diretas, indiretas ou cruzadas – constituem um emaranhado inextricável, ou cadeia sem fim. Nessas condições, a ligação direta da responsabilidade pessoal com o exercício do poder, como impõe o princípio do Estado de Direito, desaparece por completo.

A permanente aliança do poder capitalista com o poder militar

O *Manifesto Comunista* afirmou que o empreendimento de dominação econômica mundial, iniciado pelo capitalismo, foi levado a cabo sem guerras, unicamente com o emprego das armas comerciais.

⁶⁵ *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, 1984.

A História não confirma essa tese. A guerra, no sentido próprio e brutal da palavra, ou seja, o empreendimento de destruição em massa de vidas e bens, planejado e executado com os mais aperfeiçoados recursos da tecnologia, foi um dos principais estímulos ao desenvolvimento mundial do capitalismo.

O primeiro imperialismo colonial, iniciado no século XVI, fundou-se na superioridade incontestável da técnica e dos armamentos europeus, no empreendimento de dominação dos povos autóctones da Ásia, da África e da América Latina⁶⁶.

A partir da segunda metade do século XIX, o êxito bélico tornou-se sempre mais dependente do progresso técnico na produção industrial de armamentos, munições e veículos de combate. Desde 1861 e 1866, quando surgiram, respectivamente, a metralhadora e a dinamite, as invenções para fins bélicos multiplicaram-se vertiginosamente, e foi o complexo industrial-militar que desencadeou, sob a bela e falsa aparência de obra civilizadora (ou cultural, como preferem qualificar os alemães), a primeira onda de globalização moderna, com o estabelecimento de novos impérios coloniais na África e na Ásia.

Os Estados Unidos anexaram pelas armas, somente no continente americano, metade do território mexicano em 1848; fizeram intervenções militares em 1824 em Porto Rico; em 1845 e 1847, no México (em preparação à guerra de anexação do ano seguinte); em 1857, na Nicarágua; em 1860 na província do Panamá e outra vez na Nicarágua. Antes do final do século, o Estado norte-americano tornou-se senhor do Havaí e das Filipinas, retomando, assim, o projeto original de Cristóvão Colombo: alcançar o Oriente pelo Ocidente.

A partir de meados do século XX, os efeitos destruidores da ação militar atingiram um ponto culminante, com a construção das primeiras bombas atômicas e dos mísseis balísticos.

Malgrado o impacto da grande crise econômico-financeira de 2008 na indústria de armamentos, os Estados Unidos, que são o maior vendedor mundial de armas, e cujo orçamento de gastos militares é também o maior do mundo, já em 2010 haviam logrado ultrapassar o total das vendas efetuadas em 2007⁶⁷. E esse ritmo ascendente persistiu nos anos subsequentes.

⁶⁶ Veja-se, a esse respeito, o Capítulo 4º.

⁶⁷ Todos esses dados foram extraídos do Stockholm International Peace Research Institute (www.sipri.org).

Outro aspecto a ser assinalado sobre a ligação permanente entre o poder econômico capitalista e o poder militar é o fato de que, a partir de fins do século XIX, com o surgimento da primeira grande depressão econômica da história moderna, tornou-se evidente que a superação de tais crises só podia fazer-se pelo aumento dos gastos públicos, que provocassem maior distribuição de rendimentos no seio das populações. E isto, como não se tardou a descobrir, estava ligado à deflagração de guerras.

O comércio mundial de armamentos, envolvendo não só legítimas operações mercantis, mas também negócios de alta corrupção governamental, tornou-se na atualidade uma das principais fontes de lucros para o grande empresariado capitalista. Em alentada monografia, publicada em 2011, Andrew Feinstein estudou o assunto em profundidade e desvendou todos os segredos e meandros desse macronegócio global⁶⁸. Segundo informa ele, em 2010 as despesas militares governamentais na aquisição de armas, no mundo todo, totalizaram a impressionante cifra de 1 trilhão e 600 bilhões de dólares; ou seja, 235 dólares por habitante do planeta.

De qualquer forma, o poder econômico capitalista tende a dominar o poder militar, colocando-o a seu serviço. E a razão principal disso é que o sucesso bélico depende, cada vez mais, de aperfeiçoamentos tecnológicos, e a tecnologia mais avançada, no mundo inteiro, é objeto de propriedade intelectual de macroempresas capitalistas.

O império soviético sucumbiu, por não levar em conta essa superioridade inevitável do poder econômico sobre o militar, na esfera internacional. A China tirou desde logo a lição do episódio, embarcando com armas e bagagens na nau capitalista.

A burocracia impessoal da macroempresa

Ao desenvolver sua teoria a respeito da dominação de tipo burocrático (*buokratische Herrschaft*), Max Weber apontou a grande empresa capitalista como a única organização cuja estrutura é semelhante à da moderna administração pública⁶⁹.

Em ambos os casos, salientou ele, o elemento essencial é a concentração de conhecimentos técnicos, quer entre os funcionários públicos

⁶⁸ *The Shadow World – Inside the Global Arms Trade*, New York (Farrar, Straus and Giroux).

⁶⁹ Cf. *Economia e sociedade*, t. I, Capítulo III, seção 2.

mais altamente qualificados, quer entre os chamados *executivos*, na grande empresa. O empresário que detém o poder de controle, assim como os ministros ou o chefe de Estado nas organizações políticas, podem não ser tecnicamente preparados para exercer o comando, sem que essa ignorância impeça o funcionamento da máquina burocrática impessoal.

O racionalismo levado às últimas consequências, como salientou Max Weber, faz com que o funcionamento normal da burocracia se “desumanize”, vale dizer, elimine todo sentimento ou consideração subjetiva⁷⁰.

Tal fato acarretou, como inevitável efeito, a responsabilidade impessoal da estrutura burocrática.

Como salientado mais acima, nas macroempresas capitalistas ninguém sabe, a rigor, quais são as pessoas físicas que participam efetivamente do poder de controle, pois as participações de capital, diretas ou cruzadas, constituem um emaranhado inextricável, ou uma cadeia sem fim. Nessas megacompanhias, aliás, o corpo acionário acaba por ficar inteiramente alheio aos negócios sociais, de forma que o controle empresarial efetivo passa a ser assumido pelos administradores: é o *management control*, já apontado por Berle e Means em seu estudo seminal dos anos 30 do século XX⁷¹.

Foi preciso, pois, contrariando inveterado dogma do Direito, criar uma responsabilidade penal da pessoa jurídica, como ocorreu na segunda metade do século XX na Holanda, em Portugal, na França, no Brasil (Lei n. 9.605, de 12-2-1998) e na Espanha. O Conselho da Europa, em três decisões (Resolução n. 28, de 1977, Diretiva n. 3, de 1980, e Normativa n. 667, de 2005) estabeleceu o princípio da proteção penal do meio ambiente por meio da responsabilização direta das empresas.

Um poder frequentemente ligado à corrupção e a outras atividades criminosas

Um dos aspectos mais condenáveis do sistema capitalista é a sua permanente disposição para explorar economicamente os vícios humanos. Tal ocorre, sem sombra de dúvida, em razão da mentalidade de co-

⁷⁰ *Ibidem*, t. II, Capítulo IX, seção 2.

⁷¹ *The Modern Corporation and Private Property*. Cf., a esse respeito, Fábio Konder Comparato e Calixto Salomão Filho, *O poder de controle na sociedade anônima*, 5. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2008, n. 15, 16, 69 e 73.

biça e de busca incessante de ganhos patrimoniais. Em nenhuma das civilizações anteriores existiu o costume de tudo adquirir com dinheiro, inclusive a consciência moral das pessoas. Isso levou na era moderna, como era inevitável, à consolidação da organização empresarial de atividades criminosas.

Camões, nas duas últimas estâncias do Canto VIII de *Os lusíadas*, já denunciava a ação corruptora universal do dinheiro:

Este rende munidas fortalezas,
Faz trédoros e falsos os amigos;
Este a mais nobres faz fazer vilezas,
E entrega capitães aos inimigos;
Este corrompe virginais purezas,
Sem temer de honra ou fama alguns perigos;
Este deprava às vezes as ciências,
Os juízos cegando as consciências;
Este interpreta mais que sutilmente
Os textos; este faz e desfaz leis;
Este causa os perjúrios entre a gente,
E mil vezes tiranos torna os reis;
Até os que só a Deus onipotente
se dedicam, mil vezes ouvireis
Que corrompe este encantador, e ilude,
Mas não sem cor, contudo, de virtude!

Desde o surgimento da classe burguesa na Idade Média, um certo número de seus componentes entregou-se à usura pecuniária, prática considerada e sancionada como crime pelos tribunais eclesiásticos na Idade Média. A usura, no entanto, foi aos poucos sendo tolerada e, afinal, legitimada, tendo em vista as necessidades crescentes da nobreza e do papado de obter financiamento para as suas campanhas bélicas, sobretudo após o lançamento das cruzadas contra os infiéis no Oriente Médio.

A prática da usura, durante todo o período de sua ilegalidade, só pôde desenvolver-se com base na corrupção das autoridades eclesiásticas ou governamentais.

Quanto ao crime organizado, ele se expandiu consideravelmente na Idade Moderna, graças à adoção das técnicas de administração empresarial próprias do sistema capitalista.

Desde o início do século XVI, a agricultura de exportação, organizada pelos colonizadores europeus em terras americanas, fez-se nos moldes capitalistas com base no trabalho escravo, mediante a importação de mão de obra africana.

No início do século XIX, porém, a Inglaterra, potência então dominante no comércio internacional, aboliu a escravidão em suas colônias americanas e decidiu impor a proibição do tráfico negreiro entre a África e as Américas.

Essa pressão britânica dirigiu-se, sobretudo, contra Portugal, que organizara comercialmente o tráfico desde o século XV, e que se tornara, com a invasão napoleônica da península ibérica, no início do século XIX, um quase protetorado britânico na Europa Continental.

Havendo apoiado a Independência do Brasil em 1822, o Reino Unido passou a dirigir contra o novo Estado a mesma pressão para extinção do tráfico de escravos, obtendo do Brasil em 1826 a celebração de um tratado internacional nesse sentido. O tratado estipulava que o Estado brasileiro comprometia-se a extinguir a importação de escravos da África, três anos após a sua ratificação. Em 7 de novembro de 1831, em tardio cumprimento ao tratado, o governo brasileiro promulgou uma lei que declarava livres “todos os escravos, que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora”. Eles seriam reexportados “para qualquer parte da África” e os “importadores” sujeitos a processo penal; entendendo-se por “importadores” não só o comandante, o mestre e o contramestre da embarcação, mas também os seus financiadores e auxiliares em terra, bem como todos aqueles que “cientemente comprarem, como escravos”, as pessoas ilegalmente trazidas ou desembarcadas no Brasil.

Pois bem, para fraudar a lei organizou-se desde logo, no sudeste brasileiro, então no início de extraordinária expansão cafeeira, uma vasta empresa de importação ilegal de escravos africanos, reunindo traficantes profissionais, transportadores marítimos (em geral portugueses), grandes fazendeiros e o pessoal auxiliar em terra. Entre estes, por exemplo, figuravam vários párocos de aldeia, que expediam falsas certidões de batismo dos escravos trazidos da África, como se eles tivessem nascido no Brasil.

O meio de atuação privilegiado dessa amplíssima *societas sceleris* era a corrupção, de alto a baixo, dos funcionários públicos encarregados de fornecer as licenças de desembarque nos portos e de deslocamento da escravaria pelo território nacional; pois havia à época a necessidade de

passaporte interno para esse deslocamento. Mas a corrupção atingia também altas autoridades governamentais, com a diferença de que, enquanto os modestos funcionários públicos eram comprados com metal sonante, os homens no governo faziam vista grossa à empresa criminosas, mediante o recebimento gratuito de alguns escravos ilegalmente importados.

O funcionamento dessa organização corruptora só terminou com a Lei Eusébio de Queiroz, de 1850, a qual pôs fim efetivamente ao tráfico negreiro. O balanço geral do negócio foi impressionante: malgrado todas as penas cominadas na Lei de 1831, calcula-se terem sido ilegalmente importados como escravos para o Brasil, desde esse ano até 1850, nada menos do que 750 mil africanos⁷².

A partir do século XIX, o movimento de crescente urbanização, conseqüente à Revolução Industrial, fez com que as associações criminosas se integrassem rapidamente à vida das cidades, sobretudo as grandes metrópoles, e assumissem formas de organização empresarial. É que, tirante os casos de criminalidade política violenta – como ocorreu com alguns grupos anarquistas no passado e os atuais movimentos terroristas –, o objetivo de tais associações de delinquentes é econômico: trata-se de amealhar o máximo de recursos monetários para distribuí-los entre seus membros, sendo imprescindível, para tanto, criar aparências de legalidade sob a forma empresarial.

O fenômeno do crime organizado intensificou-se extraordinariamente no século XX, com o salto tecnológico realizado por meio da informática. Ela permitiu a globalização das atividades, mediante a comunicação em “tempo real”, como se diz no jargão do setor. Ao mesmo tempo, ela tornou bem mais fácil a transformação do “dinheiro sujo” em “dinheiro limpo”, através do sistema bancário.

Em livro editado em 2005⁷³ Raymond Baker aponta como principais atividades do atual crime organizado o tráfico de drogas; o tráfico internacional de seres humanos (para prostituição, trabalho escravo ou ingresso ilegal em países estrangeiros); o tráfico de armas; as contrafações

⁷² Sobre todo esse longo episódio de fraude à Lei de 7-11-31, no Brasil, veja-se o relato minucioso do professor Sidney Chalhoub, em *A força da escravidão – ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

⁷³ *Capitalism's Achilles Heel – Dirty Money and How to Renew the Free-Market System*, John Wiley & Sons, Inc.

(de marcas, cosméticos, perfumaria, programas de informática, discos compactos, vídeos, cigarros e produtos farmacêuticos); o contrabando (de automóveis, ouro, metais preciosos, joias, objetos de arte e antiguidades, material pornográfico); as práticas lesivas ao meio ambiente, como o comércio ilegal de espécies animais raras, partes de animais (presas de elefantes, por exemplo) e o desmatamento para venda de madeira; a introdução em países estrangeiros de produtos tóxicos e material radioativo; as fraudes e falsificações (de passaportes, cartões de crédito e outros documentos); e a pirataria marítima.

Em 2001, estimou-se que os rendimentos anuais do conjunto das atividades do crime organizado, no mundo todo, eram da ordem de um trilhão e meio de dólares⁷⁴.

Ninguém põe em dúvida que essa cifra astronômica já foi largamente ultrapassada. Um só exemplo confirma essa suposição. No relatório *Carbono Verde: Comércio Negro*, publicado em 2012, o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e a Interpol estimaram que o comércio de madeira extraída ilegalmente da Amazônia, da África Central e do Sudeste Asiático movimentava anualmente de 30 a 100 bilhões de dólares por ano, e é responsável por até 90% do desmatamento de florestas tropicais. De acordo com esse levantamento, de 50% a 90% da exploração madeireira naquelas três regiões são feitas pelo crime organizado.

Em dezembro de 2012, a organização não governamental *Global Financial Integrity* calculou, com base em dados fornecidos pelo Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, que em 2010 o mundo subdesenvolvido perdera quase 1 trilhão de dólares, mais exatamente 859 bilhões, como resultado da corrupção, evasão tributária e outros crimes financeiros. Tal soma equivaleu a praticamente o décuplo do total da ajuda oficial dada aos países subdesenvolvidos do planeta naquele mesmo ano: 88 milhões de dólares.

É óbvio que as atividades do crime organizado só podem realizar-se e prosperar, mediante a sistemática corrupção de agentes públicos.

Desde 1995, a entidade denominada *Transparência Internacional* (*Transparency International*) tem elaborado anualmente um *Corruption Perceptions Index*, em que os países são classificados na escala de zero

⁷⁴ Raymond Baker, op. cit., p. 166.

(altamente corruptos) a dez (praticamente isentos de corrupção). Embora tendo recebido várias críticas quanto à imprecisão do método utilizado para apurar a prática corruptora real, o índice não pode ser desconsiderado. Ele revela que a maioria absoluta dos países do globo apresenta níveis muito elevados de corrupção.

O Banco Mundial, por sua vez, criou um banco de dados sobre a corrupção internacional, com a lista de várias pessoas notoriamente envolvidas nessa atividade criminosa⁷⁵.

A EVOLUÇÃO HISTÓRICA

⁷⁵ Disponível em: <<http://star.worldbank.org/corruption-cases>>.