

O Reino do Capital

JOÃO ANTÔNIO DE PAULA *

“The Reign of the Capital”. The article examines some constitutive aspects of capitalism from a historical and institutional point of view. The basic argument developed in the article is that the constitution of a specifically capitalist mode of production entails the imposition of some institutions whose general meaning is the dissolution of the particularities that are typical of the pre-modern world. The result of this process is a *pseudo*-universal sociability whose main instance is the fetishism of commodities.

Está em Hegel a idéia de que “o trabalho da história”, seu desenvolvimento, se faz como universalização. A dissolução dos aspectos imediatos, particulares do mundo, que, sendo as formas necessárias da manifestação do real, devem submeter-se à ação universalizante do desenvolvimento da história. Este mesmo desenvolvimento da história tem como eterna missão limar as asperezas que configuram o real, a multiplicidade de suas manifestações específicas, reduzindo-o assim ao essencial, ao que é comum a todas as suas formas particulares. Processo histórico e lógico-genético, ele é a explicitação das possibilidades do ser. É este o fundamento da famosa frase de Hegel em que ele atribui a Napoleão o papel de encarnar o espírito do tempo, na medida em que ele é a realização da universalização das conquistas da Revolução Francesa. O *citoyen* francês, sujeito e filho da grande revolução, seria o termo mais avançado de uma longa caminhada, que, tendo se iniciado com o habitante da *pólis* grega, cuja liberdade pressupunha a não-liberdade do outro, só pode se realizar, de fato, com a plena emancipação do ser humano.

Tal caminhada está longe de ser harmoniosa ou linear. Seu veículo é, na verdade, o conflito, a permanente disputa entre interesses e classes, em que a cada momento uma determinada situação histórico-social é transformada pela conjunção

* Professor do CEDEPLAR/FACE/UFMG. Este texto deve muito à lúcida contribuição de Hugo Eduardo da Gama Cerqueira e Maurício Coutinho, e à velhas e saudosas conversas com Antonio Luís Paixão.

de forças que reclamam representar os interesses gerais, superiores aos particularismos dominantes. É exatamente esta capacidade de construir identidades coletivas majoritárias que está na base da imposição das hegemonias político-culturais. No centro disto está a capacidade do discurso da classe que luta pelo poder em mostrar-se universal, real ou pretensamente. É este discurso, transformado em ideologia, em instrumento de combate, que possibilitará a construção de uma alternativa ao *status quo* capaz de mobilizar a ação transformadora. No centro desta ideologia a tese de que a história tem sentido, que se destina ao melhor e que este, o melhor, se apresenta sempre como crítica do existente, como superação dos momentos contingentes, como disse Hegel — “Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas a que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, descubra por si mesmo, se recolha em si próprio; desdobrou-se, alienou-se, mas somente para se poder encontrar e para poder voltar a si próprio” (Hegel, 1974, p. 342).

Acompanhar Hegel nesta trajetória é reconhecer que o “trabalho da história”, seu desenvolvimento, é avançar do particular ao universal, do abstrato, isto é, do singular, ao concreto, “que é concreto porque síntese de muitas determinações, unidade do diverso”, como diz Marx, ou como diz Hegel — “a idéia é essencialmente concreta, visto ser essa a unidade de distintas determinações” (Hegel, 1974, p. 343). Tal processo de universalização se dá pela emergência de categorias — instituições que, a cada momento, reivindicam-se portadoras do novo, parecem ter compromissos com o futuro, com a liberdade, com a emancipação. Foi assim com São Paulo reivindicando ao cristianismo falar para todos os homens tomados como iguais perante Deus; foi assim com Kant, quando este mostrou ser possível a paz perpétua, a moralidade no mundo, a racionalidade da humanidade pela ação da ilustração — “ousar saber” e assim construir a liberdade. Diz Kant — “Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón íntegramente” (Kant, 1992, p. 28).

Trata-se, do ponto de vista de Hegel, de ver a história como uma sucessão de momentos marcados pela superação dos particularismos. Processo global, que diz respeito a toda a existência, ele se realiza em todos os planos da vida social, do mais imediato da produção material até o mais mediatizado da produção simbólica. Sendo processo global é, por definição, processo dialético e, neste sentido, tem no centro de sua dinâmica, seu motor e causação, a contradição. Daí que seja inescapável levar a sério a idéia de contradição e, mais ainda, ver nas vicissitudes da contradição a própria vida do conceito, isto é, a possibilidade de sua apreensão.

Neste estudo se buscará captar a forma, o “luxo de contradições”, com que se dá o processo de universalização na sociedade capitalista, pela hegemonia da categoria capital. No capitalismo, o capital é a forma possível e visceralmente contraditória da universalidade. Compreender sua gênese, sua natureza e dinâmica é explicitar aspecto central da sociedade contemporânea.

1. AS DUAS ESPADAS

Vários estudiosos do mundo antigo destacaram o lugar relativamente secundário que o mercado ocupa ali. Se a economia, a produção material, é um dado indescartável e constituinte do mundo social, a realidade mercantil não tem ali centralidade. Nem mesmo a palavra “mercado”, os gregos, criadores do essencial do vocabulário ocidental, se deram ao trabalho de criar. Como também não criaram uma palavra para designar trabalho (Anderson, 1982).

Tanto historiadores quanto antropólogos contemporâneos têm redescoberto a verdade das teses aristotélicas que afirmam a subordinação das relações de mercado, no mundo antigo, às mais decisivas e hegemônicas relações político-culturais.

É este o sentido básico da pesquisa de Karl Polanyi, que é parte de um universo constituído por diversas investigações que têm como substrato comum identificarem formas alternativas de sociabilidade econômica para além da troca mercantil. Este universo de pesquisa está longe de ser homogêneo, sendo partilhado por perspectivas funcionalistas, como as de Malinowsky; por estruturalistas, como Pierre Clastres, Eric Wolf, Marshall Sahlins, Lawrence Krader; por surpreendente combinação de neoclassicismo e populismo em economia, como se vê em Alexander Chayanov. No centro desta constelação de possibilidades de formas de sociabilidade econômica — que inclui a dádiva, a redistribuição, a reciprocidade —, o mercado pleno, diz Polanyi, não só é recente, do final do século XVIII, quanto restrito geograficamente (Polanyi, 1980).

Polanyi, seguindo Aristóteles, vai argumentar que a plena vigência da troca mercantil, a imposição de mercado, não é algo inscrito e inexorável na condição humana. Para Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, como para São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, a economia só é legítima quando submetida a preceitos éticos, quando subordinada a regras que visem a preservação do bem comum — daí a busca da justiça distributiva, daí a condenação da usura, que são exigências básicas da sociabilidade pré-moderna, que significam, em última instância, colocar a economia como esfera subordinada à ética universalizante, às exigências da política, da vida da pólis, e da cultura, tomadas como conjuntos de práticas e símbolos que cimentam a vida coletiva (Polanyi, 1976).

Trata-se de mundo que recusa a impessoalidade, a formalização, que são requisitos essenciais da plena vigência das relações de mercado. Ao contrário disto, o mundo pré-moderno é marcado pela heterogeneidade, pela permanente presença de distinções decorrentes de relações étnicas, sexuais, religiosas, míticas, políticas etc. De tal modo que talvez se possa dizer que, naquele mundo, cada coisa está no seu lugar, lugar predeterminado, absoluto, resultado de uma vontade onipotente e onisciente, que a tudo criou de uma vez por todas — para a eternidade e o absoluto. Mundo fechado, heterogêneo, finito — como nos disse Koyré, o mundo pré-moderno foi representado de vários modos. Uma representação particularmente expressiva do Cosmos é a que está em *A Divina Comédia*. Ali, o Cosmos se apresenta como tendo no centro a Terra, em torno da qual giram nove esferas concêntricas, e mais uma, a décima — o Empíreo, a morada de Deus. No espaço terreal

haveria quatro grandes partes. A Terra, propriamente dita, morada dos homens viventes, com suas montanhas, rios, florestas, animais, cidades. Ao norte deste espaço terreal, ao norte de Jerusalém, estaria um segundo subespaço, cone invertido constituído de nove círculos, no último dos quais Satã comandaria o mundo infernal. Ao sul, constituído do material produzido pela concavidade do Inferno, estaria o Purgatório, uma grande montanha que teria nove escabrosidades, sendo que a última delas seria o Paraíso Terreal, morada primeira do primeiro casal. Na abóbada deste, teriam início os nove círculos celestes — o da Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, o das estrelas fixas — “A nona é o céu cristalino e invisível, e a última é o Empíreo” (Auerbach, 1997, p. 128).

Se as imagens do círculo e do cone são fortes nesta representação, adicione-se uma terceira — a da existência de dois focos, como numa elipse, determinantes deste Cosmos. Para Dante era claro que os problemas que infelicitavam a Itália de seu tempo decorriam da supremacia de um dos focos, o Papado, o poder espiritual, sobre o outro poder, o Império, o poder temporal. Mundo dualístico, o de Dante, ele estava rigorosamente dividido em dois partidos irreconciliáveis — o dos Guelfos, defensores do Papa X, o dos Gibelinos, defensores do Imperador. Os Guelfos, defensores das Repúblicas — cidades independentes X; os Gibelinos defendiam a Monarquia Universal; uns aliados da França e do Papa X outros aliados da “Alemanha” e do Imperador. Dante, que foi Guelfo e depois se tornou Gibelino exaltado, viveu e sofreu os grandes conflitos do seu tempo. A *Divina Comédia*, que muitos consideram o maior livro que já foi escrito, é um acerto de contas com seus amigos e inimigos, com o seu país e com sua religião, o cume do mundo medieval, o termo do mundo pré-moderno.

Dante inclinou-se para o Imperador e para a Monarquia Universal contra o Papa e a autonomia das Repúblicas. Este conflito é o resultado da fratura de uma coalisão que, desde o final do século V, tinha soldado os dois grandes poderes de então — o da Igreja e o do Império. Foi o Papa Gelásio I (492-496) que consagrou a tese das duas espadas, da necessária convergência e harmonia entre a espada temporal e a espada espiritual, que garantirão a longa dominação merovíngia e carolíngia.

A teoria das duas espadas, ou dos dois gládios, foi sintetizada assim por Archibald Dunning e transcrita por José Olegário Ribeiro de Castro — “É vontade do Deus Onipotente que os homens sejam governados não apenas pela espada das autoridades seculares como também pelos Bispos e Sacerdotes” (Castro, 1977, p. 56).

A partir do século XII, com o fortalecimento da monarquia medieval francesa, a partir de Filipe Augusto, haverá um crescendo de conflitos entre França, Itália e “Alemanha” em que cada vez mais a autoridade do Papa será requisitada, de tal modo que se desgastará pelo permanente arbítrio que terá de exercer. É este desgaste que está na base da célebre disputa entre Filipe o Belo e Bonifácio VIII, de que resultará a tutela francesa sobre o papado em Avignon.

A crise do papado, que é também a crise do Império, é aspecto decisivo da emergência da modernidade e da superação dos particularismos feudais que ela significa.

Trata-se, fundamentalmente, de reconhecer que o mundo pré-moderno, que o conceito de Cosmos, que balizou tanto a mentalidade da Antiguidade clássica quanto

a medievalidade, sancionou uma sociabilidade fragmentada, segmentada por ordens, castas, diferenças de credo, étnicas, sexuais, etárias. Mundo em que a singularidade e a particularidade não são garantias à alteridade, mas elementos discriminatórios, interditanes. Na verdade, trata-se de uma sociedade de aglomerados, de grupos, de “bandos”, de corporações, em que estão ausentes tanto o indivíduo, tomado como titular de direitos e sujeito autônomo, quanto instituições capazes de reconhecer e garantir estes direitos. Será Burckhardt quem chamará atenção para a necessária complementaridade que existe entre a emergência do Estado e do indivíduo, na medida em que o Estado é promessa de garantia dos interesses coletivos, o que permite a emergência do indivíduo (Burckhardt, 1973).

Se a modernidade é marcada pela ampla presença das relações individuais, na pré-modernidade prevalecia uma sociedade grupal: eram ordens, corporações, congregações, grêmios, comunidades religiosas os sujeitos das interações sociais. A sociedade movia-se a partir de grupos formados por relações de parentesco, crença religiosa, vizinhança, ofício, casta social. Pouco espaço havia ali para o indivíduo e as manifestações individuais. Hordas, bandos, guildas, ordens religiosas eram os titulares, por excelência, da vida social. Sociedade de grupos, era também a sociedade das paixões, dos sentimentos exacerbados, das manifestações públicas de júbilo e sofrimento. Em seu extraordinário livro, *O Declínio da Idade Média*, Johan Huizinga surpreende o essencial da pré-modernidade numa estratégia de simbologia comparada: a vida regulada pelos sinos das igrejas, cena típica da pré-modernidade, em relação à vida regulada pelo relógio; a vida da paixão, da exaltação, da ostentação da pré-modernidade em relação à austera contenção burguesa, sobretudo em sua versão calvinista; a vida marcada por sermões, que duravam semanas, por procissões imensas e execuções exemplares, a vida espetacular e excitada da pré-modernidade, em relação a uma vida voltada para o trabalho rotineiro, contínuo, e intenso, típica da exigência capitalista. Diz Huizinga:

“A vida era tão violenta e tão variada que consentia a mistura do cheiro do sangue com o das rosas. Os homens dessa época oscilavam sempre entre o medo do inferno e do céu e a mais ingênua satisfação entre a crueldade e a ternura, entre ascetismo áspero e o insensato apego às delícias do mundo, entre o ódio e a bondade, indo sempre de um extremo ao outro” (Huizinga, s.d., p. 26).

Um exemplo particularmente eloquente destas diferenças entre a época moderna e a pré-moderna é o que se apresenta pela comparação entre as pinturas de Velásquez e Vermeer. Contemporâneos, o espanhol e o holandês registraram em suas telas o essencial do mundo que insistia em não morrer na Espanha do século XVII, e o mundo novo que emergia naquelas províncias pioneiras no capitalismo. A pompa, o fausto, o brilho, as cores, o esplendor da Corte Habsburgo é o exato contraponto da contenção, da simplicidade do cotidiano da vida burguesa representados nas telas de Vermeer. Contudo, bem examinadas as telas de Velásquez elas revelam algo que é decisivo — a permanente sensação de que se está diante de um mundo morto, nostálgico, embalsamado. E é como revelação profética que se deve ver um dos

retratos eqüestres de Filipe IV, em que o rei, com plumas e armadura, em seu belo cavalo empinado, parece suspenso à beira do abismo, metáfora da crise agônica do império ibérico já instalada.

Cada porção do mundo pré-moderno parece um mundo à parte, envolto em uma singularidade irreduzível — a corporação tal, do ofício tal, cujo padroeiro é o santo qual; o feudo tal, cujo senhor é o nobre tal, que impõe aos seus servos as exigências quais; são as diversas ordens religiosas, militares, leigas, sacerdotais, mendicantes, monacais; são as cidades enclausuradas em muros — fortificações; são os inumeráveis tributos, moedas, alfândegas, exigências...

Um mundo de particularismos, cujas únicas instituições com vocação universal — o papado e o império — só o foram, efetivamente, em certos períodos. O Império, o Sacro Império Romano-Germânico, muito poucas vezes repetiu a grandeza da centralização romana — como com Carlos Magno, 800-814, e talvez com Frederico Barbarruiva, no século XII, o último grande imperador germânico. Se o período que vai do século V à coroação de Carlos Magno é de instabilidade e insegurança, com repercussões sobre a vida econômica e social que se precarizaram, é também período de precarização da vida religiosa depois da grande época que foi da pregação de São Paulo até a conversão de Constantino, no início do IV, até a consolidação da patrística com Santo Agostinho, no século V.

Com a época carolíngia haverá o renascimento também da vida religiosa e significativo crescimento do poder da Igreja. Contudo, se cresce o poder da Igreja, na base deste crescimento estão a corrupção e as venalidades. Um exemplo disto — “o caso Marosia, dama de alta nobreza romana, amante do papa Sérgio III (904-911), de quem tem um filho que, por sua vez, devido aos esforços desempenhados por sua mãe, tornou-se também Papa, sob o nome de João XI (931-936), com onze anos de idade” (Castro, 1977, p. 81).

São estes escândalos, a generalização da prática da simonia, os abusos diversos do clero, que vão impulsionar os movimentos de regeneração da igreja a partir de 910, com a fundação do mosteiro de Cluny e a ação de Bernardo de Clairvaux. De qualquer modo estes esforços regeneradores não impediram a desmoralização do papado. Transformado em potência feudal, detentor de grandes extensões de terra, envolvido no jogo político feudal, na disputa entre uma França fortalecida e um Império Germânico enfraquecido, o papado sucumbirá em sua dignidade humilhado pela ação de Filipe, o Belo, no início do século XIV.

É daí que se deve datar o início da definitiva crise do império e do papado, crise esta que não será revertida, a não ser fugazmente na eleição de Carlos V, em 1519, e que já é o dobre de finados da feudalidade. Crise que significa a emergência do mundo moderno — a instauração do Estado Moderno e do indivíduo; a revolução da física clássica, da racionalidade instrumental; a grande transformação representada pela emergência do mercado capitalista.

Este processo, para usar uma metáfora, é a substituição do mundo das duas espadas pelo mundo da única espada, a espada do capital, empunhada por uma mão invisível. Trata-se da passagem de uma sociabilidade truncada, bloqueada pela vigência dos particularismos feudais, para uma sociabilidade alienada, cap-

turada pela dominação do capital. No essencial é um processo marcado pela apropriação, por parte do capitalismo, das grandes invenções da modernidade. Max Weber viu este processo como significando o “desencantamento do mundo”. A esta imagem, que evoca a imagem da luz, da ciência e da técnica expulsando mitos, duendes, santos e deuses de suas moradas — da natureza e da sociedade — agregue-se outra: o mundo pré-moderno da excitação e da paixão, dos sentimentalismos e do orgulho, da dissipação e do pecado, sendo substituído por um mundo em que o que conta é o que pode ser transformado em riqueza abstrata, em dinheiro, o reino do capital — o mundo das “águas geladas do cálculo egoísta”, como o viu Marx no *Manifesto Comunista*.

2. DA SOCIABILIDADE TRUNCADA À SOCIABILIDADE ALIENADA

Falou-se aqui de sociabilidade truncada. É que as relações sociais, as interações humanas — o comércio de coisas e idéias — tinham que vencer resistências e obstáculos tanto decorrentes da precariedade das comunicações e transportes, da incipiência da técnica, quanto dos mais pesados condicionamentos da interdição da liberdade; a presença da censura e da Inquisição, as exigências de submissão absoluta à ordem, religiosa e temporal, a estratificação e rigidez sociais absolutas. Neste mundo, a cidade, a cidade antiga como disse Fustel de Coulanges, é, sobretudo, restrição da liberdade. Diz Coulanges — “A cidade foi fundada por uma religião e constituída tal como uma Igreja. Daí a sua força, daí também a sua onipotência e o império absoluto que ela exerceu sobre os seus membros. Numa sociedade organizada sobre tais princípios, a liberdade individual não poderia existir” (Coulanges, 1941, p. 370).

Se a cidade antiga, grego-romana, não garantia a liberdade individual, a não-cidade medieval, a ruralização típica da feudalidade, também não é garantia daqueles direitos. Será preciso a invenção da cidade moderna para que, com ela, possam nascer também o indivíduo, sujeito de direitos, e o Estado moderno, garantidor destes direitos. É isto que nos mostra Jacob Burckardt (1973) em seu *O Renascimento Italiano*. Trata-se, neste sentido, de surpreender a solidariedade constitutiva destas três instituições cruciais da modernidade — a cidade, o indivíduo e o Estado.

A constituição destas instituições não foi processo linear ou homogêneo, tendo sido marcado por contradições, retrocessos, impasses, defasagens. Tratava-se, no essencial, de transformar radicalmente um mundo, o mundo pré-moderno (da Antiguidade clássica e da ortodoxia cristã), mundo que se foi capaz de criar um repertório de aspirações e ideais cruciais para o desenvolvimento humano — a liberdade, a justiça, a verdade, a beleza, o bem — distribuiu tão desigualmente o acesso a tais valores e direitos, que, virtualmente, retirou-lhes toda a possibilidade de ensejarem um processo emancipatório, que só é efetivo quando universal. Tantos os particularismos, tantas as restrições, as interdições, que o ideário clássico e o cristianismo institucionalizado foram, sobretudo, instrumentos de reiteração de privilégios. Veja-se o que diz Coulanges:

“É, portanto, erro grosseiro, entre todos os erros humanos, acreditar-se que, nas cidades antigas, o homem gozava da liberdade. Ele não tinha sequer a mais ligeira idéia do que ela fosse. O homem não julgava que pudesse existir com direitos em face da cidade e dos seus deuses” (Coulanges, 1941, p. 376).

São bem conhecidas as muitas implicações decorrentes do processo que os franceses chamaram de “invasões dos bárbaros” e os alemães de “migrações dos povos” e que marcou os séculos II a V da era cristã. Seu resultado-síntese foi a formação da Europa Ocidental, matriz da modernidade, pela desagregação do Império Romano. Trata-se de processo múltiplo e complexo, que tanto terá incidência no plano sócio-econômico (declínio da escravidão e invenção da servidão como forma hegemônica das relações sociais da produção) quanto no plano religioso (a transformação do cristianismo em religião oficial de Estado) e no plano cultural, urbanístico, das relações pessoais. O mundo que será chamado, *a posteriori*, é claro, de medieval é marcado pela rarefação da vida urbana, por uma efetiva ruralização; pelo aprofundamento dos laços de dependência pessoal; pelo enrijecimento da estratificação social, refratária à mobilidade social; pela clericalização da vida social; pela privatização da defesa, o que significa, de outro lado, a ausência de um Estado capaz de garantir direitos universais (Bloch, 1979).

Mundo nem de longe estático, como o quis ver a época renascentista, e mais ainda a ilustração. A medievalidade experimentou dinamismo, o que, contudo, também não autoriza a demasia de ver “revolução industrial na Idade Média”, como quer Jean Gimpel.

Aspecto central da superação do mundo medieval foi destacado pelo grande historiador belga Henri Pirenne. Seu pequeno e precioso livro *As Cidades da Idade Média* é a excelente introdução à compreensão de aspecto essencial da modernidade. Seu livro, ao ser um elogio da cidade em sua reinvenção moderna, estabelece os fundamentos sócio-econômico-culturais da sociabilidade moderna: a cidade como espaço da liberdade, como conjunto das interações sociais e dos desenvolvimentos do eu individual — sujeito desejante e submetido a regras que são estabelecidas e garantidas pelo Estado. Trata-se, neste sentido, de ver a cidade moderna como pressuposto do desenvolvimento do indivíduo e do Estado, de uma nova sociabilidade alargada. Diz Pirenne:

“O ar da cidade torna livre, diz o provérbio alemão, e esta liberdade observa-se em todos os climas. A liberdade era antigamente o monopólio da nobreza; o homem do povo só gozava dela a título excepcional. Devido às cidades, ela toma o seu lugar na sociedade como atributo natural do cidadão. Doravante bastará residir no solo urbano para a adquirir. Todo o servo que, durante um ano, viveu um dia no meio urbano fica a possuí-la a título definitivo” (Pirenne, 1973, p. 149).

A cidade vai realizar esta sua vocação pela consolidação de quatro conquistas: 1) pela garantia da liberdade individual; 2) pela garantia da segurança do indiví-

duo; 3) pela imposição da tributação razoável; 4) pela instauração do governo local (Pirenne, 1973, p. 132).

Estes são processos que vão se dar entre os séculos XI e XII. Se a cidade é espaço de refúgio dos servos, que lá se emancipam, ela também é espaço de resistência ao discricionário do poder da Igreja. Quando do conflito entre o papado e o império, a partir de 1075, com o *Dictatus Papae*, que avocou ao papa poder clerical absoluto, sobretudo com o estratégico direito de “investir ou depor bispos”, esta ousadia do papa Gregório VII e a reação do imperador Henrique IV terão como conseqüências o rompimento do equilíbrio disposto na “teoria das duas espadas”, num processo cuja resultante será o enfraquecimento tanto do papado, quanto da instituição imperial. Deste duplo enfraquecimento vão se beneficiar as cidades. Primeiro no norte da Itália, depois na Provença, em Flandres, na França setentrional, na Alemanha vão se consolidar cidades com variados graus de autonomia — a cidade livre, que apesar do nome continuava sendo controlada em parte pelo senhor feudal; as comunas, efetivamente autônomas; e as cidades consulares, que além de autônomas eram dirigidas por colegiados (Castro, 1977, p. 113).

Insista-se num ponto que contrariará muito do senso comum corrente: não foram os mercados que criaram as cidades. Disse Pirenne — “Poder-se-ia ser tentado a acreditar, e certos historiadores acreditaram-no com efeito, que os mercados, fundados em tão grande número a partir do século XI, foram a causa desses primeiros aglomerados. Por sedutora que à primeira vista pareça, esta opinião não resiste à análise. Os mercados da época Carolíngia eram simples mercados locais, visitados pelos camponeses dos arredores e por alguns vendedores ambulantes [...] Mercados desta espécie sempre existiram e existem ainda hoje em milhares de pequenas cidades e aldeias” (Pirenne, 1973, p. 107).

Diga-se mais, também não foi a indústria a matriz das cidades. É que as atividades manufatureiras de tecidos, as principais atividades manufatureiras do período medieval, eram exercidas no campo (Pirenne, 1973, p. 120). Nem os mercados, nem as manufaturas geraram as cidades. Estas nascem de um outro impulso — da erosão do poder feudal, do enfraquecimento de suas instituições, da aceleração das contradições internas do modo de produção feudal, como disse Dobb: superexploração dos servos, fugas e guerras de camponeses, formação de cidades como espaços de liberdade para além da dominação feudal.

Tanto Pirenne, quando Braudel no volume 2 de sua trilogia, *Civilização Material, Economia e Capitalismo*, mostraram que os mercados são antigos, são encontrados desde a Antiguidade, em todos os lugares. Contudo, se a realidade do mercado tem algo de ubíquo confundindo-se, nestes autores, com a presença da troca, Braudel apontou aspecto que faz toda a diferença. Diz ele — “Mas de todos estes mercados difusos, o mais importante, segundo a lógica deste livro, é o mercado de trabalho” (Braudel, 1985, p. 40). Trata-se de reconhecer a mudança de qualidade sobre a realidade do mercado que trará a transformação do trabalho, e da terra, em mercadorias.

Reconhecendo o papel fundamental da emergência dos mercados de trabalho e de terras na mudança da natureza do mercado, sua efetiva transformação em

mercado capitalista, Ellen Meikins Wood, apoiada em Robert Brenner, vai mostrar que o local por excelência da imposição do mercado capitalista — isto é, o mercado entendido como coerção e não simples extensão da troca — foi a agricultura. Isto é, que o capitalismo nasceu no campo — “o capitalismo, com todos os seus impulsos sumamente específicos de acumulação e maximização do lucro, não nasceu na cidade, mas no campo, num lugar muito específico e em época muito recente da história humana” (Wood, 2001, p. 77).

Ellen Meikins Wood vai mostrar que não há qualquer sentido em associar capitalismo e modernidade, que o projeto moderno não tinha, necessária e inequivocamente, um único caminho que era o desembocar no capitalismo. O essencial de seu argumento é que do ponto de vista da história há um recorrente equívoco, presente em diversas perspectivas, com a notável exceção de Karl Polanyi, que é entender universal e ubíquo o capitalismo, e, neste sentido, ver a história econômica européia como o desdobramento de algo que sempre esteve presente — o capitalismo. Esta visão, que Ellen M. Wood chama de “Modelo Mercantil”, significa um radical anacronismo na medida em que não reconhece diferenças entre os mercados não capitalistas e o mercado capitalista. Diz Wood — “o mercado capitalista é qualitativamente diferente dos mercados das sociedades não capitalistas, e não apenas quantitativamente maior e mais abrangente que eles” (Wood, 2001, p. 27).

Assim, não se veja a cidade como invenção do capital. O capital será, ao final, o grande usufruidor das benesses da cidade, mas ele, definitivamente, não a criou; apropriou-se dela, é certo, moldou-a em grande medida a seus interesses, mas não a criou.

As cidades passam, a partir do século XI, a atrair população rural (Pirenne, 1973, p. 120). Estas populações que afluem às cidades buscam a liberdade. Nesta busca organizam-se em instituições cujo sentido geral era garantir proteção. Disse Calmette, citado por Castro — “Contra a insegurança nascida das invasões, a proteção do senhor feudal foi o remédio; contra os abusos nascidos da incúria e da exploração feudal a solução buscada foi a associação” (Castro, 1977, p. 111).

Por associações entenda-se o conjunto de confrarias, corporações, comunas que vão marcar a paisagem urbana européia a partir do século XII. Instituições que resistiram, por certo tempo, à dominação do capital. Marx observou que a presença das corporações de ofício, mesmo na Inglaterra, que foi pioneira na industrialização, prolongou-se até os primórdios da Revolução Industrial, no século XVIII. Ao lado da presença direta das corporações e sua tecnologia, Marx dirá que se desenvolveu um segmento produtivo que, assalariando os antigos membros das corporações, não lhes alterou o modo da produção, sendo, por isso mesmo, um igual obstáculo à consolidação do modo de produção capitalista. Diz Marx — “A transição que se opera a partir do modo feudal de produção apresenta dois aspectos. O produtor se torna comerciante e capitalista, em oposição à economia natural agrícola e ao artesanato corporativo da indústria urbana medieval. Este é o caminho realmente revolucionário. Ou então o comerciante se apodera diretamente da produção. Este último caminho, embora constitua uma fase de transição histórica de per si, não consegue revolucionar o velho modo de produção, que conserva

e mantém como condição fundamental. [...] Esse sistema por toda parte estorva o verdadeiro modo capitalista de produção e perece ao desenvolver-se este” (Marx, 1974, livro III, vol. 4, p. 385).

O que pode parecer algo paradoxal, para quem vê o capital como realidade exclusivamente urbana, é que as relações capitalistas de produção desenvolveram-se inicialmente no campo. As primeiras formas de presença do capital deram-se pelo arrendamento fundiário, pela transformação da terra em mercadoria, pelo uso da terra como riqueza capaz de gerar renda.

O “cercamento das terras”, a imposição do mercado de terras terá, como mostrou Polanyi, dramáticas e disruptivas conseqüências. “A grande transformação” foi, em vários e importantes sentidos, um salto no escuro que por vezes apresentou-se com as cores da tragédia. A miséria absoluta súbita, a expropriação violenta de direitos seculares dos camponeses feudais, merecerá cuidados por parte do Estado. As “leis dos pobres”, as limitações aos cercamentos nos séculos XVI e XVII, a proibição de criatórios de ovelhas superiores a duas mil cabeças por propriedade, são ilustrações de um quadro geral cujo sentido é colocar freio à violência da imposição do mercado. Polanyi vai mostrar que até o final do século XVIII o Estado manterá restrições ao pleno domínio das leis de mercado, a partir de um imperativo — a proteção social. Diz Polanyi — “Relembremos nosso paralelo entre as devastações dos cercamentos na história inglesa e a catástrofe social que se seguiu à Revolução Industrial. Dissemos que, como regra, o progresso é feito à custa da desarticulação social. Se o ritmo desse transtorno é exagerado, a comunidade pode sucumbir no processo. Os Tudors e os primeiros Stuarts salvaram a Inglaterra do destino da Espanha regulamentando o curso da mudança de forma a torná-lo suportável e puderam canalizar seus efeitos por caminhos menos destruidores. Nada porém foi feito para salvar o povo comum da Inglaterra da Revolução Industrial” (Polanyi, 1980, pp. 87-88).

A sociedade acautelou-se durante certo tempo contra o domínio do capital, contra a impessoalidade de suas regras, que não hesitavam em transformar em coisas tanto a natureza como o próprio ser humano. Daí as tentativas de interdição das regras abstratas do capital: a constituição de um aparato de proteção que incluiu o Estado mercantilista e seu zelo regulatório; as corporações de ofício, as legislações de proteção social; os sindicatos, as greves e as mobilizações dos trabalhadores, desde o movimento dos “ciompi”, no século XIV.

O capital aos poucos dominou a cidade — primeiro controlou o comércio, depois subordinará as corporações, finalmente, com a Revolução Industrial, consolidará o modo de produção especificamente capitalista. Neste processo, a cidade é inicialmente a matriz não do capital, mas da liberdade individual, do indivíduo e do Estado, que é a sua garantia. Com a hegemonia do capital sobre a cidade ocorrerão várias metamorfoses: 1) o indivíduo será transformado de sujeito de direitos em simples possuidor de uma única mercadoria, sua força-de-trabalho, a qual é a única garantia de sua existência; 2) o Estado será transformado no instrumento da garantia da dominação burguesa, dos contratos, da lei, das regras impessoais e da propriedade, como disse Adam Smith — “o governo civil existe na realidade para

a defesa do rico contra o pobre, ou dos que têm alguma propriedade contra aqueles que não têm nenhuma absolutamente” (Citado por Roll, 1973, p. 142).

Este não é processo linear ou automático, tendo história complexa, com aspectos contraditórios. Veja-se o referente ao mercantilismo. Diz Polanyi — “A libertação do comércio levada a efeito pelo mercantilismo apenas liberou o comércio do particularismo, porém, ao mesmo tempo, ampliou o escopo da regulamentação. O sistema econômico estava submerso em relações sociais gerais: os mercados eram apenas um aspecto acessório de uma estrutura institucional controlada e regulada, mais do que nunca, pela autoridade social” (Polanyi, 1980, p. 80).

Se há considerável alargamento de perspectivas, se há redução significativa dos particularismos e da “pessoalidade” nas relações sociais, no período chamado mercantilista, séculos XV a XVIII, este é ainda um período de sociabilidade truncada.

Se o mercantilismo aponta para o liberalismo, para a sociabilidade capitalista plena, aponta também para o seu oposto. Viu assim esta tensão o grande estudioso do mercantilismo Heckscher — “En todo caso, el mercantilismo tenía, como hemos visto, dos caras: una apuntaba al liberalismo; otra representaba cabalmente lo contrario. Si se pregunta cuál de los dos era la más importante, habrá que contestar, indudablemente, que la segunda. Entre los elementos que componían la cara liberal del mercantilismo, solamente algunos eran actuales en su periodo de esplendor: el interés por los nuevos empresarios, la emancipación de la moral y la religión y la tendencia a poner la iniciativa privada al servicio de la política económica. Pero todos estos aspectos pasaban a segundo plano ante la idea de que era necesario reglamentar las actividades de la economía con sujeción a cierta doctrina de política económica, que era precisamente lo específicamente mercantilista y, por tanto, el polo opuesto al liberalismo” (Heckscher, 1943, p. 704).

Se o mercantilismo é um sistema de unificação de mercados, de consolidação do poder do Estado nacional, um sistema de unificação monetária, ele é, por todos estes títulos, um sistema pró-capitalista, porque todos estes sistemas são essenciais à consolidação do capitalismo. Contudo, o mercantilismo representa bloqueio a este mesmo capitalismo na medida em que durante sua vigência a economia ainda está sob controle da sociedade, não tem autonomia plena, que é aspecto decisivo para a constituição do modo da produção especificamente capitalista. Este só se tornará hegemônico quando a espada, espada única, o capital, for empunhada pela mão invisível.

Estudiosos de Adam Smith têm advertido que a metáfora da mão invisível talvez deva ser entendida de maneira a relativizar seu conteúdo pró-mercado capitalista. Maurício Coutinho, em correspondência pessoal, escreve que os especialistas dizem que a metáfora da mão invisível (a qual, aliás, aparece em duas ou três ocasiões apenas na *Riqueza das Nações* e de fato remete a uma concepção newtoniana de entendimento da sociedade econômica) na verdade é uma expressão de cunho religioso, habitual no círculo de Smith, querendo dizer alguma coisa como ‘Deus ordena’. Não tem o significado carregadíssimo de conteúdo pró-mercado, que lhe é hoje atribuído pelos apologistas da nova ordem. Por outro lado, é bom não esquecer que a *Riqueza das Nações* pode ser lida também como um tratado das situa-

ções em que a ‘lei natural’ não se aplica. Para Smith, o estado e as tradições têm um papel amplo no ordenamento econômico. Sempre que as ‘leis econômicas’ colidem com a moral, com os costumes da sociedade, com aquilo que é justo e com os deveres do Estado, às favas a ordem natural. Smith é o pior dos paradigmas para o moderno tratamento ideológico do mercado.

Se é correta esta colocação que afasta Smith de certo unilateralismo, também importante é considerar a apropriação que se faz de seu pensamento e a sua transformação no corifeu do liberalismo “sans phrase”. Assim, se é verdade que Smith não pode ser reduzido a um mero antecessor do neoliberalismo contemporâneo e sua deificação do mercado capitalista, é significativo que sua obra tenha podido, devida ou indevidamente, ser apropriada, ao longo do tempo, para justificar a ordem capitalista em sua versão liberal.

Na argumentação que se segue o Adam Smith que se vai ressaltar talvez não seja o legítimo, o que se põe pela exata compreensão de seus textos, mas, apesar disto, não é menos real, posto que é o que nos foi legado por dois séculos de interpretação, que se fez paradigma da representação da ordem capitalista.

3. A NOVA ESPADA NA MÃO INVISÍVEL: O REINO DO CAPITAL

Foi Adam Smith quem indicou, com sua imagem da “mão-invisível”, que tudo é conduzido para o melhor — para a prosperidade e a riqueza gerais — se respeitadas os pressupostos da concorrência, da plena liberdade de negócios, a definitiva instauração da sociabilidade burguesa. Na segunda metade do século XVIII, na Inglaterra pioneira da Acumulação Primitiva do Capital, de uma Revolução Burguesa, já no curso da Revolução Industrial, as velhas instituições feudais estavam em franca desapareição. A terra já tinha se tornado mercadoria, o trabalho estava em vias de se o tornar de fato e de direito. As últimas regulamentações de proteção ao trabalho — Speenhamland, de 1795 — as novas “leis dos pobres”, vigoraram até o início da década de 1830, mas o curso geral do processo era marcado pela vitória da mercantilização de tudo (Polanyi, 1980, pp. 89-111).

As implicações da imposição do mercado capitalista vinham sendo temidas, adiadas, remediadas pela sociedade desde o século XVI. Para isto ela mobilizou o Estado como anteparo para as conseqüências da violência e coerção do mercado sobre o trabalho e a natureza. No século XIX, haverá uma mudança significativa nesse quadro na medida em que a sociedade, como que reconhecendo a vitória do capital, suspende seus cuidados protecionistas e entrega aos trabalhadores a tarefa não só de se protegerem, mas, decisivamente, protegerem a própria sociedade. Veja-se o trecho de Polanyi — “A abolição da Speenhamland representou o nascimento real da moderna classe trabalhadora, cujo imediato interesse próprio destinou-se a se tornar protetora da sociedade contra os perigos intrínsecos de uma civilização das máquinas. O que quer que o futuro lhes reservasse, a classe trabalhadora e a economia de mercado surgiram na história ao mesmo tempo” (Polanyi, 1980, p. 109).

Este mandato da classe operária, mandato civilizatório, está na ordem do dia na medida mesma em que se realiza, no nosso tempo, a efetiva mundialização dos mercados.

Adam Smith vislumbrou o essencial da sociabilidade burguesa armado por duas poderosas idéias — o liberalismo privatista de Locke e a mecânica newtoniana, metáfora e modelo de uma sociabilidade tomada como conjunto de forças interagentes tendentes ao equilíbrio.

A mão invisível seria o equivalente da lei de gravitação universal, que tudo conduziria para o seu lugar natural. Nesta sociedade regida por leis naturais não há mais lugar para os particularismos de qualquer ordem, para a pessoalidade, para a tradição e as linhagens: só a pura expressão da “verdade” dos valores expressos mediante preços seria guia legítimo das relações econômicas.

Para que isto se dê, para que o mercado tomado como simulacro da mecânica newtoniana vigore em toda a sua plenitude, é preciso que as singularidades de que é feito o mundo pré-moderno sejam aplainadas, e ao final reste só um único senhor, o capital, que empunhará a única espada restante, que é fusão do poder e do dinheiro, império sutil, às vezes, em épocas de expansão, porque manipulada por mão invisível, pela impessoalidade das relações mercantis capitalistas, em que a igualdade formal das relações de troca, a equivalência entre os valores de troca, oculta a desigualdade e a exploração presentes na relação entre o capital e o trabalho (Marx, 1968, livro I, cap. IV).

A centralidade da categoria capital na economia política é, sobretudo, decisiva em sua etapa clássica. É daí que Marx partirá levando até as últimas consequências o que, para os clássicos, foi considerado apenas parcialmente.

São três as dimensões em que se apresenta o capital: 1) como *coisa*, isto é, como valores de uso que, utilizados como matérias-primas, instrumentos de trabalho e alimentos, são os componentes materiais do capital constante e do variável; 2) como riqueza genérica, dinheiro e títulos de crédito, que monopolizada por uma classe é base de uma relação social, do poder de comando sobre o trabalho; 3) finalmente, o capital é uma gramática, uma linguagem, um conjunto de símbolos — preços — que é, ao mesmo tempo, tanto resultado quanto determinante das ações dos seus titulares, de seus proprietários, que se guiarão a partir destes símbolos em suas atividades como capitalistas.

Se a primeira e a terceira dimensão do capital foram apreendidas pela economia política clássica, o pensamento neoclássico (Walras e Hayek por exemplo) vai centrar-se, sobretudo, na terceira daquelas dimensões. Será a apreensão do capital em sua totalidade, nas três dimensões apontadas, e, decisivamente, a atribuição da centralidade daquela segunda dimensão do capital, o capital como relação social, como valor que se autovaloriza pela exploração do trabalho, o traço distintivo da teoria marxista do capital, a marca de sua superioridade heurística.

Sabe-se que a crítica da economia política, a compreensão dos limites da economia política e a sua superação por Marx não se deu num ato único e imediato. Ernest Mandel mostrou em seu precioso livro, *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx*, a relativamente longa caminhada em que o jovem filósofo alemão vai

acertar contas com as suas próprias matrizes formativas criticando sucessivamente a filosofia idealista alemã, o pensamento político francês e a economia política clássica britânica. O ponto de partida deste processo é a crítica ao idealismo hegeliano a partir da antropologia filosófica de Feuerbach. É o momento em que aparecerão como categorias centrais a crítica ao trabalho alienado e à propriedade privada — época dos textos “Manuscritos Econômico-Filosóficos”; “A Sagrada Família”; “Teses sobre Feuerbach”; “A Ideologia Alemã”. Em 1847, com as conferências que Marx proferiu e que serão publicadas em 1849 com o título de *Trabalho Assalariado e Capital*, e, sobretudo, com *A Miséria da Filosofia*, há mudança categorial. A crítica, que até então girava no campo filosófico-antropológico, encontra a economia política e descobre a potencialidade heurística que a crítica da economia política tem como crítica da estrutura-anatomia básica da sociedade burguesa (Mandel, 1968).

No centro desta descoberta, a apreensão do universo da economia política para Marx, está a reinvenção do conceito de capital. É isto que registra com exatidão Maurício Coutinho — “Se o capital se reproduz a expensas do trabalho, e reiteradamente, ele adquire subjetividade. Por ter uma natureza relacional auto-expansiva, torna-se sujeito, passando a realizar um movimento que é o seu movimento. As leis de movimento do capital transformar-se-iam em leis de constituição da totalidade, da relação econômica, do próprio capital” (Coutinho, 1997, p. 53).

Tomado como sujeito, como relação social, como totalidade expansiva, o capital, tal como visto por Marx, é o veículo da sociabilidade possível no capitalismo. Sociabilidade problemática porque só pode se expressar mediante um sistema de contradições. Isto é, a lógica do capital realiza-se pela mobilização de mediações fetichizadas. Veja-se a seqüência:

1. A riqueza genérica, o dinheiro, ponto de partida lógico e histórico do capital, só adquire legalidade sistêmica quando se materializa em formas concretas de riqueza — máquinas, matérias-primas, alimentos etc.
2. O trabalho abstrato, pressuposto da criação e da troca de valores, só pode manifestar-se mediante a atividade prático-concreta do trabalho, sua realização técnico-profissional específica, isto é, como trabalho concreto.
3. O valor, substância universal da riqueza, porque trabalho dispendido e incorporado às coisas, só pode se manifestar como valor de uso, como objeto particular, como objetivação.

Uma síntese expressiva desta exigência dialética está num autor insuspeito de hegelianismo ou marxismo. É Cassirer, o grande kantiano do século XX, quem disse — “Sea como fuera, el principio fundamental del conocimiento se traduce concretamente en que lo universal sólo puede captarse en lo particular, mientras que lo particular también puede pensarse sólo en relación con lo universal” (Cassirer, vol. I, 1998, p. 27).

E vai mais além este complexo de mediações contraditórias:

- a. a igualdade formal das trocas, entre os possuidores de mercadorias, tem como base uma ruptura decisiva desta mesma igualdade que é a desigualdade na troca entre o capital e o trabalho;

b. a tendência à igualação das taxas de lucro, caminho lógico da concorrência capitalista, é contrariada sistematicamente, pela intercorrência de diversos instrumentos-políticas-instituições cujo objetivo é, exatamente, não só diferenciar as taxas de lucro mediante estratégias de reiteração de proteções, subsídios, privilégios, inovações, quanto hierarquizar e estratificar estas mesmas taxas de lucro e produzir lucros extraordinários;

c. as supostas autonomia e consciência dos sujeitos das relações sociais capitalistas — os titulares do trabalho e do capital — são, na verdade, pseudo-autonomias e consciências, na medida em que tanto os capitalistas, quanto os trabalhadores, enquanto tais, só realizam os desígnios das *coisas* que representam, sendo, neste sentido, absolutamente destituídos de vontades que não sejam as dos objetos a que estão submetidos — o capitalista deve atender ao impulso incoercível e irracional, este mau e mesquinho infinito do capital em expandir-se; o trabalhador deve submeter-se ao capital e ao assalariamento porque única possibilidade de sobrevivência num mundo em que a riqueza foi monopolizada por uma classe.

Esta última situação foi vista por Isaak Rubin, reiterando expressão de Marx, como sendo a realização da coisificação das relações sociais e da personificação das coisas.

Esquemáticamente, este mundo onde as aparências ocultam, obliteram, fetichizam as relações, apresenta-se assim:

1. indivíduo *A*, produtor de uma mercadoria *a*, pela qual recebe um salário *x*, troca, no mercado, este salário *x* por uma mercadoria *b*.

Para ele, em sua consciência imediata, e na aparência dos diversos atos de compra e venda, na legalidade dos contratos envolvidos, tudo se passou como uma série de trocas equivalenciais, em que ele, produtor, relacionou-se com *coisas* — a coisa dinheiro, as coisas mercadorias etc.

Contudo, se se examinar mais fundo a questão e perguntar-se, por exemplo, sobre a mercadoria *b* adquirida pelo produtor *A*, ter-se-á o seguinte:

2. esta mercadoria *b* é o produto do trabalho do produtor *B*, que recebeu por isto um salário *y*, o qual foi usado pelo produtor *B* para a compra, por exemplo, da mercadoria *a*. Esta situação, que é a situação típica numa sociedade mercantil, expressa, quando se a examina como relação dialética, o véu-laço fetichista que a mercadoria impõe. Trata-se, aqui, de reconhecer que a relação social fundamental entre o produtor *A* e o produtor *B*, que de fato ocorreu, e que é responsável pela existência e reprodução do sistema, foi ocultada pela dominação do capital, pela separação entre os produtores distanciados pela divisão do trabalho, pela propriedade privada, e pela existência do mercado como a forma única e necessária da troca, da sociabilidade. É neste sentido que se diz que esta é sociabilidade alienada — problemática e irracional, porque produtora de miséria, de desperdício, de escassez, de abundância inútil, de depredação e

tragédia. E, mais importante ainda, desnecessária. O fetichismo da mercadoria, sancionador ideológico do Reino do Capital, tem como propósito último e decisivo impedir que se postule uma outra sociabilidade, a decorrente da autonomia e da liberdade dos produtores.

Falou-se aqui de inacionalidade que incidiria fortemente no essencial da dinâmica capitalista. Sabe-se que a produção de valores de uso é o modo necessário e exclusivo da produção e apropriação de lucros e que estes são tão maiores quanto maior a produção. Neste sentido há um mecanismo permanente e inescapável de incentivo à ampliação da produção material para além de todas as considerações sobre as reais necessidades sociais. Assim, será recorrente em alguns setores a superprodução de mercadorias, do mesmo modo que em outros setores poderá haver subprodução. De tal modo que abundância e escassez, superlucros e prejuízos serão produzidos pela mesma lei cega que, expressando a busca do lucro por meio da concorrência intercapitalista, produz em sua dinâmica miséria e prosperidade, fome e riqueza a partir do mesmo e imperioso impulso para acumular, movimento cuja finalidade encerra-se em si mesma, finalidade autocentrada e absurda, porque não referida de fato a um fim. Nas palavras de Castoriadis — “o desenvolvimento histórico e social é um desdobramento, indefinido infinito, sem fim (nos dois sentidos da palavra *fim*). E, na medida em que a indefinidade nos é insustentável, a definitude é fornecida pelo crescimento das quantidades” (Castoriadis, 1981, p. 12a).

O Reino do Capital é um resultado histórico; suas leis de funcionamento, a lei do valor que o fundamenta, devem ser vistas como realidades históricas, isto é, realidades em permanente transformação, longe de qualquer esquematismo naturalizante. Neste sentido vale a pena reconstituir o essencial da instauração das condições para a plena vigência da lei do valor no capitalismo, para a plena vigência do Reino do Capital.

Robert Brenner, retomando as teses clássicas de Dobb, enfatizou um ponto que, apesar de conhecido, não tinha, até então, sido explorado em todas as suas consequências. Trata-se da pioneira imposição do capitalismo como original no campo. Na síntese de Ellen Wood — “Grandes proprietários e arrendatários passaram a depender do sucesso do mercado, já que a renda daqueles dependia dos lucros destes. Ambos tinham interesse no ‘melhoramento’ agrícola, no aumento da produtividade por meio do uso de técnicas inovadoras na terra, que freqüentemente implicavam, entre outras coisas, o cercamento — para não falar na crescente exploração do trabalho assalariado” (Wood, 2001, p. 54).

Realidade inicialmente agrícola, o capitalismo só dominará, de fato, a cidade, definindo-lhe as instituições, impondo-lhe uma sociabilidade específica, no contexto da Revolução Industrial. Trata-se aqui, como em qualquer outra discussão referente a longos processos históricos, não de negar a presença de assalariamento, de empresas capitalistas, de certas relações sociais e técnicas, típicas do capitalismo, antes da Revolução Industrial em Veneza, Florença, Gênova, Pisa, Antuérpia, Amsterdã. O que se coloca é que o capitalismo nasce no campo e é a base para a pró-

pria industrialização capitalista. Diz Ellen M. Wood — “Sem um setor agrícola produtivo, capaz de sustentar uma grande força de trabalho não-agrícola, seria improvável que o primeiro capitalismo industrial do mundo viesse a emergir. Sem o capitalismo agrário da Inglaterra, não haveria massas de despossuídos, obrigados a vender sua força de trabalho por um salário” (Wood, 2001, p. 109).

Durante muito tempo a cidade será um território impermeável ao capitalismo na medida em que era o espaço das corporações e guildas, do poder de um Estado ainda representante da velha ordem senhorial. A plena vigência do capitalismo, sua efetiva vigência como modo de produção específico, implicará na dissolução daqueles elementos que truncavam a sociabilidade das cidades. Esta dissolução será, com certeza, produto tanto da Revolução Industrial quanto da Revolução Francesa, mas mais decisivo, será produto da generalização da idéia do “melhoramento” da propriedade, a ética e a ciência do lucro, o “compromisso com o aumento da produtividade do trabalho...” (Wood, 2001, p. 119).

Inicialmente espaço da liberdade, da realização da autoproteção, da solidariedade corporativa, a cidade será tomada pelo capital. Primeiro pela invasão dos grandes comerciantes — que, lembre-se, no início estavam “fora do burgo” (Pirenne, 1973, p. 112); depois será a vez da transformação do pequeno produtor, em grande produtor, por meio da Revolução Industrial, e com isto a consolidação da hegemonia do grande capital (Marx, 1974, livro III, cap. XX).

A cidade tomada pelo capital será transformada em suas funções e em seus titulares. Se antes era o espaço de uma sociabilidade truncada pela tradição estatal-religiosa, agora ela será o espaço de uma sociabilidade alienada, que, livre dos condicionamentos pré-modernos, será dominada por uma força cega e fantasmagórica — o que Marx chamou de fetichismo da mercadoria. Neste mundo de aparências que têm a força de correntes de aço, os titulares das relações sociais encontram-se alienados de suas condições de sujeitos — os trabalhadores aparecem coisificados, assim como as relações que travam com os proprietários do capital. Em sentido inverso e igualmente fetichizados, apresentam-se os produtos do trabalho, as mercadorias, unidades elementares da riqueza capitalista, que aparecem personificadas, vistas como dotadas de vida e ânimo próprios (Rubin, 1974, cap. III).

A cidade quando tomada pelo capital vai se tornar seu espaço privilegiado de domínio. Concentrando, sobretudo, as formas mais universais e abstratas da riqueza — o dinheiro e os títulos financeiros — a cidade vai atrair, polarizar, numa metáfora expressiva, excedentes produzidos em outros locais, num processo cumulativo em que a maior concentração de riqueza e capital é fator de maior capacidade de acumulação e centralização do capital, mesmo considerando os efeitos desconcentradores decorrentes das deseconomias de aglomeração.

Transformada em sua sede por excelência, a cidade capitalista não só vai impor uma nova sociabilidade — problemática e inautêntica como a apreenderam a literatura, como na *Metamorfose* de Kafka, e a sociologia, como na *Multidão Solitária*, de David Riesman — como vai reorganizar o espaço regional, e mesmo será o vértice de uma nova divisão internacional do trabalho dominada pelas chamadas cidades mundiais detentoras da hegemonia financeira, tecnológica e da cultura de massas.

Se a cidade do capitalismo contemporâneo tem sido cada vez mais palco da exacerbação de certos traços regressivos inerentes à dominação capitalista, ela continua tendo virtualidades emancipatórias resultantes de sua insuperável condição de propiciar a interação humana, a solidariedade e a construção de identidades e mobilizações coletivas capazes de transformar o mundo.

A vitória do capital significou a criação de um eu alienado, transformado em prisioneiro da fantasmagoria do capital, que busca nos convencer que sem ele, capital, toda Nacionalidade é impossível. De tal modo que se pode dizer que a luta pela emancipação humana na modernidade é luta para resgatar conteúdos emancipatórios presentes na longa caminhada civilizatória desde o humanismo clássico, passando pelas contribuições decisivas de Erasmo, Rabelais, Montaigne, Pascal, Vico Spinoza, Rousseau, Goethe — contribuições que chamarei aqui de comprometidas com uma racionalidade aberta e democrática (Bornheim, 1993); e mesmo as contribuições mais afinadas com a linha hegemônica da racionalidade ocidental, que, necessariamente, não devem ser descartadas, senão confrontadas com as dimensões crítico-emancipatórias daquela *outra* racionalidade, cuja principal contribuição deve ser postular a legitimidade do outro, da alteridade.

De qualquer modo, é este *eu*, alienado de sua real condição de sujeito, tomado como indivíduo possuidor de propriedades e, nesta condição, titular de direitos, que será o centro da sociabilidade alienada do capitalismo. Este indivíduo, visto apenas como possuidor de coisas e só por esta condição considerado, é o ponto de partida de toda a descrição da sociedade econômica capitalista, tomada como agregação, como somatório de indivíduos idênticos na única característica que parece importar para a mentalidade capitalista — sua condição de titularidade de propriedade. Daí que a metáfora agregativa, a sociedade econômica capitalista tomada como um múltiplo de Robinsons Crusóés, seja uma aproximação precisa deste universo teórico liberal utilitarista.

Trata-se, então, de uma operação teórico-metodológica com profundas implicações político-ideológicas, que a título de buscar os fundamentos da ação individual, acaba por aprisionar o pensamento à hegemonia do Reino do Capital.

Esta insistentemente alardeada centralidade do indivíduo na lógica constitutiva da sociedade mercantil capitalista é contestada por diversas perspectivas filosóficas: com Burckhardt aprendemos que o indivíduo só é possível porque se constituiu o Estado, instrumento de garantia de direitos e contratos; com Heckscher e Polanyi, aprendemos a reconhecer o papel essencial do Estado na criação das condições de implantação do mercado e em sua expansão, nas condições gerais de garantia da valorização do capital, ontem como hoje.

A grande questão aqui é que se o Estado é instituição decisiva na montagem da moldura na qual vai vigorar a valorização do capital, se seu papel, às vezes, tem que transcender a pura armadura institucional e penetrar mesmo a esfera da produção, da regulação e arbitragem de interesses particulares, estas operações necessárias do capital são, em última instância, contraditórias com o mais abstrato e essencial da lógica da valorização. Veja-se o que disse o grande economista soviético Preobrajensky — “Para que a lei do valor se manifeste de modo mais total é

necessário que exista plena liberdade de circulação das mercadorias, tanto no interior do país como entre os países no mercado mundial. É necessário, depois, que o operário seja livre vendedor de sua força de trabalho e o capitalista livre comprador da força de trabalho enquanto mercadoria. Cumpre que a ingerência do Estado no processo de produção e o número de empresas de propriedade estatal se reduzam ao mínimo e também que não haja regulamentação dos preços das organizações monopolistas, dos próprios empresários, etc. Estas condições ideais de liberdade de concorrência nunca existiram na escala da economia mundial porque as barreiras alfandegárias entre as economias nacionais, a ingerência do Estado no processo de produção e a impossibilidade de uma livre entrada de capitais na agricultura sem sacrificar a propriedade privada da terra significa certa limitação da liberdade de concorrência (Preobrajensky, 1979, pp. 171-172).

O que está posto no trecho anterior é uma espécie de aporia constitutiva do capitalismo — a plena vigência da lei do valor, da valorização do capital, implica uma tal ordem de aplainamento de constrangimentos, numa tal transparência das relações entre valores e preços, que são condições virtualmente inaceitáveis para os interesses reais dos vários capitais, que, sobretudo, buscam interditar a “verdade cega” do valor, mediante diversos mecanismos de “politização” dos preços, de reivindicações de privilégios, subsídios, proteções. Exemplos conspícuos disto apresentam-se hoje, com exuberância, no momento mesmo em que se alardeia certa hegemonia liberal: é o que se vê no caso das limitações repressivas que os Estados Unidos impõem aos fluxos migratórios que para lá se dirigem; é o que se vê sistematicamente todas as vezes que há perdas patrimoniais significativas para os capitais norte-americanos, os quais, nestes casos, não hesitam em apelar para a ajuda do Tesouro, via FED, mesmo que à custa de certa perda de credibilidade do apregoado lema sobre os riscos inerentes à atividade capitalista. De resto registre-se que o funcionamento das grandes corporações capitalistas é, cada vez mais sistematicamente, assemelhado ao de “pseudo-Estados”, pelo que implica em termos de volume de riquezas mobilizadas, necessidade de controle e planejamento, e virtuais interesses estratégicos sobre territórios e sobre instituições, sobre o quadro geral dos negócios internacionais.

Trata-se, neste sentido, de entender o Reino do Capital como um espaço marcado por uma contradição essencial — o capitalismo tomado como realidade ideal, pressupõe a plenitude da realização de um eu individual soberano, de um Estado que seja unicamente o puro garantidor da legalidade dos contratos, da mais absoluta liberdade de circulação do capital e do trabalho, da ausência de quaisquer constrangimentos à livre concorrência; contudo, estas condições, se realizadas, levariam a uma permanente tensão disruptiva, à intercorrência de crises e conflitos, que sempre significam perdas e ameaças à própria ordem capitalista. Foi assim desde o início, como mostrou Polanyi, quando o Estado se interpôs entre o ânimo destrutivo da emergência dos mercados capitalistas e a população desapropriada — despossuída em virtude dos “cercamentos das terras”. É assim hoje quando o Estado, para além do discurso propagandístico do neoliberalismo, continua sendo o “cão de guarda” dos interesses materiais do capitalismo.

Falou-se aqui da “mão invisível”, que empunhando a nova espada do poder hegemônico, o capital, conduz atitudes, estabelece regras, produz movimentos, emula desejos, organiza a vida econômica. Se, como na representação de Têmis, a Justiça, ela deve ser cega e implacável com relação a tudo o que não seja a “verdade da lei do valor”, no capitalismo real, no mundo dos vários capitais, da disputa e das interferências políticas, do arbítrio e dos privilégios, a “mão invisível” revela-se, nem sempre com sutileza, explicitando, à *outrance*, seus compromissos e particularismos de classe. Daí que a sociedade capitalista, reino do capital, da mão invisível, seja, de fato, o espaço de uma sociabilidade alienada em dois sentidos essenciais: num primeiro sentido, a alienação apresenta-se como contradição entre as condições ideais da plenitude da vigência da lei do valor e a realização concreta desta mesma lei do valor como lei da valorização do capital, que só pode se manifestar, sobretudo, como particularismo e arbítrio; num segundo sentido, a alienação mostra-se aí como laço-véu que, aprisionando os indivíduos ao fetichismo da mercadoria, condena-os à “nova caverna” — à dominação capitalista. Superar esta “nova caverna”, romper os laços do fetichismo da mercadoria, construir uma nova sociabilidade, efetivamente desalienada, porque baseada na autonomia dos indivíduos e na solidariedade, é projeto ainda mais atual que quando enunciado por Marx, porque hoje, efetivamente, é o único antídoto contra a barbárie da dominação capitalista em sua fase de império total.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry (1982) *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*, 2ª ed. Porto: Afrontamento.
- AUERBACH, Erich (1997) *Dante Poeta do Mundo Secular*. Rio de Janeiro: TopBooks.
- BLOCH, Marc (1979) *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70.
- BORNHEIM, Gerd (1993) “Reflexões sobre o Meio Ambiente — Tecnologia e Política” in STEIN, Ernildo e BONI, Luís de A. (orgs.) *Dialética e Liberdade*. Petrópolis: Vozes.
- BRAUDEL, Fernand (1985) *Civilização Material, Economia e Capitalismo*, tomo II. Lisboa: Cosmos.
- BURCKHARDT, Jacob (1973) *O Renascimento Italiano*. Lisboa: Presença/Martins Fontes.
- CASSIRER, Ernst (1998) *Filosofia de las Formas Simbólicas*, 2ª ed., 1º vol. México: F.C.E.
- CASTORIADIS, Cornelius (1981) *Revolução e Autonomia*. Belo Horizonte: COPEC.
- CASTRO, José Olegário Ribeiro de (1977) *História e Teoria Política*. Belo Horizonte: Inter Livros.
- COULANGES, Fustel de (1941) *A Cidade Antiga*, 5ª ed., vol. I. Lisboa: Clássica.
- COUTINHO, Maurício (1997) *Marx: Notas Sobre a Teoria do Capital*. São Paulo: HUCITEC.
- HECKSCHER, Eli (1943) *La Época Mercantilista*. México: F.C.E.
- HEGEL, G.W.F. (1974) *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo, Abril (Os Pensadores).
- HUIZINGA, Johan (s.d.) *O Declínio da Idade Média*. Lisboa: Ulisséia.
- KANT, Emmanuel (1492) *Filosofia de la Historia*, 4ª ed. México: F.C.E.
- MANDEL, Ernest. (1968) *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARX, Karl (1968) *O Capital, livro I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MARX, Karl (1974) *O Capital, livro III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PIRENNE, Henri (1973) *As Cidades da Idade Média*, 3ª ed. Lisboa: Europa/América.
- POLANYI, Karl et al. (org.) (1976) *Comércio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona: Labor.
- POLANYI, Karl (1980) *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Campus.
- PREOBRAJENSKY, Eugênio (1979) *A Nova Econômica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ROLL, Eric (1973) *História das Doutrinas Econômicas*, 3ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- WOOD, Ellen Meikins (2001) *A Origem do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.