



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos


Yago de Souza Paiva

**O conflito fáustico: os paradoxos do weberianismo lockiano**

Rio de Janeiro  
2019

Yago de Souza Paiva

**O conflito fáustico: os paradoxos do weberianismo lockiano**



Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciência Política ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Renato Raul Boschi

Rio de Janeiro

2019

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D – IESP

P149 Paiva, Yago de Souza  
O conflito fáustico: os paradoxos do weberianismo lockiano / Yago de Souza Paiva. – 2019.  
161f.

Orientador: Renato Raul Boschi.

Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Neoliberalismo - Teses. 2.Capitalismo – Teses. 3. Economia – Filosofia - Teses. 4.Trabalho – Aspectos sociais – Teses. 5. Democracia - Teses. I. Boschi, Renato Raul. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 330.831

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Yago de Souza Paiva

**O conflito fáustico: os paradoxos do weberianismo lockiano**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciência Política ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 22 de fevereiro de 2019.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Renato Raul Boschi (Orientador)

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

---

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

---

Prof. Dr. João Roberto Lopes Pinto

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2019

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus pais, irmãos e à Camila

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, em primeiro lugar, por, apesar de tudo o que passamos nos últimos anos, nunca terem deixado de confiar em mim. Mesmo não sabendo muito bem o que significa ser cientista político, se dedicar à vida acadêmica, vocês nunca deixaram de me apoiar. Nunca exigiram de mim que fizesse algo que me desse dinheiro rápido e fácil para lhes possibilitar uma vida melhor. Espero que pelo caminho mais longo e difícil eu consiga fazer isso um dia. Mesmo com todas as dificuldades que passam, sempre encontraram forças, sabe-se lá de onde, para garantir que eu consiga ter condições para me concentrar nas coisas que faço.

Aos meus irmãos. São mais novos e tive que assumir certas responsabilidades precoces em cuidados com eles. Mas, acreditem, eles me ensinaram mais do que eu a eles.

À Camila, por ser uma parceira para todas as horas e compartilhar parte da sua vida comigo. O caminho, sem ela, seria muito mais difícil.

Ao Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), agradeço aos professores, colegas e funcionários pelo acolhimento e bom ambiente que proporcionam.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos que possibilitou a minha dedicação exclusiva ao desenvolvimento deste trabalho.

Ao Prof. Renato Boschi, meu orientador, pelo acolhimento, pelas aulas e pela confiança que depositou no trabalho.

Ao Prof. Frédéric Vandenberghe pelas aulas, pela maneira generosa como sempre me tratou, pelas sempre agradáveis conversas pelos corredores do IESP e por abrir as portas do Sociofilo para mim.

Ao Prof. João Roberto Lopes Pinto, pelas lições na graduação, pela parceria e por me aceitar como estagiário docente.

Aos amigos Daniel Mariz, Glauber Simões, Juliana Costa, Kaio Corrêa, Stephen e Fernanda Fiore, Roger Lucas e Thiago Vidal por tornarem minha vida mais feliz.

Aos meus colegas de turma. Fico muito satisfeito por ter passado por essa jornada com vocês e espero encontrá-los em outras.

*Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo: a obediência, com efeito, é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para aprenderem só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade.*

Baruch de Spinoza

*Não somos cegos, meu caro padre, somos apenas homens. Vivemos numa realidade móvel à qual procuramos adaptar-nos como as algas que se dobram sob o ímpeto das ondas do mar. À Santa Madre Igreja foi explicitamente prometida a imortalidade, mas a nós, como classe social, não. Para nós, um paliativo que nos garanta mais cem anos de vida equivale à eternidade.*

Giuseppe Tomasi di Lampedusa

## RESUMO

PAIVA, Y.S. *O conflito fáustico: os paradoxos do weberianismo lockiano*. 2018. 161f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Este trabalho busca analisar as consequências da aplicação da *governamentalidade* neoliberal, com a "democratização do capital". Clássicos como Tocqueville, Marx, Simmel, Weber e Foucault investigaram, em suas obras, as dinâmicas paradoxais da modernidade e do liberalismo clássico. Fraqueza individual, alienação e reificação, perda do sentido da vida, racionalidade irracional do capitalismo e o aumento do poder disciplinar do Estado, são pontos que se destacam. Os teóricos do neoliberalismo, na idealização da *governamentalidade* neoliberal, procuram renovar o liberalismo de forma a escapar desses paradoxos. Os trabalhadores não devem ser vistos como mercadorias, mas como capitais humanos. A relação capital/trabalho é transformada em relação capital/capital, na qual os trabalhadores devem ser sujeitos ativos economicamente. Nesse sentido, procederemos com uma caracterização conceitual dessa nova *governamentalidade*, que chamamos de *weberianismo lockiano*, e examinaremos algumas transformações sociais, econômicas e políticas derivadas desse movimento e alguns de seus paradoxos. As mudanças no sentido do trabalho, o surgimento de mecanismos como microcrédito, o acesso à educação via crédito e a Economia do Compartilhamento, constituem um cenário de disseminação de responsabilidades objetivas e subjetivas antes restritas aos grandes capitalistas, o que denominaremos de deslocamento do conflito fáustico. Faremos uma análise da dinâmica de trabalho de motoristas de Uber do Rio de Janeiro com base em entrevistas como método qualitativo. Além disso, algumas consequências teóricas dessa expansão econômica para o Estado, a democracia e a política em si – que se manifesta em obras de teoria política que pregam o fim da democracia e a superação dos engajamentos políticos, com o aumento da distância entre liberdade política e liberdade econômica – serão avaliadas.

Palavras-chave: Paradoxos da modernidade. Governabilidade. Neoliberal. Economia do compartilhamento. Conflito Fáustico. Fim da democracia.



## ABSTRACT

PAIVA, Y.S. *The faustian conflict: the paradoxes of the lockean weberianism*. 2018. 161f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

This work aims to analyze the consequences of the application of neoliberal governmentality, with the "democratization of the capital". Classics such as Tocqueville, Marx, Simmel, Weber and Foucault investigated, in their works, the paradoxical dynamics of modernity and classical liberalism. Individual powerlessness, alienation and reification, the loss of the meaning of life, irrational rationality of capitalism and the increase of the State's disciplinary power, are privileged matters. Neoliberalism theorists, in the idealization of neoliberal governmentality, seek to renovate liberalism in order to scape these paradoxes. Workers should not be seen as commodities, but as human capital. The relation capital/labor is transformed in relation capital/capital, in which the workers must be economically active subjects. In this sense, we aim to proceed with a conceptual characterization of this new governmentality, which we call lockean weberianism, and to examine some of the social, economical and political transformations derived from this movement and some of its paradoxes. The changes in the sense of work, the emergence of mechanisms such as microcredit, the access to education by credit and the Sharing Economy, constitute a scenario of disseminated objective and subjective responsibilities formerly restricted to the great capitalists, here demominated as displacement of the faustian conflict. We will perform an analysis of the dynamics of Uber's drivers work at Rio de Janeiro based on interviews as qualitative method. In addition, some theoretical consequences of this economic expansion for the State, democracy and politics *per se* – manifested in works of political theory that advocate the end of democracy and the overcoming of political engagements, with the widening of the distances between political freedom and economic freedom – will be evaluated.

Keywords: Paradoxes of modernity. Neoliberal Governmentality. Sharing Economy. Faustian Conflict. End of Democracy.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	10
1	<b>OS QUATRO MUROS DE NÃO SABER AGIR: O PARADOXO DA LIBERAÇÃO E AS PROFECIAS NÃO REALIZADAS.....</b>	17
1.1	<b>O indivíduo fraco de Tocqueville.....</b>	22
1.1.1	<u>A perfectibilidade humana e a história como progresso.....</u>	23
1.1.2	<u>Democracia e sociedade burguesa.....</u>	24
1.1.3	<u>Individualismo.....</u>	26
1.1.4	<u>Independência individual e minoridade.....</u>	28
1.1.5	<u>Solidão e isolamento.....</u>	30
1.1.6	<u>Perda da vontade e da capacidade de agir.....</u>	31
1.1.7	<u>Inquietude possessiva, desejo cambiante e paradoxo psicológico.....</u>	33
1.2	<b>Simmel: o dinheiro como liberação e como perda de sentido da vida....</b>	37
1.2.1	<u>O dualismo entre sujeito e objeto: diferenciação e objetivação do desejo e do valor.....</u>	38
1.2.2	<u>O dinheiro como liberação e multiplicação dos laços entre os homens.....</u>	38
1.2.3	<u>A consequência estranha: o dinheiro como fonte de individualismo, ilusão entre meios e fins e perda de sentido da vida.....</u>	40
1.3	<b>Weber: do <i>homo religiosus</i> ao <i>homo oeconomicus</i> ou do desejo à jaula de aço.....</b>	42
1.3.1	<u>O aspecto providencial do trabalho e a racionalização econômica como prática ascética do <i>homo religiosus</i>.....</u>	43
1.3.2	<u>Da manta leve do <i>homo religiosus</i> à jaula de aço do <i>homo oeconomicus</i>.....</u>	45
1.4	<b>Foucault: o paradoxo da razão de Estado no liberalismo clássico, a estética da existência positiva do empresário de si neoliberal.....</b>	47
1.4.1	<u>O paradoxo da razão de Estado no liberalismo clássico.....</u>	48
1.4.2	<u>A estética da existência positiva do empresário de si neoliberal.....</u>	50
2	<b>O WEBERIANISMO LOCKIANO.....</b>	57
2.1	<b>A teoria da propriedade de Locke.....</b>	59
2.2	<b>Nozick e a sombra da teoria da aquisição de Locke.....</b>	65
2.3	<b>John Rawls e a elevação da teoria da propriedade de Locke.....</b>	72

3	<b>TRANSFORMAÇÕES DO MUNDO DO TRABALHO, PARADOXOS DO WEBERIANISMO LOCKIANO E CONFLITO FÁUSTICO.....</b>	76
3.1	<b>As transformações do trabalho: a polêmica do fim do trabalho, o novo espírito do capitalismo e o capitalismo deleuziano.....</b>	76
3.1.1	<u>André Gorz e o fim do trabalho como percepção empírica e necessidade normativa.....</u>	76
3.1.2	<u>Ricardo Antunes: a relação entre trabalho material e imaterial e a centralidade do trabalho.....</u>	79
3.1.3	<u>Luc Boltanski e Eve Chiapello: os três espíritos do capitalismo.....</u>	80
3.1.4	<u>Frédéric Vandenberghe: a máquina axiomática do capitalismo deleuziano.....</u>	83
3.2	<b>Os paradoxos do weberianismo lockiano.....</b>	85
3.2.1	<u>A exaltação do empreendedorismo.....</u>	86
3.2.2	<u>Hernando de Soto e a necessidade de capitalização das propriedades.....</u>	87
3.2.3	<u>O microcrédito como solução para a pobreza.....</u>	89
3.2.4	<u>A corrida rumo à qualificação financiada pelo acesso ao crédito.....</u>	91
3.2.5	<u>A Uber e a Economia do Compartilhamento.....</u>	95
3.2.5.1	Motoristas de Uber no Brasil.....	99
3.2.6	As consequências estranhas e os paradoxos do weberianismo lockiano.....	104
3.3	<b>O conflito fáustico: Platão, Goethe e Marx.....</b>	108
3.3.2	<u>O deslocamento do conflito fáustico.....</u>	110
4	<b>O IMPACTO DA EXPANSÃO DA VIDA ECONÔMICA: A POLÍTICA, O ESTADO E A DEMOCRACIA.....</b>	114
4.1	<b>Locke: a anulação da dualidade monárquica e a maioria como motor da sociedade.....</b>	114
4.2	<b>Stuart Mill: a ação política coletiva como forma de adequação à democracia representativa e ao mercado livre.....</b>	117
4.3	<b>A superação histórica da democracia e da política? O automatismo da <i>le mot d'ordre</i> e o aumento do distanciamento entre liberdade política e liberdade econômica.....</b>	124
	<b>CONCLUSÃO</b>	138
	<b>REFERÊNCIAS</b>	145
	<b>APÊNDICE – Transcrições das entrevistas</b>	150

## INTRODUÇÃO

Ao longo do século XIX e início do XX, pensadores como Alexis de Tocqueville, Karl Marx, Georg Simmel, Max Weber, entre outros, se engajaram no esforço de entender a configuração das sociedades que se transformavam com a ascensão da burguesia industrial. Não obstante esses autores tivessem visões opostas em muitos sentidos, em um ponto amplo, pelo menos, eles coincidiam: as dinâmicas política, social e econômica das sociedades modernas são paradoxais. A liberação de estruturas tradicionais e suas relações de dependência teve como consequência novas formas de dependência e aprisionamento.

Tocqueville, em *"A Democracia na América"*, argumenta que, nas sociedades modernas, embora os indivíduos creiam presunçosamente na independência individual, a cada ação, diminuem seus próprios poderes e aumentam o poder social e político, o que os tornam cada vez mais dependentes. A partir da liberação do desejo promovida pela transição da aristocracia para a democracia, os indivíduos, na busca desenfreada pelo bem-estar, se encontram num paradoxo psicológico: a despeito de viverem em meio à bonança, têm sempre a sensação de que não alcançaram o suficiente. O sucesso objetivo se transforma em fracasso subjetivo. Além disso, para gozarem das fruições materiais, os indivíduos necessitam ser livres. No entanto, sob o individualismo corrosivo das virtudes, não percebem que é necessário o imaterial para conquistar o material. A paixão pelo bem-estar se volta contra si mesma. Os indivíduos, tomados todos como igualmente fortes, são todos igualmente fracos.

Georg Simmel, por sua vez, mostra como a economia de dinheiro, que promove a liberação formal do indivíduo das relações de dependência pessoal do mundo feudal, pode, por outro lado, ao dar uma sensação de liberdade atual, minar o que proporcionou esta mesma liberdade.

Max Weber, em *"A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo"*, analisa, entre outras coisas, a relação paradoxal dos protestantes com as práticas econômicas. Weber sustenta que os puritanos utilizavam as atividades econômicas racionalizadas, base do capitalismo moderno, como forma de ascetismo religioso. Contudo, eles sabiam que essa liberação das práticas econômicas, que rompe com as inibições tradicionalistas, poderia, a partir da geração de riqueza, minar a religiosidade. E foi a partir desse paradoxo que o *homo oeconomicus* "puro" surgiu e assentou o capitalismo em seus próprios fundamentos, enfraquecendo seu *télos* inicial,

que era a regulação religiosa da conduta. O resultado desse paradoxo é que, o que era para ser uma manta leve, se tornou uma jaula de aço.

A partir da década de 1970, a dinâmica do capitalismo iniciou um processo de transformação que altera o modo de produção e circulação; a organização das empresas e dos trabalhadores e a relação destes com a sociedade, com o trabalho e com suas próprias vidas; a própria relação entre os grandes detentores de capital e os trabalhadores, acompanhada de mudanças subjetivas; o fomento do empreendedorismo via microcrédito; a busca por qualificação financiada por crédito; e a ascensão de serviços ligados à plataformas digitais, na chamada Economia do Compartilhamento.

Todas essas mudanças, do ponto de vista teórico-normativo, têm origem em correntes que buscaram, nos pós-Guerra, renovar o liberalismo econômico e político. Se destacam a Escola Austríaca, a Escola de Friburgo, a Escola de Chicago, e autores como John Rawls e Robert Nozick. Essa renovação do liberalismo criou o que Foucault chamou de uma nova *governamentalidade*, que é a razão neoliberal.

Uma das principais características dessa nova razão é modificar a maneira como se entende os trabalhadores e suas relações com o capital. Os trabalhadores deixam de ser entendidos de forma quantitativa, como meros números, e passam a ser tomados, em certa medida, como capitalistas, cujas rendas são capitais. A relação capital/trabalho, assim entendida, se torna relação capital/capital.

Michel Foucault, em suas aulas no Collège de France entre 1978 e 1979, intituladas "*O Nascimento da Biopolítica*", trata da arte liberal de governar, principalmente com relação à busca dos neoliberais alemães e estadunidenses de reformular o liberalismo clássico.

Nesse sentido, Foucault faz uma genealogia do neoliberalismo para mostrar como os neoliberais buscam criar uma nova *governamentalidade* que escape dos paradoxos do liberalismo clássico e das características negativas do capitalismo destacadas pelos clássicos que sumarizamos acima.

Para Foucault, o liberalismo clássico é paradoxal porque buscou limitar a ação do Estado, mas criou um Estado maior ainda. O liberalismo operava na lógica da razão de Estado, de um Estado existente e legítimo. O mercado deveria ser um lugar de verificação, que busca um espaço de ação com o *laissez-faire*. A consequência desse movimento foi a produção de um

Estado ainda mais poderoso. No sentido do utilitarismo, se produziu mais Estado com menos governo.

O neoliberalismo intenta escapar dessas velhas práticas paradoxais do liberalismo clássico invertendo a fórmula da relação entre Estado e mercado: a liberdade de mercado não deve procurar um espaço no Estado (*laissez-faire*), mas deve ser seu princípio organizador e regulador desde o início de sua existência até a última forma de intervenção, o que Foucault chama de "*laissez-faire inverso*".

Na construção do "*laissez-faire inverso*", os neoliberais, principalmente a Escola de Friburgo, partem da mesma problemática da Escola de Frankfurt, o que Foucault chama de *weberianismo*: a racionalidade irracional da sociedade capitalista, da jaula de aço de Weber.

Para "solucionar" o problema da racionalidade irracional, os neoliberais buscam remodelar a maneira como se enxerga a relação capital/trabalho. O neoliberalismo alemão (ordoliberalismo) enfrenta essa questão argumentando que o mercado como princípio de racionalidade política não significa a mercantilização da sociedade, porque o principal não é a troca de mercadorias, mas a concorrência, em uma sociedade empresarial. Para os ordoliberais, o *homo oeconomicus* deve deixar de ser aquele tradicional, da troca, da mercadorização, da jaula de aço, e deve passar a ser caracterizado pela ética social da empresa, com o trabalhador sendo tomado ele mesmo como uma empresa, um sujeito ativo.

O neoliberalismo americano, com a teoria do capital humano, parte do princípio de que a economia clássica não explorou o trabalho como fator de produção. A economia clássica reduzia a natureza do trabalho à variável quantitativa. Para eles, essa lógica de abstração do trabalho não pertence ao capitalismo em si, mas à teoria econômica da produção que foi formulada. O trabalhador não deve ser entendido como uma mercadoria, mas como um capital. O salário não é o preço da venda da força de trabalho, mas o rendimento de um capital humano.

O objetivo geral do nosso trabalho é analisar os efeitos da aplicação da *governamentalidade* neoliberal, com a "democratização do capital", no seu intento de escapar dos paradoxos da modernidade. Desenvolveremos essa questão em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, analisaremos os paradoxos da modernidade, ligados a formas de liberação de estruturas tradicionais, partindo do ensaio de Robert Merton "*The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action*". Merton aponta três fatores principais que levam às consequências não-antecipadas da ação.

O primeiro fator é o tipo de conhecimento que é possível alcançar com as ciências do comportamento humano, ligado ao fato de que, diferente da ciência física, as consequências dos atos repetidos que as ciências humanas analisam não são constantes, mas geram uma gama de possibilidades. Não obstante nossa experiência passada seja o único guia para nossas expectativas com relação ao pressuposto de que certos atos passados, presentes e futuros são semelhantes o suficiente para serem agrupados na mesma categoria, essas experiências são, de fato, diferentes, o que impacta no planejamento da ação.

O segundo fator é o erro no curso da ação, que pode se introduzir em qualquer fase da ação intencional. Esse ponto está relacionado ao hábito e à suposição de que determinadas ações que levaram a resultados desejados no passado continuarão a fazê-lo.

O terceiro fator é o que Merton chama de "império do interesse imediato" e se refere a instâncias em que a preocupação primordial do ator com consequências imediatas faz com que ele não considere outras consequências da mesma ação. Esse fator é considerado como positivo pela doutrina da economia clássica. Um indivíduo, ao agir de acordo com seus interesses imediatos e empregar seu capital onde lhe seja mais rentável, contribui para promover um fim positivo coletivamente que não era parte da sua intenção. Em Adam Smith, como se sabe, isso ocorre por conta da célebre mão invisível.

Com relação a este ponto, Merton argumenta que a preocupação forte com o interesse imediato é um gerador psicológico de viés emocional. O interesse, quando se intensifica, pode se transformar numa obsessão patológica que impede sua própria satisfação. No afã de satisfazer seus interesses pessoais, o indivíduo pode não pesar corretamente outras variáveis que impactam na concretização de suas ambições.

Essa dificuldade de previsibilidade da ação pelo hábito está ligada ao que podemos chamar de "democratização das expectativas". Em *"Futuro Passado"*, Koselleck mostra que, nas sociedades pré-modernas, no mundo camponês, o futuro permanecia atrelado ao passado e havia transição quase perfeita de expectativas passadas para as expectativas futuras. Este mundo era movido por uma profecia que não se realizava: a expectativa da chegada do fim do mundo, um paradoxo da salvação, porque, a não ser realizada, atestava o contrário daquilo que afirmava a princípio.

A partir do século XVIII, as expectativas passaram a se distanciar das experiências vividas, com o surgimento da noção de progresso. As expectativas de mudanças e inovações no futuro deixam as esferas restritas e adentram o mundo da vida, num processo de contínuo

aperfeiçoamento. Como veremos com Tocqueville, esse movimento modifica a maneira como se entende a perfectibilidade. Da perfectibilidade definida das sociedades aristocráticas, passa-se à perfectibilidade indefinida das sociedades democráticas.

A partir disso, questionamos: se nas sociedades pré-modernas as expectativas de futuro eram transcendentais, sustentadas pelo paradoxo da salvação, por uma profecia não realizada, o que sustenta as expectativas de futuro na vida dos indivíduos modernos? Se a perfectibilidade se abre, as consequências não-antecipadas das ações se intensificam, o que expande as formas de profecias não-realizadas, que concretizam o contrário do que pretendem, na imanência. Abordaremos esta questão com Tocqueville, Simmel, Weber e Foucault. Este último nos permitirá ver como o neoliberalismo busca escapar dos paradoxos da modernidade.

No segundo capítulo, buscaremos caracterizar as escolas de pensamento neoliberal. Foucault defende que tanto a Escola de Frankfurt quanto a Escola de Friburgo partem da mesma problemática, que é a racionalidade irracional do capitalismo, o que Foucault chama de "weberianismo". Apesar de a caracterização feita por Foucault ser importante, falta-lhe completude conceitual. A melhor maneira de qualificar esta corrente de pensamento, como mostra Michael Lowy (2014), é "marxismo weberiano", uma espécie de oxímoro conceitual criado por Merleau-Ponty.

Argumentaremos que, com relação às escolas de pensamento neoliberal, ocorre o mesmo: a questão da racionalidade irracional weberiana é o ponto de partida, mas a maneira como buscam criar uma nova *governamentalidade* está muito ligada a questões lockianas, com destaque para a propriedade de si, o que chamaremos de *weberianismo lockiano*.

Nesse sentido, mostraremos como Locke desenvolve sua teoria da propriedade e a maneira como John Rawls e Robert Nozick a utilizam em suas obras. Rawls busca elevar a teoria de Locke a nível mais alto de abstração, enquanto Nozick baseia sua teoria da titularidade na forma lockiana de aquisição de direitos de propriedade.

No terceiro capítulo, analisaremos algumas questões relacionadas às modificações no mundo do trabalho, com destaque para o microcrédito, o acesso financeirizado à qualificação e a Economia do Compartilhamento. Neste último ponto, daremos atenção maior à Uber, empresa que é uma das líderes do setor. Utilizaremos entrevistas realizadas com motoristas do Rio de Janeiro que trabalham na empresa. Em seguida, destacaremos alguns paradoxos relacionados à maneira como os trabalhadores são pensados pela teoria neoliberal. Depois, argumentaremos que esses paradoxos implicam no que chamaremos de deslocamento do conflito fáustico.



Conflito fáustico é um termo utilizado por Marx em "*O Capital*", aludindo ao Fausto de Goethe, com o qual ele designa os conflitos internos pelos quais os capitalistas passavam em sua época.

No quatro e último capítulo, analisaremos a evolução do pensamento liberal quanto à política e o Estado. Não temos a pretensão de fazer uma abordagem exaustiva. Este tema, em si, requereria um trabalho de mais fôlego. Para os nossos objetivos nesta dissertação, faremos algo muito mais modesto. Iniciaremos analisando a maneira como Locke deriva um tipo de poder político de sua teoria da propriedade. Se as propriedades não são estabelecidas de forma pré-determinada por Deus, o poder político também não é. Este deve seguir o rumo escolhido pela maioria. Em seguida, mostraremos como Stuart Mill entendia a importância das ações políticas, principalmente como uma forma de educação, para o funcionamento da sociedade sob o livre mercado e na forma de governo que considerava a ideal: a democracia representativa. Como veremos, Mill entendia que o mercado livre não pode prescindir da ação política coletiva. A democracia representativa, por sua vez, necessita de pessoas com determinadas qualificações para funcionar.

Por último, veremos como dois autores mais recentes, Ilya Somin e Jason Brennan, entendem o papel da política e do Estado. Os dois autores destacam a questão da ignorância política como um problema insolúvel da democracia e retomam elitismos platônicos como forma de melhor organização política.

Somin defende que, se não possível solucionar a ignorância política que afeta a maioria dos cidadãos, é necessário reduzir seu impacto. Para isso, propõe o "foot voting", uma forma de manifestação de interesses que consiste em, num federalismo descentralizado, que as pessoas mudem de cidade caso não estejam satisfeitas, o que deve substituir o tradicional voto em urna. O "foot voting" deve ser complementado com revisões judiciais da democracia.

Brennan vai mais longe do que Somin: a política deve ser historicamente superada. Brennan concorda com Mill que as pessoas precisam de determinadas qualificações para votar, mas não acredita que isso seja possível. Na visão dele, quanto mais as pessoas se afastarem da vida política, melhor. Nesse ponto, Brennan está do lado de Schumpeter e contra Mill: o engajamento político não modera e qualifica as pessoas, mas as transformam as pessoas estúpidas, primitivas. Por isso, é preciso que as pessoas se afastem da política para viverem vidas mais elevadas. A melhor forma de sistema, para Brennan, não é a democracia, mas a epistocracia, uma espécie de governo dos sábios.

Argumentaremos que essa inflexão na maneira de entender o papel da política e do Estado está ligada à expansão da vida econômica, que analisamos nos capítulos anteriores, e promove um distanciamento ainda maior entre liberdade política e liberdade econômica, que Constant, no século XVIII, diagnosticou sobre a dinâmica política das sociedades modernas.

## 1. OS QUATRO MUROS DE NÃO SABER AGIR: O PARADOXO DA LIBERAÇÃO E AS PROFECIAS NÃO REALIZADAS

Para Robert Merton, em *“The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action”*, ações intencionais são aquelas que envolvem motivos e conseqüentemente escolhas entre diversas alternativas. Tais ações, não obstante possam ser indesejáveis para observadores externos, são sempre desejáveis para o ator que as planejam. Isso não significa que a ação intencional implique "racionalidade". Esta não está ligada ao sucesso e à falha da ação. Uma pessoa pode agir racionalmente, isto é, selecionando os meios que, com base nas evidências disponíveis, são os melhores para alcançar determinado objetivo, mas, mesmo assim, não o alcançar. Por outro lado, um fim pode ser atingido por uma ação que é irracional. Tanto o que é considerado racional quanto o que é tido como irracional podem levar a conseqüências não-antecipadas. Esse jogo entre racional e irracional (Weber), razão e desrazão (Foucault), como veremos, é importante para o desenvolvimento deste trabalho.

Por ora, é importante ressaltar as dificuldades para a ação intencional e suas conseqüências não-antecipadas que Merton descreve. Embora entenda que as ações são divididas em dois tipos, as não-organizadas (executadas por indivíduos distribuídos dispersamente) e as organizadas (levadas à cabo por indivíduos em associações que buscam propósitos comuns), Merton se atém apenas nestas últimas, por considerar que elas oferecem mais oportunidades de análise sociológica por geralmente envolverem uma declaração explícita de propósitos e procedimentos.

A limitação mais básica para a antecipação das conseqüências da ação é o estado de conhecimento existente. A partir disso, Merton desenvolve três fatores principais que levam às conseqüências não-antecipadas da ação: (1) o tipo de conhecimento que é possível alcançar com as ciências do comportamento humano; (2) erros no curso da ação; (3) o império do interesse imediato.

O primeiro ponto está associado à diferença entre a ciência física e as ciências humanas. Ao contrário da primeira, as conseqüências de atos que estas últimas analisam não são constantes, mas geram uma gama de possibilidades. A implicação é que nossas “classificações de atos e situações nunca envolvem categorias completamente homogêneas nem

mesmo categorias cujo grau aproximado de homogeneidade é suficiente para a previsão de eventos particulares" (MERTON, 1936, p. 899, tradução nossa)<sup>1</sup>.

O paradoxo que essa limitação gera é que, embora a experiência passada seja o único guia para nossas expectativas com relação ao pressuposto de que certos atos passados, presentes e futuros são semelhantes o suficiente para serem agrupados na mesma categoria, essas experiências são, de fato, diferentes. Como essas diferenças são importantes para o resultado planejado da ação e correções apropriadas não são adotadas, os resultados irão diferir do esperado.

Pode-se objetar aqui que basta adotar tais correções para eliminar o problema. Merton reconhece que um determinado ator pode identificar os "desvios" das ações e antecipar suas consequências ao reconhecer em dada situação algumas diferenças com relação às situações prévias e simulares. Não obstante, à medida que essas diferenças não podem ser subsumidas em regras gerais, a direção e a extensão desses desvios não podem ser antecipadas. Para Merton, isso deixa claro que o conhecimento parcial à luz do qual as ações são executadas permite uma gama variada de resultados não esperados de conduta. Há sempre um ponto cego.

O segundo fator principal das consequências não-antecipadas da ação é o erro, que segundo Merton pode se introduzir em qualquer fase da ação intencional, seja na avaliação da situação presente, na inferência a partir disso para a situação futura objetiva, na nossa seleção do curso da ação e na execução da ação escolhida. Nesse sentido, uma "falácia comum está frequentemente envolvida na pronta suposição que ações que levaram a resultados desejados no passado continuarão a fazê-lo" (Ibidem, p. 901, tradução nossa)<sup>2</sup>.

Essa suposição, argumenta Merton, é geralmente fixada no hábito, que encontra justificção pragmática no fato de que ações habituais frequentemente alcançam o sucesso. Mas é justamente porque o hábito é um modo de atividade que previamente levou à concretização de certos fins que ele tende a se tornar automático. Através da repetição, o ator falha ao não reconhecer que procedimentos que promoveram o sucesso em determinadas circunstâncias não necessariamente se aplicam a todas as condições. Essa rigidez pode justamente impedir a satisfação de desejos antigos em um ambiente social em mudança.

---

<sup>1</sup> O texto em língua estrangeira é: "...classifications of acts and situations never involve completely homogeneous categories nor even categories whose approximate degree of homogeneity is sufficient for the prediction of particular events"

<sup>2</sup> O texto em língua estrangeira é: "...fallacy is frequently involved in the too-ready assumption that actions which have in the past led to the desired outcome will continue to do so".

O erro também pode estar envolvido em instâncias nas quais o ator observa apenas um ou alguns aspectos pertinentes da situação que influencia no resultado da ação. Essa forma de erro pode variar da simples negligência ao examinar à questão ou à obsessão patológica que faz com que exista determinada recusa ou falta de capacidade em considerar certos elementos do problema, o que pode levar a consequências não esperadas.

O terceiro fator principal, o império do interesse imediato, se refere a instâncias em que a preocupação primordial do ator com consequências imediatas faz com que ele não considere outras consequências da mesma ação.

Na doutrina da economia clássica, observa Merton, afirma-se que o esforço do indivíduo em empregar seu capital onde lhe é mais rentável tende a tornar a renda anual da sociedade a maior possível, o que segundo Adam Smith, como se sabe, ocorre por uma mão invisível que promove um fim que não era parte da intenção do indivíduo.

Não obstante, para Merton, por um lado, depois de Weber ficou claro que a ação motivada por interesse não é antitética com relação à investigação das condições e meios da ação bem-sucedida. Pelo contrário, a característica marcante do *homo oeconomicus* é justamente a instrumentalidade e a análise objetiva da situação para satisfazer seus interesses. Por outro lado, é inegável que o interesse intenso geralmente tende a impossibilitar tal análise objetiva "precisamente porque a preocupação forte com a satisfação do interesse imediato é um gerador psicológico de viés emocional, com o consequente desequilíbrio ou falha em se engajar nos cálculos requeridos" (Ibidem, p. 902, tradução nossa)<sup>3</sup>. Ou seja, o interesse, quando se intensifica, pode se transformar numa obsessão patológica que impede sua própria satisfação<sup>4</sup>.

Ademais, ações motivadas pelo império do interesse imediato podem estar envolvidas racionalmente em termos de valores básicos, mas irracionalmente com relação à organização da vida do indivíduo. Racional aqui assume o sentido para Merton de ser uma ação em que se espera que leve à concretização de um fim específico. Irracional no sentido de impedir a busca por outros valores que formam uma parte integral da escala de valores do indivíduo. Dessa maneira, como as ações individuais não se dão num vácuo psicológico ou social, seus efeitos se ramificam em outras esferas de valor e interesse.

---

<sup>3</sup> O texto em língua estrangeira é: "...precisely because strong concern with the satisfaction of the immediate interest is a psychological generator of emotional bias, with consequent lopsidedness or failure to engage in the required calculations".

<sup>4</sup> Veremos, na seção seguinte deste capítulo, que para Tocqueville o interesse individualista pode se tornar uma "obsessão patológica" nas sociedades democráticas.

Além do interesse imediato, Merton destaca que valores básicos podem, também, levar a efeitos não esperados da ação. Esse ponto de refere a casos em que não se leva em consideração outras consequências por conta de necessidades oriundas de certos valores fundamentais. Merton cita o exemplo, que abordaremos mais à frente neste capítulo, do ascetismo protestante, que paradoxalmente leva ao seu próprio declínio, como analisa Weber.

Nesse sentido, para Merton, atividades orientadas a valores específicos liberam processos que reagem de forma a mudar a própria escala de valor. Isso ocorre porque valores básicos levam a ações específicas, focadas numa determinada área de valor, o que faz com que não se atente para as consequências dessas ações, mas apenas à satisfação subjetiva. Como a sociedade é constituída por interações complexas, essas ações específicas não provocam consequências apenas para uma área de valor específica. É por conta disso que outras consequências tendem a reagir contra o sistema de valor. "Aqui está o paradoxo essencial da ação social - a "realização" dos valores pode levar a sua renúncia" (Ibidem, p. 903, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Outro ponto importante "peculiar à conduta humana" que Merton ressalta é o fato de as previsões públicas frequentemente não se sustentarem porque a previsão vira um novo elemento da situação concreta e modifica seu curso inicial. Aqui Merton cita como exemplo a previsão de Marx da progressiva concentração de riqueza e crescimento da miséria das massas. Essa previsão, segundo o autor, influenciou o próprio processo previsto ao contribuir para o surgimento de organizações trabalhistas que buscaram atenuar a miséria dos trabalhadores.

É importante, após essa exposição dos três fatores principais que levam à resultados inesperados da ação como desenvolvidos por Merton, salientar que este não entendia toda ação como intencional. A "consciência da intenção é incomum" (Ibidem, p. 896, tradução nossa)<sup>6</sup>. Se a ação intencional é incomum, por que devemos nos preocupar com suas consequências inesperadas? Além de as ações intencionais serem importantes pelo simples fato de que, mesmo restritas a uma elite, obviamente seus resultados causam impactos a toda a sociedade, a partir da modernidade a intenção, ou a racionalização, para usar a linguagem de Weber, passa a sair dessa esfera restrita e se torna menos incomum.

---

<sup>5</sup> O texto em língua estrangeira é: "Here is the essential paradox of social action - the "realization" of values may lead to their renunciation".

<sup>6</sup> O texto em língua estrangeira é: "...awareness of purpose is unusual".

Como mostra Koselleck, em "*Futuro Passado*", nas sociedades pré-modernas, no mundo camponês, o futuro permanecia atrelado ao passado e havia transição quase perfeita de expectativas passadas para as expectativas futuras. A diferença que Merton mostra entre o que aconteceu, o que acontece e o que acontecerá, que dificulta a previsibilidade da vida, era muito menos presente na dinâmica social pré-moderna. A suposição geralmente atribuída ao hábito, de que ações que levaram a resultados desejados no passado continuarão a fazê-lo no futuro, nas sociedades pré-modernas estava mais longe de representar uma "falácia comum", como afirma Merton sobre a dinâmica já da sociedade moderna.

Se na década de 1930, quando Merton escreve seu texto, a ação com consciência intencional tendo o futuro como expectativa era incomum, no mundo camponês era mais incomum ainda. A insegurança provocada por novas expectativas com relação ao futuro só atingia esferas restritas das sociedades. As únicas expectativas que se projetavam fora da experiência mais imediata estavam voltadas não para este mundo, mas para o além, na espera do fim do mundo.

O mundo pré-moderno era movido pela profecia, e uma profecia não realizada sempre pode ser reiterada. Mais do que isso: era justamente a não realização da profecia que renovava a expectativa da chegada do fim do mundo, atestando "retrospectivamente o contrário daquilo que a princípio pareciam afirmar" (KOSELLECK, 2006, p. 316). Era, portanto, um paradoxo que sustentava as expectativas de futuro. Um paradoxo da salvação.

A partir do século XVIII, afirma Koselleck, as expectativas passaram a se distanciar das experiências vividas, com o surgimento da noção de progresso. Os grupos sociais passaram a ter consciência de que estavam à frente dos outros ou buscavam alcançá-los e ultrapassá-los rumo à perfectibilidade humana. A história passa a ser concebida como um processo contínuo de aperfeiçoamento crescente. As expectativas de mudanças e inovações no futuro saem das esferas restritas e adentram o mundo da vida. Há, então, o que podemos chamar de uma espécie de "democratização" das expectativas, algo que se intensificou a partir da segunda metade do século XX. Trataremos desse ponto no terceiro capítulo deste trabalho.

Por ora, questionamos: se nas sociedades pré-modernas as expectativas de futuro fora da vida eram sustentadas pelo paradoxo da salvação, por uma profecia não realizada, o que sustenta as expectativas de futuro na vida dos indivíduos modernos? Pensadores célebres desse novo mundo, como Alexis de Tocqueville, Georg Simmel, Max Weber e Michel Foucault, identificam, cada qual a sua maneira, formas de liberação das estruturas deixadas pelo passado

que criam expectativas de futuro. Não obstante, na linguagem de Simmel, esses mecanismos criados para sustentar essas liberações são objetivados e passam a obedecer a suas próprias leis. Deixam de ser meros meios para se transformarem em fins. Quando isso ocorre, esses mecanismos se voltam contra si mesmos. Portanto, até que ponto esses mecanismos de liberação objetivados, que seguem suas próprias leis, não fazem os indivíduos se voltarem para uma nova forma de além-vida e passarem a carregar profecias que não se realizam, mas que podem sempre ser reiteradas? Até que ponto essas novas profecias não atestam retrospectivamente o contrário daquilo que a princípio pareciam afirmar? É isso que veremos nas próximas seções deste capítulo com Tocqueville, Simmel, Weber e Foucault.

### 1.1 O indivíduo fraco de Tocqueville

No século XVII, dois grandes filósofos, embora tivessem uma base comum de pensamento, rivalizaram com relação à necessidade de conflitos e de afirmação da potência política e social. Para Hobbes, as crenças que levam os homens a agirem são todas infundadas e levam a conflitos que têm como resultado a guerra de todos contra todos, sendo necessário o fim destes para manter a paz. O medo da morte é o motor de afastamento dos homens que, por não sentirem prazer algum na companhia uns dos outros, precisam de um poder maior que todos para regulá-los. Spinoza, por sua vez, tinha visão contrária. Os vícios fazem parte da natureza humana assim como a tempestade da natureza física. Os conflitos são inerentes ao convívio humano, mas não são negativos. Pelo contrário, a partir da afirmação da potência da multidão são capazes de construir um estado de paz verdadeira. A melhor forma de governo para a afirmação da potência multitudinal, segundo Spinoza, é a democracia.

No século XIX, Alexis de Tocqueville, ao enxergar um processo de democratização, cujo motor é a busca pela igualdade, em curso e inarredável, critica em suas obras de forma ferrenha a democracia. Se no século XVII, para Spinoza, a democracia permitiria maior afirmação do *conatus*, Tocqueville percebe no seio da sociedade do século XIX, ávida por igualdade e democracia, uma característica peculiar e surpreendente: a democratização não torna os indivíduos mais fortes, capazes de afirmar suas potências. Ao aumentar a igualdade de condições e melhorar o bem-estar da maioria da população, a democracia torna as pessoas individualistas e fortemente apegadas ao prazer de gozar de seus próprios bens. Sozinhos, na "solidão de seus próprios corações", os indivíduos das sociedades modernas são fracos, se



comparados com a maioria. Por isso, a tendência é que se afastem cada vez mais da vida pública e deleguem sua soberania ao Estado, que se torna cada vez maior.

Na sociedade moderna, o indivíduo que Tocqueville enxerga não é o spinozista afirmador do *conatus*. Mas o hobbesiano, medroso, individualista e apático, preocupado apenas com o seu bem-estar material. Esse afastamento cada vez maior da vida pública pode levar ao contrário do que a democracia pretende: ao despotismo e à tirania.

### 1.1.1 A perfectibilidade humana e a história como progresso

Na introdução do Livro I de “*A Democracia na América*”, ao afirmar que todos os eventos dos últimos três séculos anteriores ao que viveu, o XIX, contribuíram para a promoção da igualdade, Tocqueville está tratando da noção de história como progresso inelutável, que escapa à influência dos indivíduos (JASMIN, 1997). O conceito de progresso, segundo Koselleck (2006), foi criado no final do século XVIII e nutria-se de diversas experiências individuais ou setoriais do passado. Reunindo tais experiências, criava expectativas de variação temporal. Os grupos sociais passaram a ter consciência de que estavam à frente dos outros ou buscavam alcançá-los ou ultrapassá-los, rumo à perfectibilidade humana.

A história ganha outro significado, não sendo mais a mestra da vida, em que se aprende com o passado - como fazia Maquiavel ao estudar o mundo antigo -, mas passa a ser um movimento irresistível a favor do qual todos os eventos contribuem, mesmo aqueles que lhes são contrários. "Desde então toda a história pôde ser concebida como um processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento" (KOSELLECK, 2006, p. 317).

No mundo ocidental do século XIX, a democracia se espalhava como fogo no mato seco da aristocracia. A busca pela igualdade era o vento, o fato gerador da democracia e de toda uma forma de vida. A ideia de perfectibilidade humana é um dos exemplos de como Tocqueville aborda o tema, sempre de maneira antitética.

A perfectibilidade é, para Tocqueville, uma das principais ideias que a inteligência humana é capaz de conceber. Ao contrário dos outros animais, os seres humanos são capazes de se aperfeiçoar. Com relação a essa capacidade, aristocracia e democracia são ambas exageradas, cada qual em um dos extremos.

Nas sociedades regidas pela desigualdade, não é negado às pessoas o aperfeiçoamento. As sociedades do futuro são imaginadas como melhores do que as do passado e do presente,

mas não outras. Não se acredita ter alcançado a verdade absoluta, mas ter atingido a grandeza e o saber que a natureza imperfeita dos seres humanos comporta. A "geração do presente se encarrega de poupar às gerações futuras o trabalho de resolver seu destino" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 38). As sociedades aristocráticas "são naturalmente propensas a estreitar em demasia os limites da perfectibilidade humana" (Ibidem, p. 39).

À medida que a igualização de condições avança, essa concepção é modificada e transforma-se no que Tocqueville chama de "perfectibilidade indefinida do homem". As mudanças contínuas passam a dar o tom. Alguns indivíduos pioram sua posição, percebendo que por mais esclarecidos que sejam, não são perfeitos, enquanto outros melhoram, concluindo que os seres humanos são dotados da capacidade de aperfeiçoar as próprias vidas. "Seus reveses lhe fazem ver que ninguém pode gabar-se de ter descoberto o bem absoluto; seus sucessos estimulam-no a persegui-lo sem trégua" (Ibidem, p. 38). Sob a igualdade democrática, tudo muda o tempo inteiro e uma "perfeição ideal e sempre fugidia se apresenta ao espírito humano" (Ibidem), estendendo demasiadamente os limites da perfectibilidade:

Encontro um marinheiro americano e pergunto-lhe porque os navios do seu país são construídos para durar pouco; ele me responde sem hesitar que a arte da navegação faz, cada dia que passa, progressos tão rápidos que o melhor navio logo se tornaria quase inútil se prolongasse sua existência além de alguns anos (Ibidem, p. 39).

Essa maneira como Tocqueville trata a questão da perfeição, mostrando como a igualização provoca mudanças nos costumes, a maneira como os seres humanos percebem o mundo e suas próprias capacidades, é característica do estilo e do pensamento do autor. A igualização das condições, produto do caminhar irresistível da história que arrasta as multidões, transforma a sociedade de aristocrática em democrática.

### 1.1.2 Democracia e sociedade burguesa

Tocqueville não define de forma sistemática o que é democracia. Mas esta noção percorre todo o pensamento do francês. Como mostra Raymond Aron (1999), se para Comte era o fato industrial e para Marx o capitalista que preponderavam na sociedade do século XIX, para Tocqueville o central era a democracia.

Se o que marca as sociedades democráticas é a igualdade social, o que implica que não há nenhum indivíduo ou classe superior *a priori*, Tocqueville define a democracia como Montesquieu e autores clássicos: a soberania pertence ao conjunto do corpo social (ARON,

1999). A partir disso, Tocqueville analisa as sociedades democráticas em duas dimensões: do ponto de vista do que elas exigem para que as pessoas sejam livres e das características que os indivíduos democráticos assumem à medida que as condições se igualizam e o bem-estar é difundido.

Para que as pessoas sejam livres, é necessária a participação de todos no exercício da autoridade. A igualdade como estado social cedo ou tarde penetra no mundo político. Nesse tipo de sociedade, Tocqueville só enxerga duas possibilidades de fazer com que a igualdade social seja também igualdade política: "dar direitos a cada cidadão ou não dar a ninguém" (TOCQUEVILLE, 2005, p. 63). Não há meio termo entre a soberania de todos e o poder absoluto de um só. Na democracia, como nenhum indivíduo é forte o suficiente para defender-se sozinho, só a combinação da força de todos garante a liberdade. O povo deve governar-se por si mesmo, agir por si e sobre si. Ora, deve em corpo fazer as leis. Ora, participar da composição destas ao escolher os legisladores, e de sua aplicação elegendo o poder executivo (Ibidem).

Não obstante a democracia tenha todas essas exigências para garantir um estado de liberdade, a sociedade democrática que Tocqueville via nascer e que dissolvia a aristocracia, paradoxalmente, estava repleta de características que vão na contramão de suas próprias necessidades.

Tocqueville apreende a democracia de forma ampla, não apenas como um regime de governo, mas como uma forma de vida (BOESCHE, 1981). Não como um certo tipo de poder, mas como um certo tipo de sociedade (ARON, 1999). Dentro da crítica à democracia está a ojeriza que Tocqueville sentia pela sociedade burguesa que via surgir.

Nesse sentido, um dos temas mais obscuros da obra de Tocqueville é o motivo que o levou a utilizar a expressão democracia de forma tão ampla (BOESCHE, 1981). Embora seja classificado como liberal, por ter defendido, não de forma entusiástica, mas resignada, mecanismos políticos como a democracia representativa, a participação direta em associações e a liberdade de imprensa, Tocqueville se distingue dos liberais do século XIX, como Benjamin Constant e Stuart Mill, por não avaliar de forma otimista a sociedade burguesa (Ibidem). Pelo contrário. Tocqueville nutria ojeriza com relação à sociedade burguesa:

O que desvia sobretudo os homens das democracias da grande ambição não é a pequenez de sua fortuna, mas o violento esforço que fazem todos os dias para melhorá-la. Eles coagem sua alma a empregar todas as suas forças para fazer coisas medíocres, o que não pode deixar de limitar em pouco tempo sua visão e circunscrever

seu poder. Poderiam ser muito mais pobres e ficar maiores (TOCQUEVILLE, 2004, p. 305).

Por que, então, Tocqueville não critica mais abertamente a burguesia e caracteriza a sociedade como democrática? Roger C. Boesche (1981) sustenta que Tocqueville era criticado pela maneira ampla como se referia à democracia, inclusive por Stuart Mill, porque fazia o termo abarcar todas os aspectos econômicos e políticos da sociedade industrial. A tese de Boesche é que Tocqueville empregava democracia dessa maneira propositalmente, porque, a despeito de ter aversão pela sociedade burguesa de classe média, tinha aspirações políticas. A maneira ambígua como utilizava a palavra democracia o permitia criticar a sociedade burguesa que surgia sem ofender seu eleitorado.

De qualquer maneira, Tocqueville era altamente crítico à sociedade democrática e burguesa. Não obstante a igualização social tivesse como caminho natural a igualização política, as sociedades democráticas são tomadas por uma característica que faz com que, embora tenham cada vez mais abertura para exercitarem às virtudes públicas, os cidadãos se afastem delas: o individualismo.

### 1.1.3 Individualismo

Um dos princípios fundamentais da democracia liberal é o individualismo, que Macpherson (2005) qualifica como individualismo possessivo. O indivíduo é tomado como livre à medida que compreende a si mesmo como proprietário de seu próprio corpo, de suas próprias capacidades, não de um todo moral. Thomas Hobbes e John Locke são os pais dessa maneira de apreender o indivíduo. Os homens, para Hobbes, não têm prazer algum na companhia uns dos outros. São feitos iguais pela natureza, mas a vaidade e as crenças (todas infundadas) nublam esta igualdade, levando-os aos conflitos. O medo da morte e a tendência natural de buscar a paz faz com que os homens renunciem a sua soberania em nome de um poder soberano e afastem-se (HOBBS, 2014). Deixando de lado concepções tradicionais acerca da sociedade, Hobbes estabelece postulados individualistas, tomando os direitos e as obrigações a partir de indivíduos dissociados (MACPHERSON, 2005).

Já John Locke enfatiza a capacidade individual na sua teoria da propriedade baseada no trabalho. A primeira e fundamental posse que se tem é do próprio corpo, a propriedade que cada indivíduo tem da sua própria pessoa e do trabalho que executa por seu corpo individual.

A partir disso, o que é comum passa a ser propriedade de alguém<sup>7</sup>. "Qualquer coisa que ele retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade" (LOCKE, 2005, p. 409).

Em Tocqueville, o afastamento entre as pessoas e a busca por bens materiais tendo como referência a capacidade do indivíduo isolado é a base do individualismo nas sociedades democráticas, que o autor teoriza e combate.

O individualismo é uma maneira de referir tudo a si mesmo. Nas sociedades aristocráticas, em que as pessoas são intimamente ligadas e dispostas a esquecerem de si mesmas, esse "referir tudo a si" se manifesta como egoísmo, que é um amor apaixonado, um instinto cego, um desvio da virtude que existiu em todas as épocas. Nas sociedades democráticas o "referir tudo a si" aparece de forma peculiar, como individualismo. Este não é um desvio da virtude, mas um sentimento tranquilo e refletido, que "dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar isoladamente com sua família e seus amigos" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 409). O individualismo, ao isolar os indivíduos, destrói, a princípio, as virtudes públicas, mas com o tempo ataca e destrói todas as outras e se absorve no egoísmo.

Esse "referir tudo a si" que não é tomado formalmente como desvio, vício, mas como fundamento mesmo das sociedades democráticas, têm como consequência, para Tocqueville, a crença demasiada nas capacidades individuais. Nas democracias, como impera a soberania do povo e cada indivíduo constitui uma porção igual do soberano, o ente unitário é tomado "como tão esclarecido, tão virtuoso, tão forte quanto qualquer outro de seus semelhantes" (TOCQUEVILLE, 2005, p. 75).

A despeito de serem formalmente apreendidos dessa maneira, para Tocqueville os indivíduos na democracia são todos igualmente fracos. As sociedades democráticas, sob o afastamento que o individualismo provoca, não são constituídas de indivíduos fortes, autônomos, mas de indivíduos independentes. Tocqueville, portanto, distingue força, autonomia, de independência. Embora tenham bens suficientes para viverem por si mesmos, de forma independente, os indivíduos são cada vez menos autônomos, no sentido de que são menos capazes de fazer o que necessitam por si mesmos e de serem senhores de si mesmos. Os indivíduos lançam-se ao mundo como se dependessem só de si, sem perceber que o poder social aumenta progressivamente. Essa confiança presunçosa em si mesmo é, para Tocqueville, exacerbada, ilusória, uma embriaguez, pois "não imaginando que possam, dali em diante,

---

<sup>7</sup> No segundo capítulo analisaremos de forma mais pormenorizada a teoria da propriedade de Locke.

necessitar de requerer o socorro de seus semelhantes, não opõem dificuldade a mostrar que só pensam em si" (Ibidem, p. 123).

A despeito de se acharem independentes, os indivíduos das sociedades democráticas, a cada esforço, diminuem o próprio poder e aumentam o poder social e político. Com relação ao poder social: "É fácil prever que está se aproximando o tempo em que o homem será cada vez menos capaz de produzir por si mesmo as coisas mais comuns e mais necessárias à sua vida" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 146); no que tange o poder político: à medida que ficam mais independentes, os cidadãos são menos capazes de lidar com questões básicas da vida pública e corre-se o risco de "A administração pública terminará dirigindo todas as indústrias a que não basta o empenho de um cidadão isolado?" (Ibidem). Sob o individualismo, o homem perde a capacidade de agir e de pensar por si mesmo.

#### 1.1.4 Independência individual e minoridade

Para Aron (1999), há em Tocqueville dois métodos sociológicos, sendo que um leva ao retrato de uma coletividade, e o outro coloca o problema histórico abstrato de um certo tipo de sociedade. Do ponto de vista filosófico-político, Tocqueville traça, além de uma noção empírica e outra abstrata da democracia<sup>8</sup>, uma análise psicológica do indivíduo moderno e os efeitos que disso decorre para a democracia. Para o francês é como se a democracia criasse filhos que matam os próprios pais.

Nas sociedades democráticas, como vimos, impera a soberania do povo. Cada indivíduo constitui uma porção igual do soberano e é tomado como tão forte e virtuoso como qualquer outro. Embora sejam formalmente tomados dessa forma, paradoxalmente, para Tocqueville, os indivíduos na democracia são todos igualmente fracos. As sociedades democráticas criam indivíduos cada vez mais independentes, mas também cada vez menos autônomos, no sentido de que são menos capazes de fazer o que necessitam por si mesmos e de

---

<sup>8</sup> "A *Democracia na América*" foi publicado em dois volumes. O primeiro em 1835 e o segundo 1840. Como Drescher (1964) ressalta, são duas obras diferentes. A primeira analisa a democracia a partir da sociedade democrática dos EUA. Na segunda, Tocqueville produz um modelo de democracia mais geral, abstrato, sem a precisão empírica e factual do primeiro livro. O próprio Tocqueville, em carta enviada em 1840 para John Stuart Mill, atribui ao caráter mais geral do segundo volume da obra o fato de ter tido menos sucesso que o primeiro: "Quand je parlais uniquement de la société démocratique des États-Unis, cela se comprenait aussitôt. Si j'avais parlé de noire société démocratique de France, telle qu'elle se produit de nos jours, cela se serait encore bien compris. Mais en partant des notions que me fournissait la société américaine et française, j'ai voulu peindre les traits généraux des sociétés démocratiques, dont aucun complet modèle n'existe encore" (TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, Vol. VI, p. 108).

serem senhores de si mesmos. O poder social passa a ser muito maior do que nas sociedades aristocráticas para poder proporcionar a independência individual. Não obstante, os indivíduos lançam-se ao mundo como se dependessem só se si.

Esse fenômeno ocorre porque, nas sociedades democráticas, encontram-se indivíduos com bens suficientes para viverem por si mesmos. Disso decorre a ideia de que não devem nada a ninguém e passam a se considerar sempre por si mesmos e “imaginam de bom grado que seu destino inteiro está em suas mãos” (Ibidem, p. 121).

Não obstante a ligação de Tocqueville com o Romantismo seja duvidosa, é inegável que pelo menos em parte o autor foi influenciado por essa corrente literária (PATIELI, 2016). Boesche (1981), utilizando a concepção de que cada era tem seu vocabulário, de Quentin Skinner, e a ideia de que existe um clima de opinião em cada época, de Carl L. Becker, delinea temas que surgem repetidamente em escritores contemporâneos de Tocqueville, como incerteza, instabilidade, individualismo, mediocridade, melancolia, que ressoam nas obras do francês.

Os indivíduos que têm a confiança presunçosa em suas próprias forças, que Tocqueville descreve, agem como o Sr. Bounderby, opulento banqueiro e industrial, personagem do romance “*Tempos Difíceis*”, de Charles Dickens, que se gaba a cada diálogo: “Sou determinado nesta altura da vida, e creio que também era naquela época. Aqui estou eu, Sra. Gradgrind, de todo modo, e não tenho ninguém a quem agradecer por estar aqui, a não ser a mim mesmo” (DICKENS, 2014, p. 30).

A despeito de se acharem independentes, os indivíduos das sociedades democráticas, a cada esforço, diminuem o seu próprio poder e aumentam o poder social. Tocqueville enxerga a independência promovida pela igualdade como sinal de fraqueza.

É inevitável, nesse tema, fazer menção à concepção de menoridade de Kant, que é “a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1783, p. 1). Marcelo Jasmin (1997) mostra que a diferença é que, enquanto para Kant o homem “é o próprio culpado dessa menoridade”, por conta da preguiça e da covardia, para Tocqueville é o individualismo e o isolamento que inviabilizam o esclarecimento com relação aos negócios públicos.

Como vimos, o individualismo é entendido por Tocqueville não como algo que emane necessariamente da ignorância, porque é um sentimento refletido, que se desdobra num juízo

errôneo, não de um sentimento depravado. O individualismo, que causa a menoridade para Tocqueville, é gerado pela igualização das condições, que é fruto de um processo histórico tido pelo autor como inevitável. Embora Tocqueville oponha sempre a esse estado de servidão a possibilidade de liberdade, acredita que esta é prejudicada “pelos costumes que dominam o estado social igualitário” (JASMIN, 1997, p. 63). Portanto, não é a preguiça e covardia das quais um determinado indivíduo é o próprio culpado, mas a menoridade é a base mesma de um tipo de sociedade e da maneira como ela se reproduz, a sociedade democrática ou burguesa.

#### 1.1.5 Solidão e isolamento

Do ponto de vista psicológico, a independência não provoca apenas a ilusão do bastar de si. Ela provoca certa inquietude na relação dos indivíduos com os seus contemporâneos. Não obstante tenham confiança presunçosa em suas forças, os indivíduos "gozam com uma espécie de inquietude secreta a independência recentemente adquirida; se encontram a seu lado alguns de seus antigos superiores, lançam sobre eles olhares de triunfo e de temor, e se afastam" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 124).

A busca pela igualdade, para Tocqueville, embora seja a grande paixão dos povos democráticos, nunca produzirá condições perfeitamente iguais. "Por mais esforços que um povo faça, ele nunca conseguirá tomar as condições perfeitamente iguais em seu seio; e se ele tivesse a infelicidade de chegar a esse nivelamento absoluto e completo, ainda restaria a desigualdade das inteligências, que, vindo diretamente de Deus, sempre escapará às leis" (Ibidem, p. 168).

Há sempre algo que permanece da antiga desigualdade, por mais que a igualdade avance. Essa “inquietude secreta” é provocada justamente por algo que permanece das antigas relações de desigualdade: o ódio. "A democracia leva os homens a não se aproximar de seus semelhantes; mas as revoluções democráticas dispõem-nos a fugir uns dos outros e perpetuam no seio da igualdade os ódios que a desigualdade fez nascer" (Ibidem, p. 124).

Enquanto os mais pobres conservaram os preconceitos dos seus pais sem suas crenças, os cidadãos que estavam no topo da hierarquia da sociedade desigual conservaram muito de seus sentimentos da antiga grandeza. Sentem-se estranhos na nova sociedade. Os seus concidadãos não lhes provocavam simpatia, a sensação de que nutriam interesses comuns. Por isso “cada qual, retirando-se à parte, se crê, portanto, reduzido a só cuidar de si mesmo” (Ibidem, p. 123).



A democracia, pois, fazendo com que as pessoas se sintam estranhas com relação aos seus concidadãos, separa o indivíduo de seus contemporâneos, ameaçando encerrá-lo "na solidão de seu próprio coração" (Ibidem, p. 121). A solidão, assim como o egoísmo, é algo que não nasceu com a democracia. Mas esta faz nascer uma nova forma de *solitude*.

Tocqueville, como quase tudo em suas obras, apresenta a solidão como algo dúbio. A solidão é divina, como uma benção que Deus criou para que os homens tenham a habilidade de se afastarem do mundo para encontrar libertação, alívio. Foi a experiência da solidão que despertou em Tocqueville curiosidade intelectual, levando-o do conhecido para o desconhecido (PATIELI, 2016, p. 185). Por outro lado, Tocqueville compartilhava do sentimento que descreve em "A Democracia na América" sobre os que ocupavam o topo da sociedade desigual. Sentia-se como um estranho na nova sociedade. Como Guy Patiel (2016) mostra, a solidão que incomodava Tocqueville não era o estar sozinho com seus próprios pensamentos, mas o sentir-se só em meio aos homens, em um isolamento moral.

[...] você não poderia imaginar o sofrimento e a crueldade que experimento ao viver nesse isolamento moral, sentindo-me fora da comunidade intelectual do meu tempo e do meu país. Solidão em um deserto me pareceria menos dura do que esse tipo de solidão entre os homens (TOCQUEVILLE *apud* PATIELI, 2016, p. 184, tradução nossa)<sup>9</sup>.

A "solidão de seu próprio coração" é, portanto, uma solidão moral que leva ao isolamento. Querer estar sozinho não é o tipo de solidão que enfraquece os indivíduos. Pelo contrário, é querer deixar de sentir-se só e não conseguir. É, ao sair da solidão que permite o trabalho intelectual e ir ao encontro das pessoas, sentir-se pior do que se estivesse sozinho num deserto.

### 1.1.6 Perda da vontade e da capacidade de agir

"Isolamento e fraqueza caminham de mãos dadas" (BOESCHE, 1981, p. 505, tradução nossa)<sup>10</sup>. Na solidão de seus próprios corações, sem interesses coletivos que os animem e com a embriaguez da presunçosa confiança em suas próprias capacidades, os indivíduos, como vimos, se isolam uns dos outros. Tomados assim, individualmente, como átomos, os indivíduos são fracos. A própria ideia de uma história inexorável mostra essa fraqueza. Como, isolados

<sup>9</sup> O texto em língua estrangeira é: "[y] ou could not imagine [...] the pain and cruelty I experience by living in this moral isolation, to feel myself outside the intellectual community of my time and my country. Solitude in a desert would seem to me less harsh than this sort of solitude among men".

<sup>10</sup> O texto em língua estrangeira é: "Isolation and powerlessness go hand in hand...".

uns dos outros, os indivíduos seriam capazes de resistir à marcha da história? Tocqueville e muitos de seus contemporâneos se preocupavam com a impotência que emergia com o isolamento individual (Ibidem).

Na aristocracia, existiam forças individuais capazes de lutar contra a tirania. Essas forças, Tocqueville ressalta, eram às vezes opressoras. Mas, na maior parte do tempo, conservadoras. Como a igualdade colocou os homens um ao lado do outro, fazendo com que "lançando um ao outro olhares cheios de terror e inveja, repelem-se mutuamente do poder" (TOCQUEVILLE, 2005, p. 15), à força de alguns na aristocracia sucedeu a fraqueza de todos na democracia.

Não obstante tenha orgulho de ser independente e igual a todos os outros, o indivíduo democrático, quando se defronta com o conjunto de seus semelhantes, se sufoca com a própria fraqueza:

Quando o homem que vive nos países democráticos se compara individualmente com todos os que o rodeiam, sente com orgulho que é igual a cada um deles; mas quando encara o conjunto de seus semelhantes e se situa ele próprio ao lado desse grande corpo, é logo sufocado por sua própria insignificância e por sua fraqueza (TOCQUEVILLE, 2004, p. 11).

A solidão, a falta de interesses comuns que os animem e a fraqueza ao se compararem com seus semelhantes faz com que se encontre, no seio da sociedade democrática, uma nova forma de despotismo: não é mais aquele da proibição que vem de um poder visível, mas da perda de vontade de agir causada por um poder invisível.

Esse despotismo democrático, alcunha que Tocqueville criou para nomear essa forma de poder, nada tem a ver com o despotismo dos césores. Não é um "poder imenso e sem contrapeso que lhes permitia dedicar-se livremente à bizzarria de suas inclinações e aplicar-se a satisfazê-las com a força inteira do Estado" (Ibidem, p. 388). Um rei ou um imperador tem poder material e age sobre as ações dos homens. O novo despotismo que Tocqueville descobre é imaterial. As repúblicas democráticas acrescentaram a violência intelectual, que busca coagir a vontade.

No despotismo democrático, o senhor não diz:

Pensarás como eu ou morrerá. Diz: Você é livre de não pensar como eu; sua vida, seus bens, tudo lhe resta; mas a partir deste dia você é um estrangeiro entre nós (...) Você permanecerá entre os homens, mas perderá seus direitos à humanidade (...) Vá em paz, deixo-lhe a vida, mas deixo-a pior, para você, do que a morte (TOCQUEVILLE, 2005, p. 299).

Nas monarquias europeias, era corrente a publicação de obras que troçavam de seus contemporâneos. A Inquisição, aponta Tocqueville, nunca conseguiu impedir a circulação de livros contrários à religião da maioria, porque agia sobre o corpo, o que é uma forma de ação que tem alcance limitado. Nas democracias, elimina-se a vontade de publicá-los. Os indivíduos, nessa forma de sociedade, perdem a vontade de agir. Controlam-se a si mesmos, numa técnica de dominação sofisticada. "Vemos governos que se esforçaram por proteger os costumes condenando os autores de livros licenciosos. Nos Estados Unidos, não se condena ninguém por esse gênero de obras; mas ninguém se sente tentado a escrevê-lo" (Ibidem, p. 300).

Pensando nos seus próprios interesses, os indivíduos, por eles mesmos, percebem que é necessário se submeter ao poder. Diante do sentimento de fraqueza, o indivíduo percebe que qualquer abalo à ordem pode atrapalhar seus interesses privados. Por conta disso, chama de "espíritos turbulentos e inquietos os que pretendem juntar esforços para criar a prosperidade comum e, alterando o sentido natural das palavras, chama de bons cidadãos os que se encerram em si mesmos" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 125). Se a igualdade coloca os homens lado a lado, sem vínculo comum, o "despotismo ergue barreira entre eles e os separa. A primeira os dispõe a não pensar em seus semelhantes; o segundo faz da indiferença, para eles, uma espécie de virtude pública" (Ibidem).

Esses indivíduos tendem, no limite, "a aceitar qualquer forma de governo e qualquer governante desde que a segurança de seu bem-estar privado esteja garantida e que eles não precisem se aborrecer com os negócios públicos" (JASMIN, 1997, p. 77). Assim, seguem os indivíduos como icebergs. E são "os icebergs à deriva que, acomodando-se a qualquer corrente, em qualquer lugar, afundam os navios" (DICKENS, 2014, p. 203).

#### 1.1.7 Inquietude possessiva, desejo cambiante e paradoxo psicológico

A despeito de todas as prerrogativas de independência e de possibilidade (e necessidade) de agir que têm os indivíduos da democracia sob o paradigma da soberania do povo, o indivíduo que Tocqueville enxergava ao analisar as sociedades democráticas, como vimos, não é o que a partir da abertura democrática afirma sua potência, mas o individualista possessivo.

A confiança demasiada nas capacidades individuais a partir da propriedade do próprio corpo, possibilitada pela sociedade democrática e que é tida como forma de independência e

liberdade, cria, ao contrário, indivíduos medrosos e indiferentes. A indiferença tempera o medo e o faz ser um sentimento refletido e tranquilo no individualismo. A sociedade produzida por esses átomos segue tranquila, mas “não por ter consciência de sua força e de seu bem-estar, mas, ao contrário, por se acreditar fraca e enferma: ela teme morrer fazendo um esforço (...), com essas paixões de velho, que leva tão-somente à impotência” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 16).

Se do ponto de vista da atuação na vida pública Tocqueville diagnostica apatia e falta de desejo, com relação à busca por bens materiais na vida privada se dá o oposto: o excesso de desejo e de ambição numa busca desenfreada por bem-estar cada vez maior. Nos Estados Unidos, “a ambição do poder cede lugar ao amor pelo bem-estar” (Ibidem, p. 182).

Tocqueville observa que a busca pela satisfação das menores necessidades do corpo e de comodidades da vida toma conta dos espíritos. Embora trate dos Estados Unidos, o francês ressalta que fenômeno "semelhante se manifesta cada vez mais na Europa" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 155). Essa paixão pelo bem-estar se transformou numa corrente que a tudo arrasta. O que proporciona esse amor é a igualdade de condições, porque desperta a vontade de adquirir bem-estar.

Como notamos, a busca pela igualdade nunca produz condições totalmente parelhas, mas abre a possibilidade de que todos se dirijam ao encontro do bem-estar. Quando isso ocorre, afirma Tocqueville, "a vontade de adquirir o bem-estar se apresenta à imaginação do pobre e o medo de perdê-lo ao espírito do rico" (Ibidem, p. 156). Por isso, os indivíduos se colocam, "sem cessar, a perseguir ou preservar essas fruições tão preciosas, tão incompletas e tão fugidias" (Ibidem).

François Furet (2005) observa que, para Tocqueville, o que as revoluções igualitárias produziram foi mais igualitarismo do que igualdade real, criando distorções entre o que os homens desejam e o que a sociedade pode oferecer. A busca pelo bem-estar é, pois, sempre "tão fugidia" e "se decompõe em inumeráveis objetivos parciais de diferenciação social" (FURET, 2005, p. 38). Em vez de suprimir a distinção, a igualdade a aguçou, porque, ao igualar as condições sociais, tornou cada pequena vantagem valorizada. Em última instância, a igualdade produz desigualdade.

Por conta disso, Tocqueville observa que nas democracias impera a inquietude no meio do bem-estar. Nos Estados Unidos, Tocqueville diz encontrar os homens na "mais feliz condição que há no mundo" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 165). No entanto "pareceu-me que uma

espécie de nuvem toldava habitualmente seus traços" (Ibidem). A razão disso é uma *inquiétude possessiva* - para fundir os termos de Tocqueville e Macpherson -, o afã por conquistar bens que não se possui. Tocqueville identifica que na liberação das vontades com a transição das aristocracias para a democracia os desejos se multiplicam tanto que causam inquietação e perda de capacidade de perceber com quanto bem-estar já se vive e "põe tanta precipitação em se apossar dos que passam ao seu alcance que até parece temer a cada instante que vai deixar de viver antes de ter desfrutado deles" (Ibidem). Por isso, se apossam dos bens e os largam logo em seguida em busca de novas fruições. A isso, Tocqueville chama de "desejos cambiantes".

Liev Tolstói nos oferece um personagem preciso, no conto "*De quanta terra um homem precisa?*", para ilustrar o que Tocqueville aponta. Pahóm, camponês incomodado pela pouca quantidade de terra que tinha, diz que se tivesse mais terra não teria medo do próprio diabo. Este, atento, diz "Eu vou lhe dar terra suficiente; e através desta terra vou mantê-lo em meu poder". No ponto alto de sua busca, ao conhecer um povoado que tinha terra em tamanha quantidade que parecia infinita, Pahóm é desafiado pelo chefe do povoado. Este lhe disponibilizaria, por valor ínfimo, quanta terra fosse capaz de marcar do raiar ao pôr do sol.

Na expectativa pela quantidade de terra que poderia amealhar, Pahóm vai em direção ao sol para marcar as terras que seriam suas. Mas sua ambição era tanta que ele foi longe demais. No desespero de voltar para circundar o terreno, cansado, correu o máximo que pôde. Conseguiu chegar ao ponto que precisava para conquistar as terras, mas estava morto. Tolstói, então, afirma: "O criado pegou a pá e cavou uma sepultura longa o bastante para acolher Pahóm e o enterrou nela. Um metro e oitenta da cabeça aos calcanhares era tudo de que ele precisava" (TOLSTÓI, 1886, p. 138).

Só a morte os detém e põe finitude numa busca que parece infinita. Mas, a perspectiva da morte é um estimulante, que faz com que os indivíduos imaginem "a cada instante mil outros [bens] de que a morte o impedirá de fruir, se não se apressar" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 166). Esses desejos cambiantes provocam a inquietação. Essa inquietação faz com que se busque alcançar bens para fruição da forma mais rápida e fácil. Esse ardor, excesso de desejo, torna as almas dos indivíduos "ao mesmo tempo ardente e frouxa, violenta e esmorecida" (Ibidem, p. 167). Aqui, Tocqueville percebe a incapacidade de persistência e esforço: "muitas vezes a morte é menos temida do que a continuidade dos esforços na mesma direção" (Ibidem).

A igualdade abre um caminho que parece que proporcionará a todos uma trajetória fácil rumo ao sucesso. Mas essa "mesma igualdade que permite que cada cidadão nutra vastas

esperanças toma todos os cidadãos individualmente fracos. Ela limita de todos os lados suas forças, ao mesmo tempo que permite que seus desejos se expandam" (Ibidem).

Como a igualdade produz desigualdade, a oposição "entre os instintos que a igualdade faz surgir e os meios que ela fornece para satisfazê-los atormenta e cansa as almas" (Ibidem). O excesso de desejos cambiantes cansa. É a isso que Tocqueville atribui a melancolia que observa nas sociedades democráticas, que faz com que, enquanto na França o sintoma era o suicídio, nos Estados Unidos eram os problemas psicológicos.

Stephen Holmes (2009), ao analisar as "*Lembranças de 1848*", em que Tocqueville relata suas memórias da revolução desse ano, depreende a maneira como o francês enxergava a psicologia da ação humana, numa tese de "*saved by danger and destroyed by success*", na qual a busca desenfreada pelo sucesso leva ao resultado oposto. Tocqueville via as ações políticas como paradoxais.

Nas eleições de 1849, os componentes do partido moderado, mesmo vencendo com folga, sentiam-se como derrotados, porque a vitória não foi tão retumbante quanto eles imaginavam que seriam. Portanto, a derrota política não é só objetiva, mas subjetiva. O imenso desejo de sucesso faz com que não enxerguem a vitória.

A partir disso, o paradoxo psicológico de Tocqueville pode ser sumarizado da seguinte forma: somente as pessoas ambiciosas são motivadas a agir rumo ao sucesso. Mas são justamente elas que estão psicologicamente inaptas para tanto. Como criam expectativas muito grandes, nunca sentem que o alcançaram. Além disso, nessa busca desesperada, não conseguem focar no que realmente importa para elas, mas vão absorvendo, nos seus caminhos, as futilidades de seu tempo. Isso leva a um pessimismo com a própria vida e com os rumos coletivos. Os sucessos individuais e políticos passam a ser inalcançáveis, porque nunca se acha que se criou o suficiente.

No segundo livro de "*A Democracia na América*", Tocqueville também delineia esse paradoxo psicológico do sucesso com relação à busca pelo bem-estar, o que já é sugerido pelo o que mostramos antes, mas analisaremos de forma mais detalhada.

As paixões materiais são comuns aos humanos e aos outros animais. Mas os seres humanos conseguem multiplicar suas fruições ao infinito. O que permite essa multiplicação é a capacidade humana de se elevar acima dos bens do corpo. Por isso, "o que eleva, aumenta, amplia a alma, torna-a mais capaz de ter êxito naquelas empresas em que não se trata dela"

(TOCQUEVILLE, 2004, p. 181). É preciso, pois, que a alma permaneça forte "nem que só para poder, de vez em quando, pôr sua força e sua grandeza a serviço do corpo" (Ibidem, p. 182). Contentar-se apenas com o bem-estar material tem como efeito, portanto, perdê-lo pouco a pouco.

Nas sociedades democráticas, afirma Tocqueville, os homens necessitam ser livres para alcançar mais facilmente as fruições materiais. Mas a busca excessiva por esses bens "entrega-os ao primeiro amo que se apresenta. A paixão pelo bem-estar se volta então contra si mesma e afasta sem perceber o objeto de sua cobiça" (Ibidem, p. 172).

Em suma, para Tocqueville, os povos democráticos, nivelados pela igualdade, são os que produzem maior bem-estar material para número maior de pessoas. Mas são, também, os menos capazes de senti-los. Na inquietude possessiva e na insatisfação constante despertadas pela busca desenfreada pelos bens materiais, os indivíduos das sociedades democráticas produzem tanto objetiva quanto subjetivamente o oposto do que desejam.

## **1.2 Simmel: o dinheiro como liberação e como perda de sentido da vida**

A postura de Georg Simmel em relação à modernidade é ambivalente (VANDENBERGHE, 2005). Por um lado, a economia de dinheiro, a monetarização, a despersonalização e a funcionalização das relações sociais provocam a liberação formal do indivíduo das relações de dependência pessoal do mundo feudal e possibilita uma reunificação em formas de associação que não seriam possíveis sem o caráter objetivo do dinheiro; por outro, estes mesmos aspectos abrem caminho para a predominância dos meios sobre os fins. O dinheiro, que inicialmente interpõe uma instância objetiva de valor monetário entre a pessoa e a coisa, passa a ser tido como um equivalente total e exato do objeto, derivando disso a inquietação e a insatisfação da época moderna (SIMMEL, 1886). O sociólogo alemão, portanto, refuta a tese da perda de liberdade e a substitui pela tese da perda de sentido (VANDENBERGHE, 2005).

Antes de expormos esses dois lados da compreensão de Simmel acerca da modernidade, cabe uma análise sobre a diferenciação do sujeito e do objeto e da objetivação do desejo e do valor dos pontos de vista cognitivo e volitivo, já que o dualismo entre sujeito e objeto é a base da sociogênese do sistema econômico (Ibidem).

### 1.2.1 O dualismo entre sujeito e objeto: diferenciação e objetivação do desejo e do valor

Do ponto de vista cognitivo, essa diferenciação entre sujeito e objeto é um distanciamento entre o eu e o objeto que o precede. Ao nascer, o eu do sujeito e seus objetos são indivisíveis, as impressões que o mundo causa preenchem a consciência sem que o sujeito esteja separado dela. O processo de diferenciação cinde essa unidade quando o homem diz “Eu” e se distingue do mundo exterior, se distanciando dele. O eu, o sujeito, e o objeto se distanciam (Ibidem).

Do ponto de vista volitivo, há distanciamento da razão prática com relação à razão teórica, uma clivagem entre o eu e o objeto que aparece como a distância que o sujeito se esforça em superar e que está na base do desejo do objeto. Se o sujeito é o corolário do objeto, o valor é o complemento objetivo do desejo, sua objetivação. O valor do objeto deriva do fato de que a obtenção desse objeto exige esforço por parte do sujeito para superar as distâncias que separam o desejo da sua realização. O valor é a medida da distância entre desejo e sua realização. O valor como complemento do desejo o transforma em objeto (Ibidem).

Essa objetivação do desejo que instaura uma distância entre o sujeito desejante e o objeto desejado é condição da troca, porque é apenas quando o desejo é objetivado (ganha um valor) que se torna possível que eu deseje a mesma coisa que outro. Pela comparação dos desejos, pela correlação dos objetos desejados, surge um valor determinado. O valor é, pois, relacional, não sendo determinado nem pelo sujeito nem pelo objeto, mas pela relação com a totalidade dos objetos (Ibidem).

Na troca, a relação fundamental do sujeito com o objeto passa aos próprios objetos, de forma a poderem medir-se uns pelos outros. Essa correlação de valor entre objetos, que coloca entre eles a relação que há entre sujeito e objeto, faz com que os valores subjetivos passem a um nível objetivo. O valor, relativo ao sujeito, é, no entanto, autônomo com relação a ele, supra-objetivo.

### 1.2.2 O dinheiro como liberação e multiplicação dos laços entre os homens

A destruição da unidade, que Simmel enxerga no próprio processo de desenvolvimento cognitivo da pessoa, é, também, o que provoca a contradição da época moderna em oposição à época medieval. Na Idade Média, o homem estava intrincado em relação a uma comunidade ou a uma propriedade feudal, com uma associação ou com uma corporação. A personalidade



individual era incorporada nos círculos de interesses sociais (SIMMEL, 1886). Essa unidade foi dissolvida pela modernidade, o que possibilitou a autonomia da personalidade e deu a ela liberdade de movimentos, por um lado; mas deu por outro um caráter objetivado aos conteúdos práticos da vida. Passou-se a impor nos mais diversos domínios da vida as próprias leis das coisas separadas das personalidades singulares.

Dessa forma a modernidade “conseguiu separar e autonomizar o sujeito e o objeto, para que ambos realizassem o próprio desenvolvimento de forma mais pura e mais rica” (Ibidem, p. 1). O que permite essa separação entre sujeito e objeto é a economia de dinheiro, que interpõe entre a pessoa e a coisa uma instância objetiva em si mesma do valor monetário. Nessa função, o dinheiro atribui caráter impessoal a toda atividade econômica e aumenta, proporcionalmente, a autonomia e a independência da pessoa.

Um exemplo que Simmel dá dessa independência individual é a relação da pessoa com as associações ou corporações que integra. Na Idade Média, a corporação integrava o homem por inteiro. Mesmo se se dedicasse a interesses específicos, ela existia diretamente nos seus membros, os absorvendo completamente. A partir da economia de dinheiro, as associações puderam exigir somente contribuições monetárias aos seus membros, libertando-os da colaboração pessoal, já que estes passaram a se vincular às associações pela doação e recepção de dinheiro e não como pessoas inteiras. Formou-se, assim, um novo fio condutor para os conteúdos da vida.

Se o dinheiro separa sujeito e objeto, ele possui, também, um efeito agregador, possibilitando a reunião de pessoas que, por diferenças marcantes, não se uniriam de outra forma, porque as contribuições monetárias disfarçam “as diferenças confessionais” (Ibidem, p. 4). Simmel dá o exemplo da associação Gustav-Adolph, uma “grande comunidade de ajuda às comunidades protestantes pobres que não existiria sem a objetividade do dinheiro, porque reunia em um projeto comum luteranos, reformados e unidos, três ramos da igreja protestante alemã “que não aceitariam outro motivo para se unir” (Ibidem).

Nesse ponto, Simmel critica quem lamenta o feito separador e alienador do intercâmbio monetário, sustentando que a necessidade de trocar dinheiro para obter valores definidos e concretos gera ligação altamente forte entre membros de um setor econômico. O homem moderno, aponta Simmel, encontra-se numa rede de ligações tecida por centenas de interesses monetários sem os quais ele não poderia existir, o que contribui para o encadeamento. É o dinheiro que possibilita a divisão do trabalho, conectando os homens de maneira irresistível,

tendo como consequência que "apenas o trabalho de todos gera a união econômica abrangente que completa os desempenhos unilaterais do indivíduo" (Ibidem, p. 5). A consequência disso é que o dinheiro instaurou mais laços entre os homens que nos estágios de associação feudal.

### 1.2.3 A consequência estranha: o dinheiro como fonte de individualismo, ilusão entre meios e fins e perda de sentido da vida

Se por um lado o dinheiro gera essa reunificação, por outro faz surgir o que Simmel qualifica como uma "consequência estranha", que é abrir espaço vasto para a individualidade e para o sentimento de independência. Na modernidade os homens dependem de muito mais pessoas, fornecedores, do que em épocas anteriores, mas pode permutá-los como bem entender. Essa relação, para Simmel, produz forte individualismo.

Aqui Simmel se aproxima de Tocqueville: "não é o isolamento em si que aliena e distancia os homens, reduzindo-os a si próprios. Pelo contrário, é uma forma específica de se relacionar com eles, de tal modo que implica anonimidade e desinteresse pela individualidade do outro, que provoca o individualismo" (Ibidem, p. 6). Como vimos em Tocqueville, não é a solidão em si que enfraquece e distancia os homens, mas uma maneira específica de solidão que surge nas sociedades democráticas, modernas: a solidão entre os homens, que é fonte de individualismo.

O dinheiro, que é uma forma de liberação de "laços constrangedores", pode provocar, a despeito disso, uma opressão. Dois exemplos que Simmel dá em *"O Dinheiro na Cultura Moderna"* são elucidativos: o da abstração do desempenho pessoal por meio do dinheiro e o dos camponeses que trocam terra por dinheiro.

A abstração do desempenho pessoal apoia a liberdade individual, porque libera o indivíduo de obrigações desde que pague por isso. Uma clássica lei romana, conhecida como "a magna carta da liberdade pessoal", exemplifica Simmel, garantia a possibilidade de o indivíduo liberar-se de todos os seus deveres mediante pagamento do seu valor em dinheiro. Em Atenas, os tributos em naves e tripulações foram substituídos pelo pagamento em dinheiro. Dessa forma, a pessoa não dá mais a si mesma como pagamento, mas algo abstrato. A substituição do "dar a si mesmo" pelo pagamento em dinheiro libera o indivíduo da cadeia específica que se estava implicado pela obrigação do trabalho. Mas Simmel alerta: essa liberação do desempenho pessoal provoca a renúncia, no caso de Atenas, a uma atividade

política autônoma. Na economia monetária as pessoas não se dão conta de que "nos deveres, dos quais nos livramos comprando, existem muitas vezes ainda direitos e significações mais sutis que abandonamos junto com eles" (Ibidem, p. 7).

O mesmo ocorre com as vendas. Quando vendemos algo, afirma Simmel, temos um sentimento de libertação. O valor que estava preso a um objeto fixo é transformado numa multiplicidade de possibilidades ao ser convertido em dinheiro: é possível dar ao valor do objeto a forma que desejarmos. Essa liberdade, porém, pode significar ausência de conteúdo da vida.

Tendo isso em vista, uma legislação do século XVIII, que Simmel não precisa qual, ao mesmo tempo que permitia a substituição dos serviços de camponeses por dinheiro, proibia que os senhores forçassem os camponeses a esta substituição. À primeira vista não haveria problema nesse tipo de transação e, pelo contrário, o camponês estaria livre do jugo do senhor ao vender seu direito à terra. Mas, ao abrir mão de suas terras por dinheiro, o camponês abria mão ao mesmo tempo da chance de atividade útil, de uma orientação do conteúdo da vida que a terra o permitia.

No século XVIII, os pagamentos aos camponeses por suas terras "deram-lhes uma liberdade atual, mas tiravam-lhes o impagável, que proporcionou, antes de tudo, o valor da liberdade: o objeto fundamental da atividade pessoal" (Ibidem, p. 8).

Simmel opera no mesmo sentido que Tocqueville com relação à busca pelo bem-estar, com a ideia de que uma ação que gera um sentimento de liberdade atual pode anular justamente o que proporcionou esta liberdade. Se em Tocqueville a "paixão pelo bem-estar se volta, então, contra si mesma", para Simmel a libertação que promove uma liberdade atual pode se voltar contra si mesma.

Essa libertação se volta contra si porque, à medida que mais coisas podem ser compradas com dinheiro, este se apresenta como "polo imóvel no fluxo fugaz das aparências" (Ibidem) e as pessoas deixam de levar em consideração que os objetos da transação econômica têm aspectos que não são expressos em dinheiro. O aspecto qualitativo perde importância psicológica por conta da economia monetária. É isso que faz com que o dinheiro apareça na época moderna como fim absoluto: "O cálculo necessariamente contínuo do valor em dinheiro faz com que este apareça, finalmente, como o único valor vigente" (Ibidem).

A ilusão de que se possui "no dinheiro o equivalente exato e total do objeto" (Ibidem) é a fonte da inquietação e da insatisfação dos modernos. Com isso, sem perceber, os indivíduos

são tomados por sentimentos que enfraquecem. Nesse mundo em que o dinheiro é o fim absoluto, o sentido da vida escapa sempre, de um objeto quantitativo a outro. Há, em Simmel, portanto, assim como em Tocqueville, a tese de que a liberação que ocorre na modernidade provoca o enfraquecimento dos indivíduos, porque as satisfações definitivas são cada vez menos realizadas e "o esforço e toda atividade, na verdade, não valem a pena" (Ibidem, p. 9).

O dinheiro como fim passa a ser a medida de toda a felicidade e satisfação. O que era meio torna-se fim. "Mas quando este alvo é alcançado, finalmente, surgem, inúmeras vezes, um aborrecimento e uma frustração mortais" (Ibidem, p. 10). Um bom exemplo para ilustrar essa frustração é o dos homens de negócios que poupam dinheiro para gozar a aposentadoria. Ao se afastarem dos negócios, que são as circunstâncias que concentram suas consciências no aspecto valorativo do dinheiro, este começa a revelar seu caráter como simples meio e se torna inútil quando a vida passa a depender somente dele. O dinheiro, que era tudo, revela-se como "nada mais que uma ponte aos valores definitivos, e não podemos morar numa ponte" (Ibidem, p. 11).

### **1.3 Weber: do *homo religiosus* ao *homo oeconomicus* ou do desejo à jaula de aço**

Na introdução de "*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*", Max Weber afirma que, somente na civilização ocidental, surgiram fenômenos culturais que repousam numa linha de desenvolvimento que possui significância universal. Embora em outras partes do mundo povos tenham experimentado conhecimentos variados, apenas "no Ocidente a ciência existe em um estágio tal de desenvolvimento que reconhecemos atualmente como válido" (WEBER, 2013, p. 13). A partir disso, a questão que guia as pesquisas de Weber é por que os interesses capitalistas em outras regiões não levaram ao desenvolvimento científico, artístico, político e econômico pela via da racionalização como ocorreu no Ocidente? (VANDENBERGHE, 2007).

A princípio, ressalta Weber, a resposta a essa questão pode ir no sentido de que o desenvolvimento das possibilidades técnicas foram o que mais influenciaram a forma peculiar do capitalismo ocidental. Como se sabe, Weber escapa da obviedade da influência das possibilidades técnicas e sustenta a resposta bem conhecida de que a gênese do capitalismo moderno ocidental se deve ao ascetismo protestante.

Para o fim que perseguimos aqui, não nos interessa pormenorizar essa questão de forma ampla, mas apenas destacar alguns princípios e práticas econômicos do *homo religiosus*

que, quando liberados, derivam no *homo oeconomicus* "puro". A liberação desses princípios e práticas econômicas pelos puritanos - que rompe com as inibições tradicionalistas -, e que eram para eles técnicas de ascese e sinal da salvação, teve como consequência o assentamento do capitalismo em seus próprios fundamentos. O trabalho em uma vocação e a renúncia à espontaneidade da vida, que eram desejados pelos puritanos, se tornou algo forçado e que solapa os próprios fundamentos religiosos. Uma jaula de ferro.

Para analisar tal ponto, nos apoiaremos no Capítulo V da "*Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*", "*Ascetismo e o Espírito do Capitalismo*", o último capítulo da obra, pois neste Weber fundamenta o *homo oeconomicus* derivado do *homo religiosus*.

### 1.3.1 O aspecto providencial do trabalho e a racionalização econômica como prática ascética do *homo religiosus*

Com o fim de compreender a conexão entre as ideias religiosas do protestantismo ascético e as suas condutas econômicas religiosas, Weber se apoia principalmente no puritanismo inglês, porque, como ele justifica, este dava base mais consistente à ideia de vocação. Nesse sentido, Richard Baxter, presbiteriano de Westminster, foi escolhido por Weber para embasar sua análise.

Weber se impressiona com a maneira pela qual Baxter trata a aquisição de riqueza, tida como um grande perigo e fonte de tentações. No entanto, a objeção moral com relação à busca por dinheiro e riqueza está ligado apenas à possibilidade de relaxamento da conduta por conta da seguridade que as possessões provocam. E o descanso, para os puritanos, ocorre no outro mundo. A ascese puritana pregava, então, a renúncia ao lazer, à diversão, pois estas tomavam o tempo que poderia ser dedicado às atividades que servem para aumentar a glória de Deus. O desperdício para os puritanos é, aponta Weber, o primeiro e o mais mortal dos pecados.

Em diversos temas, como o significado do trabalho, divisão do trabalho e da mendicância e da pobreza, Weber se vale de comparações entre a ética católica e a ética protestante. O trabalho, em Tomás de Aquino, era necessário apenas *naturali ratione*, para a manutenção do indivíduo e da comunidade. Feito isso, perdia todo significado. Para a teologia medieval, afirma Weber, a atividade mais elevada era a oração e o canto. Na ética protestante, o trabalho ganha outro sentido. A contemplação é vista como algo sem valor, sendo a realização ativa de uma vocação profissional mais de acordo com a vontade de Deus.

Baxter, ao contrário de Aquino, pregava o trabalho duro e contínuo, porque este é uma técnica ascética para o autocontrole com relação às tentações, a vida impura. O trabalho, afirma Weber, passou a ser considerado em si mesmo, como a finalidade da vida ordenada por Deus. O trabalho considerado em si mesmo é uma técnica ascética que serve inclusive para evitar que os ricos relaxem, pois, mesmo "os ricos não devem comer sem trabalhar, pois, [...] Deus preparou uma vocação, que ele poderia professar e na qual ele deveria trabalhar" (WEBER, 2013, p. 241).

No que tange à divisão do trabalho, Aquino interpretava-a como consequência do esquema divino das coisas, *ex causis naturalibus*. Em Lutero, a diferenciação em classes e ocupações era resultado da vontade divina, a qual era um dever religioso resignar-se. No puritanismo, o interesse econômico privado ganha caráter providencial. O propósito da divisão do trabalho deve ser analisado pelos frutos que produz. Aqui, Weber estabelece conexão entre o pensamento puritano e Adam Smith, já que a especialização das profissões tem como consequência a melhora das habilidades e da produção, o que por fim serve ao bem comum.

A especialização não é vista pelos puritanos apenas desse ponto de vista utilitário, mas como uma maneira de evitar o ócio. Fora de uma profissão especificada, o trabalho é irregular e casual, o que abre muito espaço para o ócio, que, como vimos, é um pecado mortal para os puritanos. Na construção de uma técnica ascética mundana, os puritanos pregam o trabalho sistemático, metódico.

O centro da discussão sobre a obtenção de riqueza, no entanto, está mais ligado à perseguição da lucratividade, que é o critério mais importante da conduta puritana para Weber. Sabe-se que segundo o calvinismo "Pelo decreto de Deus e para a manifestação da sua glória, alguns homens e alguns anjos são predestinados para a vida eterno e outros preordenados para a morte eterna" (Confissão de Fé de Westminster, 1643-46).

A questão é: como saber quem é eleito? O trabalho e aproveitamento de cada chance de lucro são os sinais mundanos da salvação. "Pois se aquele Deus, cuja mão o puritano via em todas as eventualidades da vida, mostrava a um dos Seus eleitos uma chance de lucro, Ele deveria fazer isso com algum propósito" (WEBER, 2013, p. 243). A oportunidade de lucro é tomada, pois, como um chamado. Caso se negue tirar o máximo possível de ganhos que uma determinada profissão pode oferecer, viola-se os fins desta e recusa-se a ser servo de Deus e a aceitar suas dádivas. A riqueza, pois, só é rechaçada do ponto de vista ético, caso seja utilizada para a tentação e o ócio.

### 1.3.2 Da manta leve do *homo religiosus* à jaula de aço do *homo oeconomicus*

A justificação religiosa do fazer lucro, diz Weber, legitima as atividades dos homens de negócio. Mas, ao mesmo tempo, mantêm nos puritanos asco pela ostentação da riqueza, apreciando a "ética do homem empreendedor sóbrio de classe média" (Ibidem, p. 244). Aqui, Weber destaca que o Deus do Velho Testamento, que abençoa os Seus ainda nesta vida pela sua obediência, exerce influência forte nos puritanos, como Baxter, que interpretava os ensinamentos das Escrituras como artigos de um livro de leis.

É inevitável, nesse ponto, pensar em relações entre o espírito puritano, que enfatiza o Velho Testamento e as Escrituras como leis, a recompensa ainda nesta vida pela obediência, e por isso a justificação da perseguição ao lucro, e o judaísmo, mais especificamente na análise que Marx faz sobre o espírito judeu em "*Sobre a Questão Judaica*". Marx questiona "Qual é o culto secular do judeu? O negócio. Qual é o seu deus secular? O dinheiro" [...] "Identificamos, portanto, no judaísmo um elemento antissocial universal da atualidade" (MARX, 2010, p. 56).

Weber, por sua vez, ressalta que diversos escritores caracterizavam o puritanismo inglês como "hebraísmo inglês". Assim, poderia se pensar, com Marx, que o *ethos* capitalista moderno já se encontrava no judaísmo. Não obstante, Weber faz um alerta: "deve-se ser muito cuidadoso ao formular paralelos" (WEBER, 2013, p. 246). Os judeus, afirma Weber, se posicionaram ao lado do capitalismo aventureiro e o seu *ethos* era o capitalismo pária. Já o puritanismo carregava o *ethos* da organização racional do capital e do trabalho.

Por conta disso, para Weber, a valorização religiosa do trabalho sistemático, contínuo, incansável, numa profissão mundana como meio elevado para o ascetismo, devem ter sido "a mais poderosa alavanca para a expansão daquela atitude perante a vida, a que chamamos espírito do capitalismo" (Ibidem, p. 251). A limitação do consumo aliada a liberação da atividade lucrativa teve como resultado óbvio, aponta Weber, a acumulação de capital. Como a fruição era limitada, investia-se o capital produtivamente. À medida que essa perspectiva puritana se espalhou, ela favoreceu o desenvolvimento de uma vida racional econômica burguesa. A difusão dessa "atitude perante a vida" era, para Weber, mais importante do que o mero encorajamento da acumulação de capital e estava no berço do homem econômico moderno.

A secularização do *homo religiosus* em *homo oeconomicus* para Weber era um risco que tanto os protestantes quanto os católicos sabiam que corriam. Quando a atividade econômica liberada chegava em sua plenitude, o risco era a regulação da conduta se

enfraquecer. Aqui, Weber cita um texto de John Wesley, bastante elucidativo quanto a essa relação "aparentemente paradoxal" entre essência religiosa e riqueza. Wesley afirma que onde os ricos se multiplicam, a essência religiosa declina na mesma proporção: "Pois a religião deve necessariamente produzir tanto a indústria quanto a frugalidade, e elas não podem senão produzir ricos. Entretanto, conforme os ricos aumentam, assim o farão a vaidade, o ódio e o amor do mundo em todas as esferas" (WESLEY *apud* Weber, 2013, p. 254).

Sabia-se, portanto, que, ao utilizar a aquisição de riqueza como método de regulação da conduta e do conteúdo religioso, era possível ter como consequência a morte do conteúdo pelo método. Quando o entusiasmo religioso com as práticas econômicas passou, o pleno efeito econômico se manifestou, sem o sentido de implicar num modo de vida pleno. As raízes religiosas morreram lentamente abrindo caminho para o utilitarismo mundano. Esse método sem conteúdo transformou-se num travesseiro vazio. Nos termos de Simmel, o meio se tornou fim último. Ou, na concepção de Tocqueville, o método de vida se voltou contra si mesmo, afastando o *télos* que se buscava.

O puritano utilizava o trabalho como vocação para produzir uma vida plena. O homem econômico é o obrigado a isso, sem ter o sentido de plenitude da vida. Assim, Weber afirma: "O puritano desejava trabalhar em uma vocação; nós somos forçados a fazê-lo" (WEBER, 2013, p. 258). O ascetismo religioso liberou as práticas econômicas que se liberaram da moralidade religiosa. Aqui, repousa a tese da jaula de aço de Weber.

A ordem econômica moderna ficou sujeita às suas próprias condições técnicas e econômicas maquinais, que passou a determinar a vida de todos os indivíduos. Como mostra Weber, para Baxter o cuidado dos bens deveria assentar-se sobre os ombros do "santo como uma manta leve, que pode ser jogada de lado a qualquer momento" (BAXTER *apud* WEBER, 2013, p.259). "Mas o destino decretou que o manto deveria tornar-se uma jaula de ferro" (WEBER, 2013, p. 259). Os bens materiais ganharam importância inexorável na vida dos homens, como nunca.

O cumprimento da vocação, assim, como "travesseiro vazio", não podendo ser relacionado a valores elevados, deixa de ser justificado pelo indivíduo e passa a associado não a uma ética, mas a paixões puramente mundanas, de puro desempenho, o que, para Weber, o atribui caráter de esporte. Poderá se pensar, ainda, afirma Weber, que essa "petrificação mecanizada" é o último estágio do desenvolvimento cultural, um nível de civilização nunca alcançado, de



desempenho esportivo generalizado e sem sentido, de "especialistas sem espírito, sensualistas sem coração" (Ibidem, p. 260).

#### 1.4 Foucault: o paradoxo da razão de Estado no liberalismo clássico e a estética da existência positiva do empresário de si neoliberal

O *homo oeconomicus* que Weber traça, como vimos, é o da jaula de ferro e do travesseiro vazio. A manta leve do cuidado com os bens materiais e o trabalho numa vocação como forma de ascese, algo desejado, se converte num fardo pesado, mecanizado e forçado. A prática econômica altamente racionalizada, de meio para uma vida elevada, transforma-se em fim em si mesmo, da mesma maneira que Simmel pensava sobre a economia de dinheiro<sup>11</sup>. A liberação dessas práticas econômicas como método ascético e a busca do sucesso nas aquisições materiais como sinal de garantia da salvação se voltou contra si mesma, afastando o sentido religioso que era seu fim último, da mesma forma que postula Tocqueville sobre a perseguição do bem-estar nos Estados Unidos e Merton com relação à questão dos valores básicos.

Michel Foucault, em suas aulas do *Collège de France* entre 1978 e 1979, intituladas "*O Nascimento da Biopolítica*", descreve esse *homo oeconomicus* clássico como correlato a arte liberal de governar, por um lado; e, por outro lado, mostra como é desenhada uma nova racionalidade de governo e um novo *homo oeconomicus* sob o neoliberalismo.

A pretensão de Foucault era tratar da arte liberal de governar, mais precisamente a transformação da racionalidade liberal com o surgimento do neoliberalismo, como introdução a uma análise maior sobre biopolítica. Mas a introdução ocupou todo o curso. Essa ênfase que Foucault deu ao neoliberalismo suscitou amplo debate<sup>12</sup>. O nosso objetivo nesta seção não é inquirir os motivos pelos quais Foucault se interessou pelo neoliberalismo, tampouco se o célebre filósofo francês se tornou liberal no fim da vida.

Para nosso trabalho, o mais importante é apreender a abordagem de Foucault em dois pontos: (1) a lógica de análise foucaultiana sobre a liberação que os economistas clássicos perseguem no interior e contra a razão de Estado, mas que acaba reforçando e ampliando seus fundamentos. Essa lógica, buscaremos sustentar, é a mesma de Tocqueville, Simmel e Weber

---

<sup>11</sup> É importante notar que Weber, na "*Ética Protestante*", pretende ir além da "*Filosofia do Dinheiro*" de Simmel. O primeiro entende que a maneira como segundo identifica a economia monetária com o capitalismo é estreita e sacrifica a precisão dos conceitos. Ver a primeira nota da introdução da obra supracitada de Weber.

<sup>12</sup> Para mais detalhes sobre este ponto, ver Lagasnerie (2013) e Avelino (2016).

quanto às formas de liberação que se voltam contra seus próprios criadores; (2) como Foucault mostra que a nova racionalidade da arte liberal de governar, a neoliberal, constrói um novo *homo oeconomicus*. Diferentemente do *homo oeconomicus* weberiano e da tradição liberal clássica - sem desejo, controlado, disciplinado, tratado na análise econômica como mero número de mercadoria -, esse novo *homo oeconomicus* é sujeito ativo, desejante, que em vez de ser tratado como mercadoria é tido como um capital, que investe em si mesmo, que cuida de si mesmo tendo em vista ser competitivo no mercado, como empreendedor de si mesmo.

#### 1.4.1 O paradoxo da razão de Estado no liberalismo clássico

No modelo da razão de Estado, segundo Foucault, duas práticas se encontram: a ilimitação interna e a autolimitação externa. Para concorrer com os outros Estados, é necessário tirar o máximo dos cidadãos para aumentar o poder do Estado; mas, externamente, para evitar uma unificação que elimine a pluralidade e a concorrência, os Estados devem se autolimitar, num sistema de limitação extrínseca do poder estatal. Outra forma de limitação externa à razão de Estado é o direito. A partir do século XVI e XVII, surgem embates em torno das leis fundamentais do Estado que não podem ser violadas pelos governantes.

No século XVIII, começa a ser constituída o que Foucault chama de "razão governamental moderna", que formula limitações internas ao Estado, tendo em vista o funcionamento intrínseco do Estado. A noção de direitos deixa de ser importante, dando lugar à ideia de que as práticas estatais têm uma forma de operação correta e racional.

Essa nova maneira de autolimitação do Estado deixa de ser calcada no direito e na concorrência externa e passa a ser baseada nos princípios liberais de economia política. Nesse sentido, o mercado, que era um instrumento de força do Estado, passa a ser o que Foucault chama de "lugar de verificação" (FOUCAULT, 2008, p. 46). O bom governo deixa de ser o que funciona com base na justiça e passa a ser o que opera de acordo com uma verdade, a verdade dos mecanismos naturais de mercado. O bom governante passa a ser aquele que conhece tais mecanismos e os respeita, como postulam os fisiocratas.

A questão de Foucault ao fazer a genealogia dos regimes de verificação não é criticar o excesso de racionalidade que tais regimes implicam. Mas entender o que haveria de "continuamente opressivo sob a razão, porque, afinal de contas, acreditem, a desrazão é

igualmente opressiva" (Ibidem, p. 49). Portanto, o que há de "continuamente opressivo" no regime de verificação liberal? Foucault nesse ponto se aproxima dos nossos autores anteriores.

O problema da economia política está ligado à limitação do poder público. A questão do direito público não é mais a fundação da soberania e o estabelecimento de suas condições de legitimidade, como nos contratualistas. Mas como limitar por dentro o próprio exercício do poder público, como transformar o Estado de governo interno ilimitado da razão de Estado em um Estado de governo frugal. A despeito disso, a premissa básica dessa *governamentalidade* liberal é o respeito aos mecanismos espontâneos da economia. O central é o governo ser bem-sucedido, o que é medido pelo regime de verdade, não pela legitimidade. Ora, se a premissa é o sucesso tendo como base um lugar de verificação que é o mercado, o que garante que para alcançar esse fim não se utilize de governos autoritários ou de um Estado ainda mais extensivo?

Nesse ponto, Foucault identifica paradoxos na forma de governo liberal, um certo paradoxo da frugalidade governamental. Os pontos de ancoragem dessa razão governamental são o mercado e a elaboração do poder público limitado pela utilidade. A categoria que abrange esses dois termos é o interesse. Não o interesse do Estado referido a si mesmo da razão de Estado, mas um emaranhado de interesses individuais e coletivos, de utilidade e benefício econômico, de mercado e poder público, de direitos fundamentais e independência dos governados.

A garantia da "independência dos governados" tem como base o princípio da utilidade. Qual é a premissa básica da utilidade? Mais com menos. Portanto, na perseguição da conexão entre mercado e poder público pelo interesse, pela independência individual, o que se construiu não foi menos Estado, mas menos governo. Em suma, mais Estado com menos governo. Esse é o paradoxo da frugalidade. Na busca por limitar o poder do Estado, com menos governo possível, o que se alcançou foi um poder estatal ainda maior.

Nesse sentido Foucault afirma que essa arte de governar é um "burilamento interno da razão de Estado, é um princípio para sua manutenção, para o seu desenvolvimento mais completo, para o seu aperfeiçoamento" (Ibidem, p. 40). É durante o período do governo frugal que são desenvolvidas práticas governamentais ainda mais extensivas e intensivas, que surge o Estado disciplinar, do panóptico de Bentham. A busca por limitar o Estado levou à necessidade de um Estado ainda mais poderoso. Podemos recordar aqui do que afirma Tocqueville sobre o crescimento do poder social e político à medida que os indivíduos agem para se libertar deles. Ou de Simmel, que nos mostra como a conversão de meios em fins nos torna reféns do Reino

dos meios. Ou ainda de Max Weber, para quem as práticas econômicas racionalizadas, meios ascéticos protestantes para evitar a fruição da carne, no protestantismo, passam a se guiar por suas próprias leis e a corroer a religiosidade.

É a mesma lógica do raciocínio de Foucault com relação à razão governamental liberal: a perseguição da liberação de um mecanismo (neste caso a economia da razão de Estado) que opera como meio faz com que este se torne fim, produzindo o inverso do que pretende. "É, digamos assim, o equívoco de todos esses dispositivos que poderíamos chamar de "liberógenos"\*, de todos esses dispositivos destinados a produzir a liberdade e que, eventualmente, podem vir a produzir exatamente o inverso" (Ibidem, p. 93).

#### 1.4.2 A estética da existência positiva do empresário de si neoliberal

Para Foucault, o neoliberalismo não é uma mera ressurgência de velhas práticas liberais, mas uma nova racionalidade governamental. A análise de Foucault dessa nova *governamentalidade* é baseada principalmente no neoliberalismo alemão da Escola de Friburgo - também conhecido como ordoliberalismo -, e no neoliberalismo americano da Escola de Chicago.

O liberalismo do século XVIII, como vimos, opera a partir de um Estado existente, o da razão de Estado, e busca fazer do mercado um lugar de verificação para as práticas estatais. O neoliberalismo alemão inverte essa fórmula: a liberdade de mercado não deve procurar um espaço no Estado, mas deve ser seu princípio organizador e regulador desde o início de sua existência até a última forma de intervenção.

Para tanto, o neoliberalismo alemão pratica uma crítica que se prende à República de Weimar, à crise de 1929, ao desenvolvimento do nazismo e à reconstrução do pós-guerra. Foucault atribui grande importância à questão do nazismo, porque foi a partir da crise do Estado nazista no pós-Guerra, em que o Estado alemão foi destruído e deslegitimado, que os neoliberais puderam tentar resolver a situação de "um Estado que não existe, um Estado que é preciso conseguir legitimar, um Estado que é preciso tornar aceitável aos olhos dos que dele mais desconfiam" (Ibidem, p. 159). Foi dessa forma que puderam pensar num Estado ao mesmo tempo fundado e limitado pela liberdade de mercado, invertendo a relação histórica entre Estado e mercado: ao invés de um mercado vigiado pelo Estado, era necessário estabelecer um Estado vigiado pelo mercado para dissipar a *fobia do Estado*.

Nesse sentido, a Escola de Frankfurt e a Escola de Friburgo partem da mesma problemática, que Foucault chama de *weberianismo*, que é a questão da racionalidade irracional da sociedade capitalista. A primeira escola pensa numa racionalidade social que poderia anular a irracionalidade econômica; já a segunda, busca reencontrar a racionalidade econômica que permitiria anular a irracionalidade social do capitalismo.

A arte de governo neoliberal alemão é definida, segundo Foucault, pela *Gesellschaftspolitik* (política de sociedade). Para evitar a racionalidade irracional da sociedade capitalista, não se deve corrigir os efeitos destruidores do mercado sobre a sociedade, mas intervir na própria trama social. Aqui Foucault salienta que o neoliberalismo não assume a postura passiva do liberalismo clássico. Não é um modelo contra a intervenção. Pelo contrário, a *Gesellschaftspolitik* é uma maneira de governar ativa, intervencionista, "é possível que nessa política liberal o número de intervenções econômicas seja tão grande quanto numa política planificadora, mas sua natureza é diferente" (MIKSCH *apud* FOUCAULT, 2008, p. 184). Foucault sustenta que para o ordoliberalismo o problema não é saber em quais coisas pode-se intervir, mas sim como intervir.

Dessa maneira, são duas as formas de intervenção ordoliberais: por ações ordenadoras e por ações reguladoras. Como ação ordenadora, Foucault cita o exemplo da agricultura. O problema não é encontrar o melhor sistema econômico levando em conta os dados básicos existentes da agricultura, mas sim pensar como o mercado pode modificar sua base material, tendo em vista que o essencial não é mais, como para o liberalismo, a troca e o respeito à propriedade individual, mas sim a concorrência.

Esse é o papel do Estado no modelo ordoliberal. Em vez de buscar corrigir os efeitos destruidores do mercado, deve-se intervir na própria sociedade, para que os mecanismos concorrenciais a alterem de forma a possibilitar a constituição de um regulador de mercado geral da sociedade, sendo o mercado um princípio de racionalidade política.

O mercado como princípio de racionalidade política significa a mercantilização da sociedade, uma sociedade de mercadorias? Para Foucault, não. A sociedade regulada com base nos princípios de mercado que os neoliberais pensam não é a da troca de mercadorias, mas da concorrência, que deve ocupar o maior espaço social possível. Não é uma sociedade submetida ao efeito-mercadoria, mas à dinâmica concorrencial, uma sociedade empresarial. Esse ponto da análise de Foucault é fundamental, porque identifica uma mudança no *homo oeconomicus*, que deixa de ser aquele tradicional, que se constitui pela troca, pela mercadorização, pela jaula de

aço e passa a ser caracterizado como homem da empresa e da produção. A racionalidade política neoliberal trata de difundir a forma empresa, de retomar uma espécie de ética social da empresa.

Partindo dessa ideia da necessidade de generalização da concorrência e da forma empresa, há uma maneira de abordar a economia e o Estado que é comum ao neoliberalismo alemão, ao americano e ao francês: a economia é um jogo entre parceiros que deve permear o máximo possível da sociedade, tendo o Estado a função de definir as regras do jogo e garantir que sejam aplicadas. Essas regras devem ser tais que o jogo econômico seja o mais ativo possível e beneficie o maior número de pessoas. Nesse sentido existe uma regra suplementar fundamental: que deve ser impossível que um dos parceiros perca tudo e fique definitivamente fora do jogo.

Essa maneira de entender o papel do Estado como definidor e assegurador de regras tem o objetivo de impedir que a Seguridade Social provoque efeitos econômicos, como, por exemplo, nas políticas de pleno emprego. Dessa forma, para os neoliberais, a Seguridade deve garantir simplesmente a não-exclusão de um jogo, com um projeto conhecido como imposto negativo, que tem como objetivo garantir subsídios somente a quem não alcançar patamar de consumo considerado socialmente decente. A ideia aqui não é criar serviços sociais universais, mas atuar apenas para atenuar a pobreza, não buscando incidir sobre suas causas, mas sobre seus efeitos. Essa renda suplementar deve ser concedida de forma que o indivíduo se mantenha com vontade de voltar ao jogo, de forma que seja preferível trabalhar a receber um benefício.

O imposto negativo permite, assim, que se abandone as políticas de pleno emprego. Se no século XVIII e XIX a população camponesa era uma reserva perpétua de mão-de-obra e produzia na terra o mínimo que necessitava até ser solicitada pelo mercado, a partir do século XX, a urbanização e a impossibilidade de as pessoas não empregadas produzirem por si mesmas o mínimo cria pressões no sentido do pleno emprego, o que os neoliberais buscam atenuar com o imposto negativo, que permite manter uma reserva de mão-de-obra e diminuir os problemas com a oscilação do nível de empregos. Além disso, esse mecanismo estabelece a indiferença entre quem não trabalha involuntariamente e quem fica desempregado voluntariamente. A única coisa importante é se o indivíduo está abaixo de certo nível ou não.

O imposto negativo é importante para a análise de Foucault porque ele entende esse método liberal como menos disciplinar do que o do pleno emprego, por exemplo. Sobre isso, Foucault afirma o seguinte:

A única coisa importante é que o indivíduo caiu abaixo de certo nível, e o problema é, nesse momento, sem olhar mais longe e, por conseguinte, sem ter de fazer todas essas investigações burocráticas, policiais, inquisitórias, conceder-lhe um subsídio tal que o mecanismo pelo qual [ele] lhe é concedido o estimule a voltar ao nível do patamar e ele se sinta suficientemente motivado, ao receber a assistência, para ter vontade, apesar de tudo, de passar de novo acima do patamar. Mas, se não tem vontade, não tem a menor importância, e ele permanecerá assistido (Ibidem, p. 282).

Aqui, a título comparativo, podemos ressaltar uma consideração de Foucault sobre a ética clássica:

Vejam, o que tentei mostrar é que ninguém, na ética clássica, é obrigado a se comportar de maneira a ser fiel com suas esposas, não tocar nos rapazes etc. Porém, se pretendessem uma existência bela, uma boa reputação, poder governar os outros, teriam que se comportar assim. Portanto, aceitavam estas obrigações de uma forma consciente em nome da beleza ou da glória da existência. A escolha estética ou política, pela qual decidiram aceitar esse tipo de existência constitui um modo de sujeição. Trata-se de uma escolha pessoal (FOUCAULT, 1995, p. 266).

É possível identificar aqui semelhanças entre a análise de Foucault sobre a *governamentalidade* neoliberal e a ética clássica. Não obstante todo o debate em torno da suposta afinidade de Foucault com o neoliberalismo, o próprio explica no “*Nascimento da biopolítica*”, aula do dia 7 de março de 1979, que se se deteve

demasiado longamente sobre esse problema do neoliberalismo alemão, foi primeiro por razões de método, [...] portanto de testar essa noção de *governamentalidade* e tratava-se, em segundo lugar, de ver [...] com essa grade da *governamentalidade* também pode valer quando se trata de abordar fenômenos de outra escala” (FOUCAULT, 2008, p. 258).

Dessa maneira, ao testar essa grade de *governamentalidade* na escala dos problemas neoliberais, identifica que, a *governamentalidade* neoliberal baseada na forma empresa e no imposto negativo - que, aliás, Foucault assinala ser um projeto que não foi levado até o fim – e tem como característica um tipo de existência que constitui um modo de sujeição que se decide aceitar, que é uma escolha pessoal. A forma empresa constitui uma estética da existência. Foucault destaca que para Hayek o liberalismo precisa ser um pensamento vivo, fabricar utopias e não deixar a atividade utópica apenas para o socialismo.

Nos Estados Unidos, o neoliberalismo aparece ancorado à crítica do New Deal, do intervencionismo federal, das administrações de Harry Truman, John Kennedy e Lyndon Johnson. Mais do que uma adaptação do neoliberalismo alemão, Foucault entende a versão americana como um fenômeno endógeno, porque a renovação do liberalismo foi constante nos Estados Unidos. Se o ordoliberalismo alemão é altamente ligado à Escola de Friburgo, nos Estados Unidos o *think tank* do neoliberalismo é a chamada Escola de Chicago, na qual se destacam figuras como Theodore Schultz, Milton Friedman, Gary Becker, entre outros.

Um dos aspectos mais importantes dessa corrente é a teoria do capital humano. Como assinala Foucault, para os neoliberais americanos, os economistas clássicos sempre indicaram que a produção de bens depende de três fatores: terra, capital e trabalho. Para aqueles, o fator trabalho permaneceu inexplorado. A economia clássica reduzia a natureza do trabalho à variável quantitativa. É nesse sentido que Marx, segundo Foucault, depreende o trabalho no capitalismo como uma força que é vendida por certo tempo. O trabalho é tido como abstrato, "amputado de toda sua realidade humana" (Ibidem, p. 305). Isso se deve à própria lógica do capital.

Os neoliberais americanos entendem que essa abstração do trabalho não pertence à lógica do capitalismo em si, mas à teoria econômica da produção que foi formulada. Nesse sentido, a economia para a Escola de Chicago deixa de ser a análise da lógica histórica de processos e passa a ser a abordagem da racionalidade interna da atividade dos indivíduos. A questão deixa de ser por quanto tempo se compra o trabalho e passa a ser o que é trabalhar para quem trabalha e que sistema de racionalidade essa atividade obedece, para, a partir disso, entender como as diferenças qualitativas podem ter efeito econômico. Isso faz com que se situe no ponto de vista do trabalhador para fazer dele pela primeira vez, de acordo com Foucault, um sujeito ativo, não um objeto de uma oferta e de uma procura. O trabalhador deixa de ser uma mercadoria no sentido de Marx e passa a ser ele mesmo um capital, um *homo oeconomicus* que é empresário de si mesmo.

Os neoliberais decompõem, pois, o trabalho em capital. O trabalho não é, do ponto de vista do trabalhador, o preço de venda da sua força de trabalho, mas uma renda. Essa renda é o produto ou o rendimento de um capital. Capital é definido como tudo o que pode ser fonte de renda futura, o conjunto dos fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar seu salário. O trabalhador como capital comporta uma série de capacidades para obter rendas, não sendo alienado, porque é um capital cuja aptidão não pode ser separada dele mesmo. O indivíduo é um *homo oeconomicus* que é uma empresa para si mesmo, pois investe em si próprio tendo em vista determinado ganho. Se o *homo oeconomicus* clássico era aquele sem desejo, parceiro da troca, ligado à problemática das necessidades, o neoliberal é um empresário que é seu próprio capital, sendo para si mesmo seu produtor, fonte de sua renda.

Esse indivíduo é um capital humano que é composto por elementos inatos, que são hereditários, e elementos adquiridos, que são investimentos, como em educação, dedicação dos pais na criação dos filhos, o ambiente cultural. Quem viaja para estudar, por exemplo, age como empresário de si, investindo em si mesmo para obter certa melhoria. Dessa forma, os neoliberais



americanos promovem uma extensão da racionalidade econômica mais radical que a dos alemães. O funcionamento do capitalismo não depende apenas de inovação, como em Schumpeter, porque esta existe justamente como a renda de certo tipo de capital, que é o capital humano, o conjunto de investimentos que foram feitos pelo ou no próprio indivíduo.

Essa generalização mais exaustiva que os americanos fazem da forma econômica do mercado tem, para Foucault, duas consequências: (1) a forma econômica funciona como princípio de intelegibilidade, de decifração das relações sociais e dos comportamentos. Por exemplo: na teoria do capital humano, a relação pais-filho se torna um investimento. A maneira como os pais criam seus filhos pode produzir, acumular ou não capital humano que será fonte de renda futura; (2) a grade econômica deve permitir testar a ação governamental. A aplicação dessa grade ao Estado visa ancorar e justificar uma crítica política permanente da ação governamental. Trata-se, nas palavras de Foucault, de uma crítica mercantil, "o cinismo de uma crítica mercantil oposta à ação do poder público" (Ibidem, p. 338).

A economia se transforma numa espécie de "tribunal econômico permanente em face do governo" (Ibidem, p. 339). Do ponto de vista da relação entre economia e Estado, a situação se inverte: no liberalismo clássico o governo devia respeitar o espaço do mercado, o Estado devia deixar fazer, *quieta non movere*. No neoliberalismo, o *laissez-faire* se transforma em "não deixar o governo fazer, em nome de uma lei do mercado que permitirá aferir e avaliar cada uma das suas atividades. O *laissez-faire* se vira assim no sentido oposto" (Ibidem).

A partir desse novo *homo oeconomicus*, Foucault questiona: no limite, por que não definir toda conduta racional, todo comportamento racional como objeto de uma análise econômica? Gary Becker, por exemplo, entende que se a conduta do indivíduo não for aleatória, a economia terá pontos de ancoragem, porque toda conduta que responde de forma sistemática a modificações do meio pode resultar de uma análise econômica. O *homo oeconomicus* é, portanto, aquele que aceita a realidade, e a economia é a ciência da sistematicidade, que analisa o conjunto de respostas sistemática que um indivíduo dá às variáveis do meio. Dessa forma, a economia pode utilizar técnicas comportamentais, buscando saber como determinados estímulos acarretam respostas sistemáticas. O *homo oeconomicus* neoliberal é, nesse sentido, manejável, porque responde sistematicamente às modificações das variáveis do meio em que atua. Não se age mais sobre o indivíduo de forma disciplinar, mas sim sobre o meio. Esse *homo oeconomicus* governável é a solução neoliberal para o paradoxo weberiano da racionalidade irracional.

Assim, o *homo oeconomicus* é analisado por Foucault como algo que ultrapassa o *homo juridicus*. Ou seja, o sujeito de interesse ultrapassa o sujeito de direito. Esse atrito entre interesse e direito remonta, segundo Foucault, à teoria do sujeito de David Hume. Para este, sujeito é definido por opções individuais que são irredutíveis, porque sempre se chega no limite da opção entre doloroso e não-doloroso, e intransmissíveis, porque mesmo alguém que prefira ficar doente do que ver outra pessoa doente, faz isso de acordo com sua preferência, porque acha que é mais doloroso ver alguém doente do que ficar doente. Essa opção individual é o interesse.

Portanto, enquanto o sujeito de direito é aquele que aceita a negatividade, aceita a renúncia a certo número de direitos naturais tendo em vista constituir um outro sujeito de direito, o sujeito de interesse é o *homo oeconomicus*, para quem o direito, o soberano, o Estado, é incapaz de transcender o interesse. O *homo oeconomicus*, pois, até certo ponto destitui o soberano, porque faz surgir nele uma incapacidade, que é a de dominar a totalidade da esfera econômica. Na arte liberal de governar, então, há atrito constante entre sujeito de direito e sujeito de interesse, em que se define um novo conjunto que envolve ao mesmo tempo o direito e o interesse, fazendo surgir outros elementos em relação aos quais eles se integram.

## 2. O WEBERIANISMO LOCKIANO

Como vimos no primeiro capítulo, Foucault defende que tanto a Escola de Chicago quanto a Escola de Friburgo partem do mesmo problema: a racionalidade irracional do capitalismo, que Foucault chama de "*weberianismo*". A Escola de Frankfurt, a partir dessa questão de Weber busca uma racionalidade social para anular a irracionalidade econômica, enquanto a Escola de Friburgo pensa como fundar uma racionalidade econômica que permita evitar a irracionalidade social do capitalismo.

Essa caracterização da Escola de Frankfurt como "*weberianismo*" feita por Foucault é importante porque ressalta que os autores desta corrente de pensamento se inspiravam em Weber, mas falta completude conceitual a essa classificação. A melhor maneira de qualificar esta escola, como mostra Michael Lowy (2014), é "*marxismo weberiano*", uma espécie de oxímoro conceitual criado por Merleau-Ponty em "*As Aventuras da Dialética*".

Com relação à Escola de Friburgo e outras escolas que ficaram conhecidas como neoliberais ocorre o mesmo: a questão da racionalidade irracional weberiana é o ponto de partida, mas a maneira como buscam criar uma nova *governamentalidade* está muito ligada a questões lockianas, com destaque para a propriedade de si, o que chamamos de *weberianismo lockiano*.

A segunda parte da teoria da propriedade de Locke é a cristalização da desigualdade e da impossibilidade de ser sujeito ativo sob base moral diversa daquela do patriarcalismo monárquico. A desigualdade econômica promovida pela criação do dinheiro é legítima para Locke porque é baseada não em posições pré-estabelecidas pelo poder divino, mas pelas próprias relações sociais entre as pessoas. Gough (1992) argumenta que, como mercantilista, talvez Locke não tenha atentado para os perigos dos efeitos que essa cristalização poderia causar.

Na obra de Weber, como vimos, essa cristalização cria a jaula de aço, na qual somos aprisionados pela nossa própria criação. Há três maneiras de encarar essa problemática: a resignação, como faz Weber; a busca por uma utopia social anticapitalista e em favor de uma nova racionalidade; ou uma utopia dentro do próprio capitalismo, que tenha como objetivo que os sujeitos possam ser ativos, não meras mercadorias. Esta última curiosamente retoma questões lockianas, seja pensando na propriedade de si e na possibilidade de ser sujeito ativo a partir da retomada do heroísmo capitalista, do empreendedor, da ética da empresa, seja pensando num

novo contrato social que busque uma nova relação entre as duas partes da teoria da propriedade de Locke em termos de justiça.

Nem todos os autores dessa ampla corrente intitulada como neoliberalismo, que buscam renovar o liberalismo fazendo críticas ao próprio liberalismo clássico, principalmente o utilitarismo, têm ligação tão direta com Locke. Nos casos de John Rawls e Robert Nozick essa conexão é mais clara. Rawls, em sua teoria da justiça, tem como objetivo elevar o contratualismo de Locke, Kant e Rousseau. Já Nozick elabora uma teoria da titularidade na qual as pessoas possuem coisas de acordo com os direitos lockianos.

No caso das escolas de Friburgo e Chicago o vínculo com as questões da teoria da propriedade de Locke é menos claro, mas é possível identificar nas proposições deles uma tentativa de retomada da propriedade de si, baseada na ética da empresa e do empreendedorismo de si. Eles buscam mostrar que é possível descristalizar a segunda parte da teoria da propriedade de Locke que implica na jaula de aço, na reificação e na alienação do trabalho, como vimos com Foucault. Que é possível repensar a relação entre capital e trabalho de forma que os trabalhadores sejam também capitalistas, capital, ao investirem em si mesmos como sujeitos ativos<sup>13</sup>, proprietários de si.

Nesse sentido, é importante salientar que, com a noção de *weberianismo lockiano*, não queremos reduzir todas essas correntes de pensamento neoliberais a Weber e Locke. O que pretendemos é observar que os esquemas conceituais desses autores são paradigmas importantes para entender as diversas formas de neoliberalismos, Weber com a questão da racionalidade que se volta contra seus próprios criadores e Locke com a propriedade de si e a possibilidade ou não de ser ativo.

Sobre o "*marxismo weberiano*" Lowy explica que a relação desses autores com Weber é muitas vezes paradoxal, não muito clara, uma inspiração conflitiva, uma busca de superação de problemáticas, mas que esse oxímoro conceitual "é uma provocação intelectualmente produtiva, desde que não seja compreendida como mistura eclética de dois métodos" (LOWY, 2014, p. 112). Ocorre o mesmo com o *weberianismo lockiano*, que não pretende apontar uma mistura dos métodos weberianos e lockianos nas obras de todos aqueles que buscaram renovar o liberalismo e contribuir para criar uma nova *governamentalidade*, mas que busca ser

---

<sup>13</sup> Ver a seção 1.4.2 do primeiro capítulo.

intelectualmente produtivo ao dar maior completude ao neoliberalismo caracterizado como "*weberianismo*".

Nas próximas seções deste capítulo analisaremos a teoria da propriedade de Locke e as relações de Robert Nozick e John Rawls com ela.

## 2.1 A teoria da propriedade de Locke

O entendimento humano não é predeterminado. Os sentidos são como portas e janelas para a mente e não pode haver ideias, concepções, que não derivem originalmente das experiências e estímulos superficiais dos nossos corpos (HUMPHREY, 1994). Por isso, observar o entendimento é algo extremamente difícil. É como tentar analisar nossos olhos sem olhar num espelho. "O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo a distância e fazê-lo seu próprio objeto" (LOCKE, 1999, p. 29).

Essa impossibilidade de o entendimento observar a si mesmo sem ser a distância, as variadas e contraditórias bases da persuasão encontradas entre os seres humanos e o afeto e a avidez com as quais as diferentes ideias são mantidas, leva Locke a afirmar que "há talvez razão para suspeitar que não há de modo algum tal coisa como a verdade, ou que a humanidade não tem meios suficientes para alcançar dela um conhecimento certo" (Ibidem, p. 30).

Hobbes, como se sabe, também entendia que os seres humanos não são capazes de apreender a natureza como ela é. A reflexão sobre a multiplicidade de crenças e práticas conflitivas existentes deveria persuadir os sábios de que suas crenças não têm fundamento suficiente para serem verdades. Apesar de pensar que estamos "na escuridão sobre nós mesmos", Locke defende que toda a luz que pudermos lançar sobre nossas mentes será útil. É importante saber até onde vai a extensão da nossa compreensão, pesquisar os limites entre a opinião e o conhecimento. Não poder conhecer a verdade, ter um entendimento perfeito ou universal, não significa que não devemos acreditar em nada.

Para Locke, é imperdoável menosprezar as vantagens do nosso conhecimento e não aperfeiçoá-lo, pois, se "descrermos de tudo porque não podemos conhecer rigorosamente todas as coisas, deveríamos imitar os que não se utilizam de suas pernas, permanecendo parados e morrendo, porque lhes faltam asas para voar" (Ibidem, p. 31).

No "*Ensaio Acerca do Entendimento Humano*", Locke desenvolve essas ideias com o objetivo de combater o inatismo, que é a concepção de que o entendimento humano comporta certos princípios inatos, como se a mente tivesse noções primárias estampadas. Ao defender que não podemos descrever de tudo só porque não há nada inato e uma verdade universal, Locke busca fugir do niilismo. Devemos usar nossas pernas mesmo sem saber voar e examinar os poderes de nossas mentes para não ficarmos inativos, deixando de pôr nossos pensamentos em atividade. Apesar de não poder a tudo conhecer, o ser humano deve estar satisfeito com suas capacidades, pois elas o dotaram do que é necessário para as conveniências da vida e a informação da virtude. Além disso, temos ao alcance da nossa descoberta provisão suficiente para esta vida e o meio que leva para uma melhor.

Se no "*Ensaio*" Locke analisa o poder da mente humana e os limites entre a opinião e o conhecimento, nos "*Dois Tratados Sobre o Governo*", entre outras coisas, o inglês aborda o que regula a "provisão suficiente para esta vida", no tema da propriedade. As duas obras estão ligadas pelo combate ao inatismo. As teses sociais e políticas de Locke caminham em paralelo com sua teoria do conhecimento (MARTINS e MONTEIRO, 1999). Se não há ideias inatas no espírito humano, também não existe poder que possa ser tomado como inato e de origem divina.

Nos "*Dois Tratados*", como se sabe, Locke busca refutar as teses que Robert Filmer desenvolve em "*Patriarcha*". Como o próprio Locke ressalta no Livro I de sua obra, Filmer sustentava que, por designação de Deus, Adão se fez monarca do mundo, título que significa que ele era proprietário do mundo todo, o que exclui o resto da humanidade. Ninguém tinha o direito de possuir o que quer que fosse a não ser pela permissão do monarca ou no caso de sucedê-lo. O poder e a posse de tudo o que há é, pois, segundo Filmer, inato, por ser uma designação de Deus ao primeiro homem.

Segundo Locke, os fundamentos nos quais Filmer se baseia para derivar o poder monárquico dos príncipes futuros são paternidade e propriedade. Esses dois princípios, dados por Deus a Adão e seus herdeiros, são os fundamentos e a origem do governo<sup>14</sup>. Em contraposição, para Locke, considerando a razão natural ou a própria "revelação", é perfeitamente claro que Deus "deu a terra aos filhos dos homens, deu-a para a humanidade em comum" (LOCKE, 2005, p. 406), da mesma maneira que nos deu a razão, com o objetivo de

---

<sup>14</sup> Para mais detalhes acerca da relação entre os princípios da paternidade e da propriedade, ver o capítulo VII do Livro I dos "*Dois Tratados*", no qual Locke desenvolve uma crítica à junção desses dois princípios feita por Filmer.

que fizéssemos delas uso para maior benefício e conveniência da vida, argumento que, como vimos, Locke também sustenta no "*Ensaio*".

Se há uma espécie de comunismo original, como pode alguém ter a propriedade de alguma coisa de forma justa? Locke argumenta, no célebre capítulo V do Livro II dos "*Dois Tratados*", que tudo o que a Terra produz de forma natural pertence à humanidade em comum, mas, se essas coisas são feitas para que possamos fazer uso delas em conveniência da vida, é necessário que as pessoas se apropriem delas de alguma forma. É no sentido de dar base a uma origem não-inata e legítima que Locke desenvolve sua teoria da propriedade baseada na propriedade de si e no trabalho.

Entre as propriedades do estado de natureza que são comuns e conversíveis em privadas, há uma forma de propriedade que é sempre privada: a propriedade que cada um tem em sua própria pessoa. Dessa propriedade de si, ninguém tem direito a não ser a própria pessoa. O trabalho do próprio corpo é propriamente da pessoa que o exerce. Se o trabalho do próprio corpo pertence à pessoa, aquilo que ela retira do estado de natureza comum e mistura com seu trabalho passa a ser seu, porque ela agregou, com seu trabalho, algo que exclui o direito comum dos demais: o seu próprio corpo. Se ninguém tem direito à propriedade que a pessoa tem em si mesma, não tem também direito àquilo do qual essa propriedade é parte integrante, porque isso seria como deter parte da própria pessoa. Mas essa forma de aquisição tem um limite: aquilo que é misturado com o trabalho de uma pessoa só é sua posse inquestionável enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais.

O sentido que Locke atribui ao termo propriedade é bem amplo<sup>15</sup>, e, no sentido do que mostramos até aqui, está altamente ligado ao direito de sobrevivência. No estado de natureza, não é necessário o consentimento dos outros para tornar algo sua propriedade. Quando alguém apanha uma maçã da árvore, argumenta Locke, é o ato de colher que torna a fruta sua propriedade. Se essa aquisição fosse considerada um roubo por não ter tido a pessoa o consentimento de toda a humanidade, "o homem teria morrido de fome, não obstante a abundância com que Deus o proveu" (Ibidem, p. 410).

No estado de natureza, pois, adquirir propriedades a partir da propriedade de si é uma questão de sobrevivência, algo sugerido pela própria "razão natural", já que, segundo esta, "os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação e, portanto, à comida, bebida e a tudo

---

<sup>15</sup> Para mais detalhes, ver "*Liberalismo e Natureza - A Propriedade em John Locke*", de Rodrigo Suzuki Cintra e "*A teoria de Locke sobre a Propriedade*", de J. W. Gough.

quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência" (Ibidem, p. 405). Sem poder tomar parte daquilo que é comum, este não tem utilidade alguma.

Não obstante, o ser útil para a sobrevivência e as conveniências de quem retira algo do estado natural, ao mesmo tempo que autoriza e legitima o apropriar-se do que é comum, também limita essa ação. A mesma natureza que concede a propriedade a limita. Uma pessoa só pode fixar a propriedade daquilo que pode usufruir antes que estrague. O que excede isso pertence aos outros. Ora, se a razão natural sugere que as pessoas têm direito à preservação e tudo aquilo quanto é necessário à subsistência, essa mesma lei natural impossibilita que uma ou algumas pessoas se apropriem daquilo que a Terra nos oferece de forma a gerar desperdício, pois isso poderia impedir a efetivação desse direito natural à sobrevivência. Essa forma de aquisição é um roubo.

Locke aplica a mesma lógica à questão da propriedade da terra. Aquela quantidade de terra que uma pessoa é capaz de arar, plantar, melhorar e cultivar, constitui sua propriedade. Não desperdiçando e restando ainda bastante e de boa qualidade, seria como se sequer tivesse ocorrido a apropriação.

No estado de natureza de Locke, há um acordo entre as pessoas que antecede a fundação do estado civil: a invenção do dinheiro. Se o dinheiro não tivesse sido inventado, afirma Locke, a dinâmica de aquisição na qual era naturalmente impossível que alguém adquirisse propriedades sem prejuízo de outros ainda estaria em vigor. Mas o acordo tácito de invenção do dinheiro possibilitou posses maiores e o direito a estas.

Essa nova dinâmica da aquisição de propriedades após a invenção do dinheiro e a possibilidade de acumulação insere certo nível de tensão na teoria de Locke. O crescimento da desigualdade, limitado pela própria natureza que impedia que as pessoas tivessem capacidade para adquirir propriedades de forma a não deixar para os outros em igual quantidade e qualidade, passa a não ter essa limitação. Essa nova dinâmica, então, pode se desenvolver de forma a causar prejuízo para alguém, que não teria terra o suficiente para, a partir de seu próprio trabalho, adquirir aquelas propriedades suficientes para manter sua vida.

Nesse ponto, é importante destacar que junto com a possibilidade de escassez de terras pairava no imaginário dos teóricos do século XVII a descoberta do Novo Mundo. Hobbes, no "*Leviatã*", afirma o seguinte:

Caso houver o aumento constante da multidão de pessoas pobres mas vigorosas, elas deverão ser removidas para regiões ainda não suficientemente habitadas, onde não



deverão exterminar aqueles que lá encontrarem, mas obrigá-los a habitar mais perto uns dos outros e a não explorar uma grande extensão de solo para colher o que encontram, e sim tratar cada pequeno pedaço de terra com arte e cuidado a fim de estes dar o sustento na devida época. E quando toda a terra estiver superpovoada, então a última solução é a guerra, que trará aos homens ou a vitória ou a morte (HOBBS, 2003, p. 293).

Para Locke, por sua vez, mesmo que diversas comunidades tenham estabelecido limites de seus territórios, "há ainda grandes extensões de solo disponíveis (cujos habitantes não se uniram ao resto da humanidade no consentimento ao uso de seu dinheiro comum), que estão incultas e são mais do que as pessoas que nelas vivem usam ou podem usar e, portanto, ainda são comuns" (LOCKE, 2005, p. 425). Em diversos outros trechos do capítulo V do Livro II dos *"Dois Tratados"* Locke ressalta a existência de terras incultas na América.

De qualquer maneira, dificilmente permanecem disponíveis terras incultas naqueles lugares em que se consentiu no uso do dinheiro, o que deixaria aberta na teoria de Locke a possibilidade de que o mesmo ocorra em toda a terra e de que a previsão sombria de Hobbes se concretize.

Veremos, mais a frente, que Locke busca uma justificativa para a adesão das pessoas a essa nova dinâmica aparentemente injusta. Por ora, é importante destacar que essa mudança na teoria da propriedade de Locke após invenção do dinheiro suscitou críticas no sentido de serem essas duas dinâmicas contraditórias.

Macpherson (1951) defende que o objetivo principal de Locke no capítulo sobre a propriedade foi, desde o início, eliminar as limitações de acumulação de propriedades que a lei da natureza impõe, dado que, após sustentar que a base do direito de propriedade é o direito natural, Locke remove todas as limitações da lei natural do direito de propriedade. Quando Locke sugere que ainda é possível encontrar terra inculta suficiente na América, ele não está tentando sustentar a limitação da apropriação, mas uma ilimitação ao direito de apropriação que transcenda os limites envolvidos na sua justificação inicial. Nesse sentido, Macpherson defende que a apropriação em excesso é justificada por Locke com dois argumentos: (1) pelo consenso tácito na invenção do dinheiro, cujas consequências as pessoas aceitaram; (2) porque a apropriação aumenta a produtividade da terra. Locke cria, pois, um suporte ideológico para a apropriação capitalista.

Gough (1992), por sua vez, entende que, se é possível concordar que Locke admitiu como certa a existência na sociedade de uma estrutura capitalista, não se pode sustentar que ele a aprovasse totalmente e que seu objetivo básico fosse justificá-la. O autor aponta que alguns

escritores defendem que há incoerência moral na teoria da propriedade de Locke entre o direito limitado à apropriação e a propriedade ilimitada possibilitada pela invenção do dinheiro. Gough observa: "Não devemos, entretanto, esperar que Locke ou seus contemporâneos tivessem partilhado da concepção de um socialista moderno" (GOUGH, 1992, p. 171). Não obstante, Gough entende que os argumentos de Locke sobre a aquisição após a invenção do dinheiro anulam a eficiência da limitação da propriedade privada no interesse comum.

Não nos parece que Locke tenha sustentado, na primeira parte de sua teoria da propriedade, uma limitação tendo em vista o interesse comum. Ao contrário, o que Locke defende é a satisfação das necessidades individuais. Quando o inglês afirma que Deus deu o mundo em comum a todos, não busca sustentar que ele deve permanecer assim ou ser coletivizado de alguma forma, mas que o mundo não é propriedade privada de Adão e seus herdeiros de forma inata: "supondo-se que o mundo foi dado aos filhos dos homens em comum, vemos como o trabalho podia conferir aos homens títulos a diversas partes dele para seus usos particulares" (LOCKE, 2005, p. 420).

A máxima de que é necessário, ao apropriar, deixar bastante e de igual qualidade em comum para os demais não tem o sentido de resguardar um interesse coletivo fixo. Antes da invenção do dinheiro, a aquisição de propriedade está intimamente ligada à manutenção da vida, à sobrevivência, que, para Locke, é um direito individual sugerido pela razão natural. As limitações que resguardam esse direito natural, como já ressaltamos, são também naturais, afinal, Locke sequer considerava ser possível que alguma pessoa, sem o dinheiro como unidade de valor, conseguisse apropriar de forma a prejudicar os demais.

Outra crítica delicada feita à teoria de Locke é a de Macpherson no sentido de que Locke teria eliminado qualquer princípio moral envolvido na lei natural por abrir brechas para a acumulação após a invenção do dinheiro. Macpherson, ao sustentar que a teoria de Locke é um suporte ideológico para a apropriação capitalista, deixa de lado que a forma de aquisição anterior a invenção do dinheiro não desaparece após a suposta "ilimitação" da aquisição. A aquisição a partir da propriedade de si e do trabalho permanece como uma justificação de origem de titularidade não-inata, em contraposição a Filmer. Apesar de a acumulação passar a ser possível, a origem justa da propriedade continua sendo a mesma. A desigualdade que surge é oriunda da própria dinâmica social, não de um poder inato, exclusivo, outorgado a Adão e seus herdeiros, como defende Filmer. As propriedades podem até chegar a um ponto fechado, em que não sobra mais para os outros, mas isso não é determinado por Deus e não pode ser

consequência de um poder inato de uma ou algumas pessoas, mas por acordos feitos pelas pessoas.

Se é difícil entender por que alguém pode acumular propriedades a partir da propriedade de si, é mais difícil ainda compreender o motivo de um monarca universal ser proprietário do mundo. Sem entrar na questão da justiça ou não da acumulação que deixa os outros sem essa possibilidade de vida autônoma, não nos parece moralmente trivial a justificção que Locke dá para o fundamento da propriedade: ele desloca a fundamentação da propriedade da transcendência para a imanência.

## 2.2 Robert Nozick e a sombra da teoria da aquisição de Locke

O tema da justiça distributiva é central para o argumento de Nozick de que o Estado mínimo é o único moralmente aceitável, em *"Anarquia, Estado e Utopia"*. Nesse ponto, ocupa lugar importante a questão da aquisição original dos bens, que vimos que Locke desloca do inatismo para a origem a partir da propriedade de si e do trabalho de cada pessoa. Defendemos na seção anterior que a teoria da aquisição de Locke não tem duas partes incoerentes e não elimina, após a invenção do dinheiro, todo princípio moral que a sociedade pode reivindicar, como sustenta Macpherson.

A origem justa da propriedade a partir da propriedade de si e não por predeterminação divina é, em si, uma base moral e a desigualdade que surge após essa fundação justa não a elimina. Podemos concordar ou discordar da maneira como Locke chega a essa origem justa. Mas entendemos que, a partir do momento que se admite que essa origem tem princípios morais, não é sustentável que o desdobramento que Locke dá à dinâmica da aquisição os elimine completamente. Eles permanecem pelo menos como justificativa originária. A força que essa justificativa tem para defender a desigualdade é outro problema que, como veremos, o próprio Locke vê a necessidade de enfrentar.

Na teoria da titularidade de Nozick, "as pessoas possuem (no Estado mínimo) de acordo com os direitos lockianos" (NOZICK, 2011, p. 220). Para o autor, o que se origina de uma situação justa, tendo percorrido etapas justas, é em si justo. Nozick defende, pois, que uma origem justa é justificativa moral suficiente para a titularidade. Nesse sentido, Nozick divide sua teoria da justiça na distribuição em três tópicos: (1) a aquisição original dos bens, a apropriação das coisas não possuídas, que o autor chama de "princípio de justiça na aquisição"; (2) os processos de transferência de bens de uma pessoa para a outra, o "princípio de justiça na

transferência"; (3) a retificação da injustiça na distribuição das posses, o "princípio de retificação".

O princípio da aquisição inclui questões relativas a como as coisas não possuídas podem vir a sê-los, ao processo de apropriação, às coisas que podem vir a ser possuídas por meio desse processo e a extensão das possessões. O princípio da transferência regula por quais processos uma pessoa pode transferir bens para outra, como uma pessoa pode adquirir um bem de outra. Nesse abarca as questões da troca voluntária, das doações e da fraude. A partir desses dois princípios, Nozick conclui que, se o mundo fosse justo, por indução seria possível dar conta do tema da justiça na distribuição da seguinte maneira:

1. A pessoa que adquire um bem de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a esse bem.
2. A pessoa que adquire um bem, de acordo com o princípio de justiça na transferência, de outra pessoa que tem direito ao bem, tem direito a ele;
3. Ninguém tem direito a um bem exceto por meio das aplicações (repetidas) de 1 e 2 (Ibidem, p. 193).

Dessa forma, a distribuição é justa quando todos têm direitos aos bens que possuem seguindo essas etapas de distribuição. Como nem todas as situações concretas são produzidas de acordo com esses dois princípios, a existência de injustiça passada (a violação dos dois princípios) suscita o terceiro princípio, da retificação. Nozick questiona o que devemos fazer se uma injustiça passada configurou os bens hoje existentes, se é que se deve fazer algo agora, para reparar essas injustiças. Que obrigações têm aqueles que cometeram a injustiça para com aqueles que a sofreram e estão em situação pior no presente por conta disso? Aqueles cujos bens estão baseados na injustiça podem sofrer injustiça? Até que ponto se pode recuar o registro histórico?

Nesse sentido, Nozick supõe que uma pesquisa teórica cria um princípio de retificação utilizando informações históricas sobre situações passadas de injustiça, produzindo uma descrição de que rumo essas injustiças tomaram até o presente e buscaria supor o que teria acontecido se a injustiça não tivesse ocorrido. Se as descrições atuais das propriedades forem diferentes das descrições geradas pelo princípio da retificação, uma delas terá de ser concretizada.

Nozick afirma que, para transformar essas linhas gerais em uma teoria, teria que discriminar de forma detalhada cada um dos três princípios de justiça. O autor diz, no entanto, que não se aventurará a realizar essa tarefa, mas que examinará o princípio lockiano da justiça na aquisição. Antes de mostrarmos como Nozick entende a teoria da aquisição de Locke, vale

a pena destacar o exemplo que o autor dá para defender que a desigualdade de propriedades pode ser justa, seguindo a ideia de que aquilo que se origina de uma situação justa é justo em si.

Nozick propõe imaginar uma situação de distribuição D1 na qual talvez todas as pessoas recebam parcelas iguais. A partir dessa base de igualdade, o autor supõe que, pela sua grande capacidade de atrair público, Wilt Chamberlain seja muito requisitado pelas equipes de basquete. Ele assina, então, contrato com uma equipe que prevê que em toda partida disputada como mandante, 25 centavos do preço de cada ingresso fiquem com ele. Cada vez que uma entrada é vendida, 25 centavos são depositados numa caixa com o nome de Chamberlain estampado. Os fãs do time, ansiosos para ver o jogador em quadra, aceitam pagar o preço dos ingressos. Ao longo da temporada, 1 milhão de pessoas vão aos jogos da equipe e Wilt Chamberlain arrecada 250 mil dólares. Essa quantia é muito superior à renda das outras pessoas, o que rompe com a igualdade e cria uma situação D2. Nozick questiona: essa nova distribuição D2 é injusta? Para o autor, não há dúvida de que D2 é uma distribuição justa, porque ela é derivada do direito que cada pessoa tem de controlar seus recursos.

Dessa forma, Nozick sustenta que uma distribuição justa é aquela que está de acordo com a dinâmica

De cada um conforme aquilo que decidir fazer, a cada um conforme aquilo que ele fizer por si (talvez com a ajuda de pessoas contratadas) e aquilo que os outros decidirem fazer por ele e dar-lhe, a partir de quaisquer montantes ou quantidades que tenham recebido anteriormente (de acordo com esta máxima), e que ainda não tenha sido gasto ou transferido (Ibidem, p. 206).

Para simplificar, o autor resume esse trecho no seguinte slogan: "De cada um, conforme escolherem; para cada um, conforme forem escolhidos" (Ibidem).

Da mesma forma que Locke, Nozick entende que uma origem D1 justa, na qual as pessoas têm liberdade de ação, pode criar uma situação D2 diferente da originária, mas, se isso for feito por escolha das pessoas, essa origem continua sendo uma base moral de justificativa para a D2. Em Locke, foram as próprias pessoas que escolheram atribuir valor ao dinheiro em um acordo tácito que possibilitou o aumento da desigualdade. No exemplo de Nozick, foram as próprias pessoas que, a partir de uma situação de igualdade, decidiram executar ações que criaram uma situação de desigualdade.

Para introduzir mais complexidade em sua teoria da titularidade, Nozick entende que a melhor maneira é refletir sobre a tentativa de Locke de construir um princípio de justiça na aquisição. Não obstante, o autor entende parte da teoria lockiana como uma complicação para

a teoria da titularidade. A despeito das afinidades entre as duas teorias, como salientamos, a teoria lockiana vai além de sustentar que uma situação D2 é justa porque surge das escolhas numa situação D1 originária.

Se o fato de a invenção do dinheiro ter sido um acordo tácito entre as pessoas, e que, se compararmos com a teoria de Filmer, o que Locke produz como direito originário não é trivial, o próprio autor demonstra que, com a escassez, não é suficiente sustentar moralmente que as propriedades são justas porque suas origens são justas por conta de um acordo feito.

Para Locke, é importante demonstrar que, mesmo após a invenção do dinheiro e com a acumulação, originárias de um acordo, as reservas comuns da humanidade não serão diminuídas. Nesse sentido, o autor argumenta que "aquele que se apropria de terra mediante seu próprio trabalho não diminui, mas aumenta as reservas comuns da humanidade" (LOCKE, 2005, p. 418). É o aumento da produtividade, possibilitado pelo valor que o trabalho agrega àquelas coisas com as quais se mistura, que possibilita que, mesmo com a acumulação, as reservas comuns da humanidade não sejam diminuídas.

Não obstante, se o argumento de Locke parasse por aí seria possível sustentar que sua teoria é uma espécie de antecipação do utilitarismo. Interpretações como as de Macpherson podem levar a teoria de Locke por esse caminho, porque entendem que, com a justificativa do aumento da produtividade, Locke elimina qualquer limite à apropriação: "Com a remoção das duas limitações iniciais que Locke explicitamente reconheceu, toda a teoria da propriedade é a justificação do direito natural não apenas a propriedade desigual mas à apropriação individual ilimitada" (MACPHERSON, 1951, p. 565)<sup>16</sup>.

Afirmar isso é não perceber que, aquilo que possibilita uma dinâmica de natureza social, também a limita. Não é apenas necessário que se aumente o produto total para sustentar a justiça da acumulação de propriedades. É necessário que essa dinâmica não só não piore a situação das pessoas com relação ao que elas teriam antes, mas a melhore. A consequência que justifica a concentração de propriedades é que o aumento da produtividade faz com que as nações americanas da época, para Locke, a despeito de serem ricas em terra, eram pobres nos confortos da vida. Como essas terras não eram melhoradas com o trabalho, não têm um centésimo das conveniências de que se desfruta no "mundo civilizado". "E o rei de um território

---

<sup>16</sup> O texto em língua estrangeira é: "With the removal of the two initial limitations which Locke had explicitly recognized, the whole theory of property is a justification of the natural right not only to unequal property but to unlimited individual appropriation as well".

largo e fértil de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na Inglaterra" (LOCKE, 2005, p. 421).

Ou seja, mesmo um trabalhador pobre que não tenha mais a liberdade de ação para viver daquilo que apropria, é beneficiado pelas consequências do aumento da produtividade. Ora, se o que justifica a concentração é o aumento da produtividade que melhore a condição de vida de todos, é muito difícil não imaginar que a questão da produtividade se torne, ao mesmo tempo, uma justificação, um *télos* e uma limitação para a acumulação de propriedades.

Não basta que D2 surja de uma situação D1 originária para que a desigualdade seja justa. É necessário que essa mudança de situação siga determinado sentido, que é o aumento da produtividade tendo como consequência a melhora da vida de todos. Essa dinâmica se torna um *télos* porque é algo que passa a ter que ser necessariamente perseguido pelos proprietários para justificar a manutenção de suas propriedades ou aumentá-las. Esse passa a ser um *télos* inclusive para o Estado na teoria de Locke: "[...] a grande arte de governar consiste na ampliação das terras e no uso correto destas. E o príncipe que seja sábio e divino o bastante para estabelecer leis de liberdade que garantam proteção e estímulo ao honesto esforço da humanidade, contra a opressão do poder e a estreiteza de partido, tornar-se-á em pouco tempo duro demais para seus vizinhos" (Ibidem, p. 422).

O Estado deve, pois, além de proteger a propriedade, estimular o uso no sentido do aumento da produtividade e da melhora da vida de todos. Tudo deve girar em torno disso: o poder, o partido e as ações dos príncipes devem atender a esse *télos* maior da sociedade, algo que será utilizado posteriormente pelos fisiocratas. Não é à toa que Nozick, embora use a teoria de Locke como base de sua teoria da titularidade, a classifique como uma "sombra", uma "complicação". Nozick busca, então, acrescentar complexidade ao descrever essas "complicações" da teoria de Locke e tentar mostrar que a teoria da titularidade resiste a elas.

Para Nozick, a ressalva de Locke de que é necessário, na aquisição, deixar o suficiente e de igual qualidade para os outros pretende evitar que a situação dos demais piore após uma aquisição. Nozick ressalta que se costuma dizer que essa ressalva já foi válida, mas que não é mais. Nesse sentido, o autor questiona se o fato de não ser mais válida não faz com que essa ressalva nunca tenha sido válida e não pode ter produzido direitos de propriedade permanentes.

A partir disso, Nozick propõe considerarmos que, por exemplo, uma primeira pessoa (Z), para quem não sobraram coisas em igual qualidade e quantidade para apropriar. A última pessoa a conseguir apropriar (Y) deixou, pois, Z sem a liberdade de agir sobre um objeto,

piorando sua situação. Para Nozick, segundo a ressalva de Locke, a apropriação feita por Y não é permitida. Em consequência disso, a penúltima pessoa (X) a fazer uma apropriação deixou Y em uma posição pior, porque a ação de X fez com que a apropriação seguinte não fosse mais admissível. Por isso, a apropriação feita por X não deveria ter sido permitida. Dessa forma, seria possível retroceder até a primeira pessoa (A) a apropriar-se de um direito de propriedade permanente.

Nozick argumenta que esse raciocínio é muito apressado, porque existem duas maneiras de alguém ficar numa situação pior: (1) por perder a oportunidade de melhorar sua situação por meio de uma apropriação específica ou de qualquer apropriação; (2) por não ser mais possível usar livremente (sem apropriação) aquilo que podia usar antes. Nesse sentido, uma exigência rigorosa de que não se pode deixar o outro em pior situação eliminaria a primeira e a segunda maneira. Já uma exigência menos rigorosa eliminaria a segunda maneira, mas não a primeira. Com essa exigência menos rigorosa, argumenta Nozick, não seria possível passar tão rapidamente de Z para A, como no raciocínio anterior, porque, a despeito de a pessoa Z não poder fazer mais apropriações, pode ter restado algo para ela usar. No caso de a exigência menos rigorosa ser atendida, para Nozick, ninguém pode reclamar legitimamente de seus resultados.

Não obstante essa sustentação de Nozick, a questão de Locke não é evitar que a situação de alguém piore. Antes da invenção do dinheiro, essa possibilidade, como já salientamos, não era viável. Deixar o suficiente e de igual qualidade é algo que a própria lei natural garantia. Se hipoteticamente essa lei fosse violada, a possibilidade de preservação da própria vida seria impedida. Com a invenção do dinheiro, essa situação muda. O próprio valor intrínseco das coisas é alterado. A questão passa não ser mais a necessidade de manter a sobrevivência (que é um direito natural), mas viver em um padrão maior do que se vivia antes. A própria arte de governar, seja a maneira como os proprietários que concentram as propriedades governam suas ações, seja como os governantes governam seus países dando proteção e estímulos, deve ir no sentido de manter ou aumentar as consequências positivas que a progressão da produtividade proporciona.

Se na primeira situação da teoria de Locke a possibilidade hipotética de não deixar o suficiente e de igual qualidade impediria a manutenção da própria vida, da sobrevivência, na segunda situação (após a invenção do dinheiro) a possibilidade de piorar a vida das pessoas com relação ao que elas teriam se vivessem na primeira situação não é uma questão para Locke. Nessa segunda situação, o que se pode impedir é que as pessoas possam melhorar suas vidas ao fechar as possibilidades de elas virem a ser proprietárias nessa nova natureza, que agora é social.



Para Locke não tem como a situação das pessoas ser piorada com relação ao que elas tinham antes da invenção do dinheiro, porque isso está ligado à mera manutenção da vida. Na segunda situação, as coisas têm outro valor intrínseco. O desejo das pessoas muda. No primeiro povoamento do bem comum do mundo a lei sob a qual as pessoas estavam, afirma Locke, "era favorável à apropriação. Deus ordenou, e seus desejos forçaram-no ao trabalho" (Ibidem, p. 415). Aqui, nessa primeira situação, Locke está tratamento do primeiro povoamento do mundo. Após a invenção do dinheiro, as pessoas já desejam ter mais do que o necessário.

O necessário para Locke nesse primeiro povoamento são aquelas coisas ligadas à mera preservação da vida. É poder tirar uma maçã da árvore sem pedir autorização, porque exigir isso seria colocar a vida da pessoa em risco. Na segunda situação, a questão não é mais essa. As pessoas não estão mais preocupadas em garantir a mera sobrevivência, mas em ter mais do que o necessário para isso, ou seja, melhorar a situação, não apenas evitar que ela piore.

Se as pessoas não podem alcançar esse objetivo sendo proprietárias, é necessário que aquelas que concentraram as propriedades garantam que os não-proprietários o alcance sem ter propriedades. É necessário que elas garantam que um diarista tenha vida melhor do que teria na primeira situação quando poderia ser proprietário. Isso vira um objetivo, um novo padrão de ação.

Nozick entende que o objetivo de Locke é que a apropriação apenas não piore a situação das pessoas porque não considera essas mudanças no valor intrínseco das coisas após a invenção do dinheiro. Ele sequer menciona essa diferença fundamental de valor. Por isso, chega a afirmar que Locke pode ter tido a intenção de que "a ressalva menos rigorosa se expressasse por meio de "deixar o suficiente e de igual qualidade", pretendendo talvez que a ressalva do não desperdício retardasse o momento final a partir do qual o raciocínio retornaria rapidamente ao começo" (NOZICK, 2011, p. 228).

Para nós, está claro que Locke sequer cogitava essa possibilidade de ter que retornar o raciocínio ao começo porque ele não imaginava ser possível ter escassez, como a dinâmica de A-Z de Nozick supõe, tendo como referência a ressalva "o suficiente e de igual qualidade", porque essa ressalva está ligada a uma situação cujo valor intrínseco das coisas era outro e a escassez não era possível. Nozick, pois, junta duas coisas que estão atreladas a momentos diferentes. Isso porque é importante para a teoria da titularidade que a apropriação não esteja vinculada a um princípio de situação final, a um padrão, a consequências. Por isso afirma que a teoria de Locke "se concentra na maneira específica pela qual os atos de apropriação afetam

os outros, e não na estrutura da situação daí resultante" (Ibidem, p. 234). Mas é justamente a estrutura que resulta do aumento da produtividade, possibilitando melhor padrão de vida às pessoas, que está no centro da segunda situação da teoria de Locke.

Se a invenção do dinheiro não apenas possibilitou a acumulação de propriedade, mas também a limitou, já que passa a ser condição de apropriação a proporcionar a melhora de vida das pessoas, a teoria da titularidade de Nozick ganha vida com a teoria da propriedade de Locke, mas também é limitada por ela. No fim das contas, para nós, a teoria da titularidade de Nozick não resiste à teoria da aquisição de Locke. Esta deu vida àquela, mas também a matou.

### 2.3 John Rawls e a elevação da teoria da propriedade de Locke

Se Nozick busca acrescentar complexidade à teoria da titularidade lidando com as "complicações" que a teoria da aquisição de Locke lhe impõe, Rawls intenta generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria lockiana e as de Rousseau e Kant. Não obstante Kant seja, dos contratualistas, o mais importante para a concepção de justiça de Rawls, cuja "teoria resultante é altamente kantiana em sua natureza" (RAWLS, 2000, p. XXII), trataremos aqui da relação desta com a teoria da propriedade de Locke e suas ressalvas. Como esse recorte sugere, não temos o objetivo de cobrir todos os pontos da teoria da justiça de Rawls. Até porque esta é altamente complexa e seria um erro tentar analisar todas as suas nuances. Para o nosso objetivo, destacar alguns pontos será o suficiente.

Locke desenvolve sua teoria de modo a elaborar princípios contrários ao patriarcalismo, como vimos. Rawls, em "*Uma Teoria da Justiça*", por sua vez, cria uma teoria do contrato para suscitar princípios contrários ao utilitarismo. Nesse sentido, Rawls pensa que uma das principais tarefas na elaboração de uma concepção de justiça como equidade é determinar princípios de justiça passíveis de serem escolhidos por todos numa situação de igualdade.

Dessa forma, a questão de Rawls é identificar se, nessa situação, o princípio da utilidade seria reconhecido como justo. Resumindo bastante, este princípio parte do pressuposto de que a justiça deve ser avaliada pelo resultado das ações. Se estas provocarem o aumento do produto total, mesmo que isso prejudique algumas pessoas ou grupos de pessoas, o resultado é considerado justo. Se a soma total das vantagens for maior, é justo exigir que alguns tenham expectativas inferiores.

Para Rawls, é pouco provável que pessoas numa situação de igualdade, tendo direitos a fazer exigências mútuas, concordem com um princípio que exige para alguns expectativas de vida inferiores. Se os indivíduos buscam proteger seus próprios interesses e sua capacidade de promover suas concepções de bem, não teriam motivos para escolher uma perda duradoura para eles mesmos com o objetivo de aumentar a satisfação total. Portanto,

um homem racional não aceitaria uma estrutura básica simplesmente porque ela maximizaria a soma algébrica de vantagens, independentemente dos efeitos permanentes que pudesse ter sobre seus interesses e direitos básicos. Assim, parece que o princípio da utilidade é incompatível com a concepção da cooperação social entre iguais para a vantagem mútua (Ibidem, p. 16).

Rawls defende, então, que as pessoas numa situação inicial de igualdade escolheriam princípios muito diferentes. Primeiro, exigiriam a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos; segundo, que desigualdades econômicas e sociais, como de riqueza e autoridade, só seriam justas de resultassem em benefícios compensatórios para cada um, principalmente para os membros menos favorecidos da sociedade. As pessoas, numa situação inicial de igualdade, não aceitariam instituições que se justificam tendo como base o argumento de que o bem maior do todo compensa as privações de alguns.

Embora a justiça, para Rawls, seja a primeira virtude das instituições sociais, seus princípios devam ser formulados numa situação inicial na qual as pessoas deixem de lado seus interesses e preferências e, além disso, que haja uma distinção entre o conceito de justiça e as várias concepções de justiça, o autor entende que é necessário ir além do consenso em torno das noções de justiça.

Para que se vá além de identificar o papel dos princípios de justiça social, é necessário que exista (a) coordenação. Os planos dos indivíduos precisam se encaixar uns nos outros. Isso para que as diversas atividades sejam compatíveis e possam ser executadas sem que as expectativas legítimas de cada um sofram frustrações graves; (b) eficiência: a execução desses planos deveria levar à consecução de fins sociais de formas eficientes e coerentes com a justiça; (c) estabilidade: a cooperação social deve ser estável e suas regras básicas devem espontaneamente nortear a ação. Quando ocorrerem infrações é necessário que existam forças estabilizadoras que impeçam maiores violações e restaurem a organização social.

Fica claro que, para Rawls, a despeito de a justiça ter certa prioridade, sendo a virtude mais importante das instituições, ela não deve ser avaliada tendo em vista apenas seu papel distributivo. As consequências são também importantes: "ainda é verdade que, em condições iguais, uma concepção da justiça é preferível a outra quando suas consequências mais amplas

são mais desejáveis" (Ibidem, p. 7). Ou seja, somente a justiça na titularidade, que é suficiente para Nozick, não é para Rawls, como não é para Locke. Não obstante, uma análise dos dois princípios de justiça mostra que Rawls não para nesse ponto e vai além da segunda ressalva de Locke, na qual a desigualdade é permitida desde que melhore a condição de vida das pessoas numa situação em que a possibilidade de mobilidade é praticamente fechada.

Rawls apresenta versões preliminares de seus dois princípios de justiça ao longo de "*Uma Teoria da Justiça*". Ressaltaremos aqui, no entanto, a versão definitiva. É importante destacar que Rawls tinha a intenção de que os princípios fossem tais que todos os homens racionais os aceitariam consensualmente. Isso é importante para garantir a autonomia da pessoa. Numa sociedade, as pessoas nascem numa posição particular. A natureza dessa posição afeta substancialmente suas perspectivas de vida. Para uma sociedade satisfazer os princípios da justiça como equidade é necessário que se aproxime o máximo de um sistema voluntário. Como garantir isso se as pessoas nascem em uma posição particular? Formulando, segundo Rawls, princípios que qualquer pessoa racional aceitaria. Se qualquer pessoa racional aceitaria, não há heteronomia. Seus membros são, pois, autônomos e as obrigações que eles reconhecem auto-impostas.

Nesse sentido, os dois princípios de justiça que surgiram numa situação inicial de igualdade são:

"Primeiro Princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo Princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

(a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e

(a) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades" (Ibidem, p. 333).

É possível perceber, pois, que os dois princípios de Rawls são parecidos com as duas ressalvas que surgem na teoria da propriedade de Locke. Primeiro, um princípio de ação igualitária, algo que todos devem ter acesso. Segundo, uma ressalva à desigualdade de forma a fazer com que esta só seja aceita se melhorar a vida de todos. Obviamente os princípios de Rawls e as ressalvas de Locke têm diferenças importantes. Os bens primários definidos por Rawls são bem menos primários do que os de Locke. A ressalva da igualdade de Locke versa

sobre o primeiro povoamento, e as necessidades garantidas por natureza são aquelas ligadas a mera manutenção da vida física, como vimos. Rawls, por sua vez, afirma que a posição original da qual surgem seus princípios não é "uma condição primitiva da cultura" (Ibidem, p. 13). Além disso, em Locke, as duas ressalvas não surgem de uma vez. O acordo entre as pessoas ocorre no meio das duas, em um momento histórico, que é a invenção do dinheiro<sup>17</sup>, e é isso que possibilita a segunda parte de sua teoria. Em Rawls, os dois princípios surgem juntos na posição original<sup>18</sup>, que é hipotética, não histórica.

Nozick, como vimos, também junta as duas partes da teoria de Locke. Mas o faz deixando de lado o fato de que é necessário que a desigualdade melhore a vida das pessoas, não apenas não interfira na vida delas. Rawls, por sua vez, observa essa questão e busca, ao juntar as duas ressalvas de Locke, elevá-las. Não apenas se livrar de complicações. Se em Nozick a teoria da aquisição de Locke é algo que ele busca contornar em parte, em Rawls a teoria de Locke é constitutiva de sua teoria da justiça que, a despeito das diferenças, guarda muito mais coerência com as concepções lockianas do que a teoria da titularidade de Nozick.

Quando dissemos antes que Rawls vai além de Locke é por conta da parte "b" do segundo princípio da justiça. Em Locke, aquilo que permite que a pessoa seja um sujeito ativo, que é adquirir propriedades, é impossibilitado com a dinâmica que surge após a invenção do dinheiro. A parte "b" do segundo princípio de Rawls vai no sentido de deixar abertas as possibilidades de ser sujeito ativo a partir da propriedade de si. A mobilidade não deve ser fechada com a desigualdade porque há compensação que beneficia a todos. Os cargos e posições mais altas da sociedade devem continuar abertos para todos aqueles que têm disposição de fazer o esforço necessário para alcançar essas posições, de forma que a loteria natural e social não interfira nesse processo. É nesse sentido que, além de elevar a teoria de Locke a nível maior de abstração, Rawls vai mais longe e a sofisticada.

---

<sup>17</sup> Obviamente, é questionável se a maneira como Locke descreve a invenção do dinheiro é correta historicamente. Mas esse não é nosso ponto de análise aqui. A nossa questão é que a teoria de Rawls é muito mais abstrata do que a de Locke. A posição original de Rawls está muito mais próxima do estado de natureza de Rousseau. O estado de natureza de Locke, embora em conteúdo seja bem diferente, quanto a ser histórico é mais próximo do de Hobbes. Em Rousseau, esse é justamente um ponto de crítica a Hobbes. "Ele [Hobbes] diz precisamente o contrário, por ter inoportunamente incluído no cuidado da conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e que tornam as leis necessárias" (ROUSSEAU, 2015, p. 82).

<sup>18</sup> É importante ressaltar que o primeiro princípio tem prioridade com relação ao segundo, para Rawls.

### 3. TRANSFORMAÇÕES DO MUNDO DO TRABALHO, PARADOXOS DO WEBERIANISMO LOCKIANO E CONFLITO FÁUSTICO

É ponto pacífico afirmar que, a partir de meados da década de 1970, a dinâmica do capitalismo iniciou um processo de transformação que modifica o modo de produção e de circulação, com destaque para a progressiva desregulamentação dos fluxos globais de capitais (HELLEINER, 1994; ANTUNES, 2015); a organização das empresas e dos trabalhadores e a relação destes com a sociedade, com o trabalho e com suas próprias vidas (FOUCAULT, 2008; BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009; VANDENBERGHE, 2008); a própria relação entre os grandes detentores de capital e os trabalhadores, acompanhada de mudanças subjetivas; do ponto de vista analítico, o questionamento de algumas categorias, como trabalho formal e informal, e o surgimento de novas, como empregabilidade/empreendedorismo (MACHADO, 2002); o fomento ao empreendedorismo via microcrédito; a corrida em direção à qualificação financiada por crédito; e a ascensão de serviços ligados à plataformas digitais, na chamada Economia do Compartilhamento.

Neste capítulo não tentaremos dar conta de todo esse longo debate. Nos atentaremos em questões relacionadas às modificações no mundo do trabalho, ao microcrédito, ao acesso financeirizado à qualificação e à Economia do Compartilhamento. Neste último ponto, daremos atenção especial à Uber, empresa que é uma das líderes do setor. Utilizaremos entrevistas realizadas com motoristas do Rio de Janeiro que trabalham pela empresa. Após o desenvolvimento destes pontos, destacaremos alguns paradoxos relacionados à maneira como os trabalhadores são pensados pela teoria neoliberal, que classificamos como *weberianismo lockiano* no capítulo anterior. Em seguida, argumentaremos que esses paradoxos implicam no que chamaremos de deslocamento do conflito fáustico, termo utilizado por Marx em “*O Capital*”, em alusão ao Fausto de Goethe, para designar os conflitos internos pelos quais os capitalistas passavam em sua época.

#### 3.1 As transformações do trabalho: a polêmica do fim do trabalho, o novo espírito do capitalismo e o capitalismo deleuziano

##### 3.1.1 André Gorz e o fim do trabalho como percepção empírica e necessidade normativa

O trabalho, como o conhecemos, nem sempre existiu. Pode muito bem, pois, deixar de existir. Para aqueles que buscam a emancipação, a liberação do tempo que foi racionalizado,

atividades livres, autônomas, não-alienadas, é imperativo que o trabalho deixe de existir. E, junto com ele, capitalistas e proletários. A potência que busca abolir o trabalho é caótica e dispersa. Mas essa força só pode ser caracterizada como caos se for pensada pela racionalidade da ordem vigente. Aquilo que dissolve é sempre caótico em relação àquilo que é dissolvido.

O que está em processo de dissolução, para André Gorz, é uma atividade que pode ser caracterizada em quatro pontos: é exercida por conta de um terceiro; em troca de um salário; de acordo com formas e horários fixados por quem paga; e visando fins que não são escolhidos por quem o executa. É isso, segundo Gorz, que entendemos como trabalho, que designa praticamente apenas uma atividade assalariada. Que nem sempre existiu e que não só pode como deve deixar de existir.

Essa atividade que chamamos trabalho não é liberdade porque não é uma atividade com fim em si mesma. O objetivo, tanto para o assalariado quanto para o patrão, é ganhar dinheiro. Nesse sentido, a diferença entre trabalho assalariado e atividade autodeterminada é a mesma que existe entre valor de troca e valor de uso. O trabalho assalariado é uma troca de tempo socializada. Aquele que produz não usa o que produz, mas troca tempo e a força despendidas por um salário, o que lhe dá o direito de trocar o seu tempo pelo tempo de outras pessoas. Já a atividade autodeterminada é, em si mesma, seu próprio fim. Os objetos produzidos são para consumo próprio ou para pessoas próximas.

Nesse sentido, a abolição do trabalho significa o abandono dessa relação de troca de tempo socializada e sua conseqüente liberação, mas não implica em abolir o desejo de exercer atividades, a necessidade de ser útil coletivamente. Abolir o trabalho e liberar o tempo são exigências para que os indivíduos possam viver mais ao serem "senhores de seu corpo, do emprego que fazem de si mesmos, da escolha de suas próprias atividades, de seus objetivos, de suas obras" (GORZ, 1982, p. 11).

Gorz via a abolição do trabalho não apenas como uma questão normativa. Esse movimento é também uma percepção empírica, que leva o autor a afirmar que "Keynes está morto", devido à impossibilidade da continuidade do pleno emprego por crescimento econômico quantitativo, causada pela revolução tecnológica, processo em curso que acelera a abolição do trabalho. Diante disso, a abolição do trabalho deve ser gerida, o que pode ocorrer de duas formas: uma leva à sociedade do desemprego e outra à sociedade do tempo liberado. A primeira é a do processo de abolição do trabalho em curso por conta da dificuldade de manter o pleno emprego. A segunda é mais normativa que empírica, uma sociedade do tempo liberado,

que, segundo Gorz, "se esboça apenas nos interstícios e como contraponto da sociedade presente" (Ibidem, p. 12).

Digo que a sociedade do tempo liberado é "mais normativa que empírica", e não somente um constructo teórico, normativo, porque Gorz enxerga um movimento que pode ir em direção a ela. Movimento que, como uma potência caótica com relação à ordem vigente, encontra resistência e, por isso, o processo em curso, perceptível, é aquele que leva à sociedade do desemprego. Isso porque, para aqueles que se identificam com o trabalho assalariado, heterônomo, que querem ressuscitar Keynes, não é desejável que ele seja abolido.

O "sujeito social" da abolição do trabalho não será, por conseguinte, a camada de trabalhadores profissionais, orgulhosos de seu ofício, conscientes do poder real ou virtual que ele lhe confere. Para essa camada, que sempre foi hegemônica no movimento operário organizado, a apropriação do trabalho, dos meios de trabalho e do poder sobre a produção permanece sendo o objetivo estratégico central (Ibidem, p. 15).

Por outro lado, a potência que permite à sociedade do tempo liberado não ser somente normativa, é constituída por aqueles que acham que o trabalho não poderá constituir uma fonte de realização pessoal nem o conteúdo principal de suas vidas enquanto trabalho for sinônimo de horários fixos, tarefas predeterminadas e impossibilidade de ter ao mesmo tempo várias tarefas. Essa potência não é uma minoria, mas uma maioria, que considera o trabalho como uma necessidade entediante. É essa camada que Gorz chama de "não-classe" ou "não-trabalhadores", que é portadora do futuro ao constituir o sujeito social da abolição do trabalho. Essa não-classe, a despeito de ser incapaz de assumir o controle do processo de abolição do trabalho, de tomar o poder. Mas, essa incapacidade de tomar o poder não significa que a não-classe nada pode fazer. Talvez ela não deva tomar o poder, mas reduzi-lo, controlá-lo.

Essa sociedade pós-industrial, pós-socialista, não deve ser baseada no acesso à distribuição social via rendimento social ou salário social. Este tipo de distribuição, para o autor, só abole parcialmente o trabalho forçado assalariado pelo assalariamento sem trabalho, uma espécie de subordinação dos indivíduos com relação ao poder central. O que se deve garantir, para Gorz, é o direito à autoprodução, que "supõe o direito de acesso aos instrumentos de trabalho e a convivencialidade destes" (Ibidem, p. 13). Este direito é incompatível com monopólios industriais, comerciais ou profissionais, sejam privados ou públicos. Essa sociedade "diversa, complexa, pluralista, libertária, não deixa de ser uma sociedade dentre as outras imagináveis e requer ser realizada por uma ação consciente" (Ibidem, p. 22).



### 3.1.2 Ricardo Antunes: a relação entre trabalho material e imaterial e a centralidade do trabalho

Para Antunes (2015), enquanto no plano gnosiológico se opera a desconstrução ontológica do trabalho, com as ideias de "desaparição do trabalho", de substituição da esfera do trabalho pela esfera comunicacional, de perda da centralidade da categoria trabalho, no mundo real, o trabalho se mostra como uma das questões mais importantes da contemporaneidade, sendo transversal a diversos outros temas, como gênero, precarização, etnia, nacionalidade, corte geracional, imaterialidade e qualificação. No mundo real de trabalho, o ascendente setor de serviços continua precisando do trabalho vivo.

O que o capital passa a necessitar menos não é do trabalho vivo, mas do trabalho estável, à medida que se escora cada vez mais no trabalho parcial, terceirizado. O fato de o capital incrementar de forma crescente o trabalho morto do maquinário tecnocientífico, não elimina o trabalho vivo, mas o intensifica. É isso que ocorre, segundo o autor, no processo de substituição do modelo fordista para o modelo japonês taylorista.

Essa transformação é marcada por uma "processualidade contraditória": "de um lado, reduz o operariado industrial e fabril; de outro, aumenta o subproletariado, o trabalho precário e o assalariamento no setor de serviços. Incorpora o trabalho feminino e exclui os mais jovens e os mais velhos" (ANTUNES, 2015, p. 62). Nesse sentido, a desconstrução do trabalho fordista<sup>19</sup> não tem como consequência a afirmação, por parte dos trabalhadores, de uma atividade livre, autodeterminada, autônoma, como pretende Gorz<sup>20</sup>. Por isso que, a despeito de no plano gnosiológico a ontologia do trabalho ter sido desconstruída, no "mundo real" o trabalho continua sendo importante para o capital e como categoria analítica. Dessa forma, Antunes segue a síntese que faz Tosel (1995), para quem é a própria centralidade do trabalho abstrato (aquele que, para Gorz, é o trabalho como nós o conhecemos, cujo fim representaria o fim do proletariado e do trabalho) que produz a não centralidade do trabalho, que está presente

---

<sup>19</sup> Ricardo Antunes entende o fordismo como a forma pela qual a indústria e o processo de trabalho consolidaram-se ao longo do século XX, tendo como elementos constitutivos básicos a produção em massa através da linha de montagem e de produtos mais homogêneos; o controle dos tempos e movimentos pelo cronômetro taylorista e da produção em série; a existência do trabalho parcelar e da fragmentação das funções; a separação entre elaboração e execução; e as unidades fabris concentradas e verticalizadas, com o operário-massa e o trabalhador coletivo fabril.

<sup>20</sup> É importante ressaltar que, embora Gorz afirmasse que o movimento nascente da "não-classe" fosse "Disperso, compósito [...] por sua natureza e por seus objetivos, refratário à organização, à programação, à delegação de funções, à integração numa força política constituída" (GORZ, 1982, p. 20) e que essa nova subjetividade poderia, ao abolir a sacralização do trabalho, retomar o exercício de atividades livres, autônomas, ele sabia que esse movimento poderia ganhar sentido contrário ao que ele propunha: "...os espaços de autonomia conquistador à ordem existente serão marginalizados, transformados em enclaves ou subordinados à racionalidade dominante, a menos que haja uma transformação e uma reconstrução da sociedade, de suas instituições, de seu direito" (Ibidem, p. 21).

nos excluídos do trabalho vivo. Esses excluídos do trabalho abstrato buscam encontrar formas de individuação e socialização no isolamento do não trabalho.

Ricardo Antunes não acredita na possibilidade de a ciência extinguir o trabalho vivo. No desenvolvimento capitalista, o trabalho vivo e o avanço do saber científico se relacionam e este é prisioneiro do solo material do capital. "As máquinas inteligentes não podem extinguir o trabalho vivo" (Ibidem, p. 210). Essa relação do trabalho vivo com o saber científico é uma forma de imbricação entre trabalho material e trabalho imaterial, que também se verifica na expansão do trabalho intelectual nas indústrias e no setor de serviços. O trabalho passa a requerer uma noção ampliada, mas não desaparece. "E, nesse processo, o envolvimento interativo aumenta ainda mais o estranhamento e a alienação do trabalho, amplia as formas modernas da reificação, distanciando ainda mais a subjetividade do exercício de uma vida autêntica e autodeterminada" (Ibidem, p. 212).

### 3.1.3 Luc Boltanski e Eve Chiapello: o capitalismo como absurdo e seu terceiro espírito

O capitalismo é um sistema absurdo. O caráter de nuvem do capitalismo, algo que paira entre o céu e a terra e que deixa todos constantemente sobressaltados por conta do risco de tempestade, faz com que seja necessário algo a mais para que as pessoas o resistam: a esperança de ver o sol. O sol, assim como o espírito é algo que dá vida aos corpos. É nesse sentido que Boltanski e Chiapello retomam a questão do espírito do capitalismo, objeto de clássicos como Marx, Weber e Sombart. Mas, em vez de entrarem na polêmica da influência ou não do judaísmo e/ou do protestantismo no espírito do capitalismo, os autores captam de Weber a ideia da necessidade de um espírito que anime o capitalismo e que lhe é externo: o capitalismo não tem um espírito próprio. É uma espécie de demônio que rouba as almas.

Capitalismo, para os autores, é definido de forma mínima em "*O novo espírito do capitalismo*", como

a exigência de acumulação ilimitada do capital por meios formalmente pacíficos. Trata-se de repor perpetuamente em jogo o capital no circuito econômico com o objetivo de extrair lucro, ou seja, aumentar o capital que será, novamente, reinvestido, sendo esta a principal marca do capitalismo, aquilo que lhe confere a dinâmica e a força de transformação (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p. 35).

Na busca incessante por revalorização de capital através da circulação, a capacidade que o capitalista tem de reaver sua aplicação aumentada pelo lucro está sempre ameaçada por conta da competição com os outros capitalistas. A inquietação que surge dessa dinâmica os

impele infindavelmente no processo de acumulação. Esse risco permanente faz com que muitas vezes a acumulação capitalista não se dobre à regulação do mercado. Os capitalistas só se submetem às regras do mercado quando lhes são fechados caminhos mais diretos para o lucro. Os autores argumentam, portanto, que capitalismo e economia de mercado não são a mesma coisa. As regras do mercado, que podem impulsionar o capitalismo, também o autolimitam.

Aqui, é importante ressaltar que os autores entendem como "capitalista" qualquer pessoa que possua um excedente e o invista para extrair lucro que venha a aumentar o excedente inicial. O pequeno aplicador é capitalista assim como os grandes proprietários. A despeito disso, na obra os autores reservam o termo para designar apenas os principais atores responsáveis pela acumulação e pelo crescimento do capital, aqueles que exigem a maximização de lucros e repassam essa exigência para as pessoas sobre as quais exercem poder de controle.

Nesse sentido, o capitalismo tem forte ligação com o assalariamento. "O trabalho assalariado em escala francesa, assim como em escala mundial, não parou de se desenvolver ao longo de toda a história do capitalismo, de tal modo que hoje ele atinge uma porcentagem da população ativa nunca antes atingida" (Ibidem, p. 38).

Esse sistema, nu e cru, não se sustenta sozinho por ser absurdo tanto para o capital quanto para o trabalho. Os capitalistas estão presos num processo insaciável, totalmente abstrato e apartado da satisfação de necessidades; os trabalhadores assalariados, por sua vez, perdem a propriedade do resultado de seu trabalho e a possibilidade de levar uma vida ativa. Essas pessoas estão inseridas num sistema que lhes exige responsabilidades ínfimas no processo de acumulação, de maneira que não se sentem motivadas a empenhar-se nas práticas capitalistas e podem até ser hostis a elas.

Como, então, o capitalismo se sustenta? O que é o espírito desse corpo vazio? Os autores apresentam duas concepções clássicas. Por um lado, em Weber, o espírito do capitalismo está atrelado ao conjunto de motivos éticos que são estranhos à lógica capitalista, mas que dotam os empresários de ações favoráveis à acumulação do capital. Esse espírito, como se sabe, para Weber, advém da ética protestante, em contraponto a Marx e Sombart que o atribuíam à ética judaica. Por outro lado, Albert Hirschman sustenta motivos que afetaram a esfera política antes da econômica: as elites teriam valorizado as práticas lucrativas no século XVIII porque estas ofereciam vantagens sociopolíticas. O pensamento laico do Iluminismo justifica as atividades econômicas como um bem comum para a sociedade. Estas práticas, além disso, são compatíveis com o abrandamento dos costumes e o aperfeiçoamento do modo de

governo. Weber sustenta razões individuais enquanto Hirschman motivos em termos de bem comum.

Boltanski e Chiapello retomam essas duas dimensões e inserem o termo justificação, de forma a poder abarcar ao mesmo tempo as justificações individuais e as justificações gerais. Dessa forma, caracterizam o espírito do capitalismo como "o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que contribuem para justificar e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ação e as disposições coerentes com ela" (Ibidem, p. 42). Esse espírito é uma ideologia dominante, mas não no sentido de ser apenas um subterfúgio, uma lente que nubla a realidade utilizada pelos dominadores para garantir o consentimento dos dominados. Na concepção dos autores, "a maioria dos participantes no processo, tanto os fortes como os fracos, apoia-se nos mesmos esquemas para representar o funcionamento, as vantagens e as servidões da ordem na qual estão mergulhados" (Ibidem).

O espírito do capitalismo não é fixo. Ele assume diferentes feições nos diferentes estados históricos. Além do debate sobre o *éthos* que inspirou o capitalismo original, os autores destacam duas descrições tipificadas do espírito do capitalismo.

A primeira centra-se na pessoa do burguês empreendedor e na descrição dos valores burgueses, na figura do empreendedor, do capitão da indústria, do conquistador. Concentra-se nos elementos heroicos da situação, na especulação, no risco, na inovação, no trabalho assalariado que permite a libertação dos jovens das comunidades locais e da dependência. Além disso, a figura do burguês e a moral burguesa contribuem com elementos de segurança, numa combinação de avareza, parcimônia, espírito poupador, tendência a racionalizar a vida cotidiana em todos os seus aspectos e o desenvolvimento de habilidades contábeis.

A segunda, que se desenvolve plenamente entre os anos 1930 e 1960, recai menos sobre o empresário individual e mais sobre a organização, centrada na grande empresa industrial, centralizada e burocratizada, fascinada pelo gigantismo, cujo ator principal é o diretor, que busca aumentar ilimitadamente o tamanho da firma que ele dirige com a produção em massa e a economia de escala, de padronização dos produtos, na organização racional do trabalho e em novas técnicas de ampliação dos mercados. A garantia do sistema é assegurada pela racionalização e a planificação de longo prazo, tendo como referência uma espécie de ideal cívico propulsionado pelo consumo de massa para alcançar a justiça social.

Esse segundo espírito está sendo desconstruído com as transformações pelas quais passa o capitalismo desde meados da década de 1970, como já vimos com Ricardo Antunes.

Não obstante o crescimento tenha se mantido desacelerado, o capitalismo floresceu, já que os rendimentos do capital se elevaram. À medida que o segundo espírito do capitalismo foi sendo desestruturado, um terceiro começou a ser construído e o capitalismo se reestruturou em torno de mercados financeiros e dos movimentos de fusão-aquisição das multinacionais num contexto de políticas governamentais favoráveis em matéria fiscal, social, salarial e dos incentivos ao aumento da flexibilização do trabalho. O capitalismo floresceu e a situação social se degradou.

Diante disso, os autores questionam: onde está a crítica ao capitalismo, tão forte nos anos 1960 e que culminou com o movimento de maio de 1968? Por que a crítica não compreendeu a evolução que estava ocorrendo e sumiu no fim dos anos 1970? O espírito dessa crítica sumiu porque ele está dentro do "terceiro" espírito do capitalismo. Os seus integrantes se envolveram ao ponto de se "tornarem seus porta-vozes e de levá-la [a sociedade] a essa transformação" (Ibidem, p. 20).

A sociedade que se transformou a partir desse espírito crítico, do qual podemos citar como exemplo as formulações de André Gorz que expusemos acima sobre a liberdade do tempo, foi cooptada pelo novo espírito do capitalismo, porque este "transforma-se para atender à necessidade de justificação das pessoas" (Ibidem, p. 54). A acumulação ilimitada encontrou pontos de convergência com o inimigo.

O capitalismo incorpora esses espíritos que lhes são externos, lhes rouba as almas, porque, para conseguir engajar as pessoas indispensáveis à busca da acumulação, é necessário incorporar um espírito que ofereça perspectivas sedutoras de vida. Essas "pessoas indispensáveis", para os autores, são os executivos, que "constituem um receptáculo particularmente evidente do novo espírito capitalismo" (Ibidem, p. 58).

#### 3.1.4 Frédéric Vandenberghe: a máquina axiomática do capitalismo deleuziano

O capital era, para Marx, como um vampiro: um trabalho morto que ganha vida ao sugar o trabalho vivo. Fixado na categoria trabalho, argumenta Vandenberghe, Marx entendia a conexão interna entre capital e trabalho ao prever a reprodução daquele em escala global, mas não percebeu que a produção poderia se tornar pós-industrial e que o capital poderia existir e se reproduzir sem trabalho. O capitalismo, como sistema altamente inventivo, deixou as fábricas e invadiu, como um parasita, todas as esferas da vida e o próprio mundo da vida. Dessa

forma, o capital pode se reproduzir não consumindo o trabalho, mas a vida em si mesma, no que o autor chama de capitalismo rizomático.

A sociologia rizomática tem como princípio básico que a sociedade está sempre *en fuite*, sempre transbordando e fugindo, sempre escapando do sistema. Há sempre algo não controlável ou ainda não controlado. Deleuze e Guatarri, em suas análises em torno do maquinismo, buscam encorajar fugas, como quando abrimos um buraco num tubo. A intenção de Deleuze e Guatarri, sustenta Vandenberghe, é anti-sistêmica, é drenar o sistema. Mas o capitalismo, hoje, se tornou ele mesmo um sistema anti-sistêmico, se alimentando dos seus próprios problemas, passando a explorar as linhas que buscam fugir dele mesmo, se tornando um tipo viral.

Deleuze e Guatarri colocavam suas esperanças anti-capitalistas numa tática de guerrilha esquizoide, de uma minoria que se nega a jogar o jogo da maioria. No entanto, segundo Vandenberghe, eles sabiam que o capitalismo avança de forma a se alimentar dessas linhas de fuga e indicam, além disso, que, embora não tenha limites internos, o capitalismo poderia encontrar sua conclusão lógica na produção esquizofrênica de um fluxo livre de desejos.

Se Gorz pensa numa solução ética, externa à lógica capitalista, a ideia de crise final do capitalismo de Deleuze e Guatarri, tal como apresentada por Vandenberghe, é uma solução trágica: essa crise não será gerada pela regulação ou domesticação do capitalismo por uma ética que lhe seja externa, mas pela afirmação total daquilo que o capitalismo é, com uma completa comodificação dos desejos. É como se, a partir do momento em que o capitalismo chegue no seu auge, ocupando todas as esferas da vida, ele alcance também o seu fim, porque a virtude não existe sem o vício e este não existe sem a virtude.

Assim, com a afirmação total do vício e a perda de uma referência de virtude, o capitalismo pode ser derrotado pelo seu próprio jogo. É, nesse sentido, que Vandenberghe sustenta que seu argumento não é que Deleuze era uma espécie de teórico do neoliberalismo. Mas que o capitalismo integrou as linhas de fuga no seu modo de funcionamento, se tornando deleuziano em forma, estilo e conteúdo, passando a ter o espírito das ciências sociais pós-modernas.

Esse novo capitalismo passa a integrar essas linhas de fuga justamente por conta da força que esse caráter anti-sistêmico ganha. Primeiro, os capitalistas buscaram lidar com as mudanças da maneira tradicional, negociando com os sindicatos sobre demandas quantitativas. Mas "percebendo que a crítica não diminuiu apesar das concessões, eles abriram discussões

com os sindicatos sobre as demandas qualitativas" (Ibidem, p. 880). Essas demandas qualitativas garantiram mais autonomia para os trabalhadores. Não obstante, ao mesmo tempo, essa liberdade foi paga com insegurança.

Com a crise dos anos 1970, os capitalistas passaram a adotar uma reinterpretação da crítica libertária de esquerda. O capitalismo passou a funcionar como uma máquina axiomática que decodifica o "fluxo livre de desejos". Esses desejos, caóticos, anti-sistêmicos, são transvalorizados em commodities precificáveis. Com os limites da exploração capitalista do trabalho material e das commodities físicas, o trabalho e as commodities imateriais passam a ser exploradas.

Ricardo Antunes, como vimos, analisa essa relação entre trabalho material e imaterial de forma a concluir que o trabalho abstrato, concreto, continua sendo central, porque ele passa a se relacionar com o trabalho imaterial. Aqui, em Vandenberghe, o trabalho, tal como Marx o entendia, perde centralidade não apenas porque a tecnociência o ameaça a substituir por máquinas, como argumenta Gorz. Mas porque esse capitalismo integra o "fluxo livre de desejos" e transvaloriza todos os valores que deles derivam, transformando tudo em trabalho. "Quando o tempo livre se torna produtivo, tudo se torna trabalho" (Ibidem, p. 884).

O tempo livre se torna produtivo porque o trabalho é recodificado pela máquina axiomática como capital. O capitalismo passa a funcionar como uma espécie de sistema digestivo, que transforma todos os elementos do corpo em um denominador comum.

### **3.2 Os paradoxos do weberianismo lockiano**

Pelo o que desenvolvemos até aqui, sabemos que aquela liberação do trabalho que sugere Gorz, com um novo espírito, foi absorvida pelo capitalismo, como mostram Boltanski e Chiapello, Vandenberghe e Antunes. Não obstante, da primeira seção, ficaram abertas duas questões: (1) o trabalho continua tendo relevância para o capital e como categoria analítica? (2) das diversas questões debatidas pelos autores que expusemos, sentimos falta de uma análise sobre a relação entre esses novos trabalhadores (ou classe-que-vive-do-trabalho ou não-trabalhadores) e os grandes detentores de capital, os grandes capitalistas. Pouca atenção foi dada aos aspectos subjetivos dos grandes capitalistas.

Dessas duas questões, não tentaremos analisar a primeira, embora possamos afirmar que assumimos posição intermediária: se o trabalho está deixando de existir (ou não), passamos

por um processo de homogeneização, no qual todos são capitalistas iguais? Vandenberghe, como vimos, é preciso nesse ponto: a commodificação total pela qual passamos não implica em homogeneidade, mas, paradoxalmente, em diversificação e heterogeneidade. Mas o diverso passa por uma espécie de sistema digestivo que tem como resultado um estrume que fertiliza a terra do capitalismo, porque está colonizado e toda a diferença é conversível em capital. Tudo o que é humano, desde a maneira como as crianças são educadas até as nossas práticas culturais, são capitais humanos. Essa terra fertilizada pela capitalização de tudo é altamente concentrada, como mostram as pesquisas que, nos últimos anos, analisam a dinâmica da concentração de renda e riqueza<sup>21</sup>.

Além disso, da síntese proposta por Tulse, temos indicações de que aqueles que o autor chama de excluídos, por não fazerem parte do trabalho abstrato, crescem de forma progressiva. Se os que eram excluídos, os desvios, viram a regra, é possível pelo menos questionar o vigente, que é o trabalho abstrato como referência. No entanto, argumentamos que as atividades exercidas atualmente, mesmo a de microempreendedores, é trabalho vivo, porque são elas que sustentam o terreno fertilizado do grande capitalista, cujas atividades são cada vez mais financeirizadas. Nesse sentido, nos deteremos na segunda questão, que é a relação entre o fertilizante e a terra fertilizada. Talvez assim, mesmo indiretamente, nos posicionaremos quanto à primeira questão.

### 3.2.1 A exaltação do empreendedorismo

Em capa da edição de número 59, a revista Forbes destaca Emmanuel Macron o qualificando como "O Líder dos livres mercados". "Enquanto Trump Exalta as tarifas e a Grã-Bretanha segue em direção ao equivocado Brexit, a França (finalmente) adota o empreendedorismo", diz o subtítulo. "Quero este país aberto à disrupção" é a frase do presidente da França escolhida para acompanhar a foto dele na mesma capa.

Essa exaltação a Macron mostra como o *mainstream* adotou como discurso e prática a pulverização do empreendedorismo como modelo de desenvolvimento. Nesse modelo, a solução para problemas como a pobreza não passa por políticas públicas e garantia de direitos a partir de medidas tributárias como taxação de grandes fortunas, mas pelo incentivo ao empreendedorismo. A informalidade, que como mostra Machado (2002) é um conceito que perde sentido analítico à medida que esse fenômeno passa a afetar não somente os países

---

<sup>21</sup> Ver, principalmente, Piketty (2014), Blanko Milanovic (2016) e, para o Brasil, Marcelo Medeiros et al (2015).



periféricos, mas também os centrais<sup>22</sup>, deixa de ser um problema a ser sanado pelo assalariamento e passa a ser resolvido pelo fomento ao empreendedorismo. Os desempregados viram matéria-prima para a consecução desses incentivos e a informalidade é ressignificada.

A título de ilustração, na França, relatório do Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE) mostra que, após a crise de 2008, a taxa de emprego diminuiu fortemente e pouco se alterou até 2015<sup>23</sup>. No Brasil, se destaca o fato de, em 2017, o número de pessoas que trabalham por conta própria (22.7 milhões) ou em vagas sem carteira assinada (10.7 milhões) ter ultrapassado pela primeira vez o número de trabalhadores com emprego formal (33.3 milhões), segundo dados do IBGE. Uma análise em retrospectiva mostra ainda a tendência de alta do trabalho por conta própria. Em 2012, eram 20.4 milhões de pessoas nesta categoria. Já em 2017, o número subiu para os 22.7 milhões, aumento de 2.3 milhões.

Se no segundo espírito do capitalismo havia, pelo menos formalmente, a demarcação entre os capitalistas ativos e os trabalhadores heterônomos; aqueles culturalmente capazes e aquelas que não se adaptavam ao trabalho capitalista, tese altamente defendida sobre a dificuldade de adaptação dos trabalhadores do campo que migravam para as cidades, como mostra Coutinho (1975); se havia a barreira da diferença cultural entre Norte e Sul para explicar o sucesso daqueles que o fracasso destes no capitalismo, na dinâmica atual, pelo menos a nível discursivo, como na teoria neoliberal, é como se não houvesse mais barreiras e todos fossem capitalistas. Até porque, como vimos com Vandenberghe, a heterogeneidade cultural permanece, mas todas as manifestações culturais são comodificadas de forma a poderem ser capitalizadas.

### 3.2.2 Hernando de Soto e a necessidade de capitalização das propriedades

Em *"The mystery of capital"*, Hernando de Soto questiona o motivo de o capitalismo triunfar apenas no Ocidente. Se esse fato é problemático para a parte do mundo que triunfou no capitalismo, já que, crises no Terceiro Mundo podem gerar recessões nos países centrais, os

---

<sup>22</sup> Machado explica que a divisão entre formal e informal tinha como referência o padrão de assalariamento dos países centrais. Como os países da América Latina tinham dificuldades de promover o assalariamento, muitos trabalhadores recorriam ao "mercado informal". É nesse sentido que o autor argumenta que, à medida que a informalidade se universaliza e deixa de ter o sentido de "clandestinidade" e passa a ser sinônimo de "flexibilização", sendo verificado também nos países centrais, o conceito perde sua referência analítica que era o "paradigma do mercado" e o estatuto histórico que sempre teve para a América Latina.

<sup>23</sup> Em 2008 a taxa de emprego estava em 64,9%, caindo para 63,8% em 2015 e apresentando leve aumento para 64,2% em 2016.

remédios sugeridos por estes para aqueles é sempre o mesmo: estabilizar as moedas e esperar o retorno dos investidores internacionais. Quando esses remédios falham, a resposta não questiona se as soluções oferecidas são adequadas, mas as pessoas do Terceiro Mundo são tomadas como culpadas por falta de espírito empreendedor e orientação para o mercado. Se falharam a despeito de todos os ótimos conselhos, é porque há algo culturalmente errado com eles.

Para De Soto, a disparidade entre os países que triunfaram no capitalismo e o restante do mundo é muito grande para ser explicada por motivos culturais. Se o Terceiro Mundo não consegue se beneficiar do capitalismo, não é por falta de espírito empreendedor, mas pela falta de habilidade para produzir capital. "Os habitantes pobres dessas nações - a esmagadora maioria - possuem coisas, mas lhes falta o processo para representar suas propriedades e criar capital" (DE SOTO, 2001, p. 7, tradução nossa)<sup>24</sup>. Os países mais pobres já possuem ativos para fazer sucesso no capitalismo. Mas, a falta de documentação adequada dificulta a transformação desses ativos em capitais e que eles possam ser usados, por exemplo, como garantias para obter empréstimos.

Nos países do Ocidente, o processo é inverso: cada pedaço de terra, cada edifício, cada equipamento é representado por um documento de propriedade. Por conta disso, podem ser utilizados como garantias para auferir crédito. Aqui, De Soto destaca que a fonte mais importante de fundos para os novos negócios nos Estados Unidos é a hipoteca das casas dos empresários. "Por este processo o Ocidente injeta vida nos ativos e os faz gerar capital" (Ibidem, tradução nossa)<sup>25</sup>.

Esse processo de capitalização de ativos é o que De Soto chama de transformar o invisível em visível, algo que apenas os países ocidentais conseguem fazer. Assim como as televisões decodificam ondas e as transformam em imagens, ativos invisíveis podem ser decodificados em capital, numa espécie de máquina decodificadora, como vimos no capitalismo deleuziano.

Mas essa dinâmica se tornou uma espécie de racionalidade irracional, para usar a linguagem de Weber. Segundo De Soto, o fato de os países das regiões pobres não conseguirem fazer essa decodificação não é consequência de uma conspiração do Ocidente monopolista. Isso

---

<sup>24</sup> O texto em língua estrangeira é: "The poor inhabitants of these nations - the overwhelming majority - do have things, bus they lack the process to represent their property and create capital".

<sup>25</sup> O texto em língua estrangeira é: "By this process the West injects life into assets and makes the generate capital".

se dá porque os ocidentais tomam esse mecanismo como algo tão natural que eles perderam a consciência de sua existência. Se as pessoas não entendem esse processo de criação de capital, essa racionalidade naturalizada, que é a fonte da força de seus países, pode ser irracionalmente danificada por eles mesmos.

Nesse sentido, para De Soto, é necessário que o Ocidente retome a consciência dessa racionalidade para evitar a destruição pela irracionalidade e, dessa forma, "proteger a si mesmos e o resto do mundo assim que a prosperidade do momento ceder à crise que certamente virá" (Ibidem, p. 9, tradução nossa)<sup>26</sup>. É necessário, pois, uma espécie de volta racional ao momento em que esse mecanismo de capitalização não era tão naturalizado, para que se perceba a importância dele tanto para evitar que ele seja prejudicado nos países ricos quanto para pulverizar essa solução via capitalização nos países pobres.

Curiosamente, foi justamente essa dinâmica de capitalização de propriedades, que De Soto diz ser a fonte mais importante para os novos negócios nos Estados Unidos, que esteve no centro da crise financeira de 2008, em que as práticas de concessões de empréstimos hipotecários (subprime loan ou subprime mortgage), levou diversos bancos à insolvência.

### 3.2.3 O microcrédito como solução para a pobreza

Uma boa maneira de entender esse modelo de desenvolvimento por fomento ao empreendedorismo é analisar as soluções que são apresentadas para lidar com a pobreza. É o que Ananya Roy faz em "*Poverty capital - Microfinance and the making of development*". Como o nome da obra sugere, é a microfinança, a provisão de serviços financeiros para os pobres, que surge nesse modelo como a forma de atenuação da pobreza. O sentido desses serviços, impulsionados por bancos e organizações como Whole Planet Foundation<sup>27</sup> é "empoderar os pobres através do microcrédito" (ROY, 2010, p. 1, tradução nossa)<sup>28</sup>.

A Whole Planet, em 2007, estabeleceu parceria com o Banrural Grameen Guatemala e o Grameen Trust para instituir uma organização de microcrédito na Guatemala. O Banrural é o maior banco da Guatemala. Já o Grameen Trust é um braço do Grameen Bank of Bangladesh,

---

<sup>26</sup> O texto em língua estrangeira é: "... protect itself and the rest of the world as soon as the prosperity of the moment yields to the crisis that is sure to come".

<sup>27</sup> Organização privada sem fins lucrativos criada pela Whole Foods Market, que é uma rede de supermercados multinacional estadunidense que comercializa produtos orgânicos.

<sup>28</sup> O texto em língua estrangeira é: "...empower the poor through microcredit."

o primeiro banco do mundo especializado em microcrédito, fundado por Muhammad Yunus em 1983. Conhecido como "banqueiro dos pobres", Yunus e o Grameen Bank foram laureados com o Nobel da Paz em 2006 por "criar desenvolvimento econômico e social de baixo" (<http://www.grameen.com/the-nobel-peace-prize-2006>, acessado em julho de 2018, tradução nossa)<sup>29</sup>. O "banqueiro dos pobres" é autor de diversos livros, como, *"Banker to poor"* e *"Bulding social business"*. Vale a pena, aqui, reproduzir uma frase de Yunus destacada pelo site do banco para expressar seu espírito: "essas milhões de pequenas pessoas com seus milhões de pequenos objetivos podem se somar para criar o maior desenvolvimento" (<http://www.grameen.com/introduction>, acessado em julho de 2018, tradução nossa)<sup>30</sup>.

A configuração dessa parceria, de uma organização de microfinança na Guatemala estabelecida por um banco especializado em microcrédito de Bangladesh e financiado por uma fundação com sede no Texas, é um exemplo do que Roy chama de "new small world of development" e mostra que o modelo do Grameen Bank se tornou um fenômeno global, paradigma da "democratização do capital", que busca incluir os pobres no sistema financeiro. A noção de "small worlds" apresentada por Roy faz referência à obra do artista Wassily Kandinsky, cujas pinturas retratam complexos vetores em movimento, que colidem e se juntam, o que, para a autora, representa o drama que está operando na microfinança e nesse modelo de desenvolvimento.

Esse drama está relacionado ao fato de que, a despeito da promessa de atenuar a pobreza através de um modelo não-lucrativo de microcrédito, de "desenvolvimento econômico de baixo", a globalização da microfinança tem gerado grandes interesses como classe de ativos ou como um circuito de investimento, e novos modelos de microfinança têm surgido enfatizando o lucro e não o desenvolvimento humano. "Isso traz uma nova promessa: que o "bilhão inferior" - os mais pobres do mundo - servirão como um "mercado de fronteira", abrindo novos horizontes de acumulação de capital" (ROY, 2010, p. 5, tradução nossa)<sup>31</sup>.

Essa nova forma de microcrédito, para Roy, é parte de uma transformação mais ampla do capitalismo, o que Bill Gates chama de "capitalismo criativo", uma forma mais "gentil" de capitalismo que busca agressivamente minar a fortuna na base da pirâmide, mas, ao fazê-lo, espera erradicar a pobreza através dos lucros. A microfinança é, para a autora, uma espécie de

<sup>29</sup> O texto em língua estrangeira é: "for their efforts to create economic and social development from below."

<sup>30</sup> O texto em língua estrangeira é: "these millions of small people with their millions of small pursuits can add up to create the biggest development wonder."

<sup>31</sup> O texto em língua estrangeira é: "It bears a new promise: that the "bottom billion"—the world's poorest—will serve as a "frontier market," opening up new horizons of capital accumulation."

microprocessador na formação do capital desse tipo. Esse novo modelo de desenvolvimento é o que a autora chama de "Millennial development", que é, a partir da virada do milênio, "a confluência de várias forças. Para começar, existe uma mudança no desenvolvimento como um processo "mais gentil e mais suave", que está preocupado com o desenvolvimento humano como as eras anteriores estavam preocupadas com o crescimento econômicos" (Ibidem, p. 7, tradução nossa)<sup>32</sup>.

### 3.2.4 A corrida rumo à qualificação financiada pelo acesso ao crédito

A capitalização da propriedade de si como motor do desenvolvimento e solução para a questão da pobreza não se manifesta apenas em pessoas que tomam crédito para alavancar seus próprios negócios, mas também na dinâmica dos sistemas de educação. Afinal, se educar, na perspectiva neoliberal, é uma maneira de valorizar o capital humano que cada pessoa é (FOUCAULT, 2008).

Em meados da década de 1960, Theodore Schultz, um dos representantes da Escola de Chicago, publicou "*O Valor Econômico da Educação*". Este ensaio surge da percepção do economista de que a conceituação que fazia de capital e trabalho não apreendia mais o crescimento. Schultz considerava o debate em torno do acréscimo da produção e do crescimento, no qual a qualificação era tratada como um resíduo, como ultrapassado. O estadunidense questiona: "Que está sendo omitido, quanto à estruturação do crescimento, de forma a "atribuir" a um "resíduo, tão grande parcela do aumento da produção?" (SCHULTZ, 1973, p. 11).

Schultz observava que, nos Estados Unidos, muitas pessoas estavam investindo em si mesmas como ativos humanos. Por conta disso, a clássica dissociação entre os dois fatores elementares da produção, capital e trabalho, tirava deles a substância, o que dificultava a explicação do crescimento econômico. O que ocorria era a introdução de uma ordenação de novos fatores de produção e o aperfeiçoamento da qualidade dos antigos. Tratar esses novos fatores como resíduos, ou os novos serviços adicionais como meras transformações tecnológicas, é um desvio do critério analítico. Para corrigir esse desvio, Schultz entende que é

---

<sup>32</sup> O texto em língua estrangeira é: "...the confluence of various forces. To begin, there is a remaking of development as a "kinder and gentler" process, one that is as concerned with human development as previous eras were concerned with economic growth."

necessário desenvolver um conceito integrado dos fatores de produção abrangendo a produtividade econômica da educação.

Nesse sentido, o economista levanta a seguinte questão: "Será legítimo estender o conceito de capital ao homem, especificamente, para abranger as habilidades e conhecimento adquiridos pelo agente humano e que elevam a sua produtividade econômica?" (Ibidem, p. 12) Para Schultz, um economista dificilmente levantaria tal dúvida, uma vez que desde Smith se reconhece como parte do capital todas as habilidades adquiridas e utilizáveis pelos habitantes de um país. Um conceito unilateral do capital, que atribui à Economia caráter estritamente materialista, é, para ele, a escravização de alguns economistas.

A recusa em considerar as habilidades adquiridas pelo homem (habilidades que ampliam a produtividade econômica desse homem) como uma forma de capital, como bens produzidos da produção, como resultado de um investimento, tem estimulado o conceito restritivo, patentemente errôneo, de que o trabalho prescinde do capital e de que somente importa o número de homens-hora (Ibidem, p. 13).

O fato de que muitas pessoas estavam investindo em si mesmos como ativos humanos exige um conceito integrado de capital que leve em consideração que "os trabalhadores vêm-se tornando capitalistas, no sentido de que têm adquirido muito conhecimento e diversas habilidades que representam valor econômico" (Ibidem).

Dessa forma, Schultz parte da proposição de que as pessoas valorizam suas capacidades, quer como produtores, quer como consumidores, pelo auto-investimento. A instrução, nesse sentido, é o maior investimento no capital humano.

A instrução pode proporcionar satisfação tanto no presente quanto no futuro, na medida em que atende à despesa atual ou como investimento, para atender à futura despesa. Esta segunda forma de proporcionar satisfação é um componente de produção, um investimento em habilidades e conhecimento que aumenta futuras rendas e se assemelha a um investimento em outros bens de produção.

É importante destacar que Schultz faz uma separação entre educação e instrução. A satisfação que as pessoas obtêm da instrução, formada de valores, que não são, via de regra, vocacionais, ocupacionais ou profissionais, é associada à educação e é um componente da despesa. Já a instrução é destinada à aquisição de habilidades, a fim de elevar as rendas futuras e não deve ser considerada como despesa. Este último é destacado com mais relevância pelo autor. A educação, no sentido acima atribuído, é uma despesa porque não valoriza os ativos humanos. A instrução, por sua vez, além de elevar rendas futuras pode ser moral, no sentido de que pode consistir num refinamento do gosto ou outra forma de satisfação.

Schultz analisa a obtenção de instrução apenas como uma forma de prazer, por aumentar a renda futura. Ele negligencia a abstinência que é necessária para isso. Do ponto de vista do que é necessário sacrificar para se valorizar como ativo humano, Schultz ressalta somente os salários não-recebidos pelos estudantes. Enquanto se dedicam à qualificação, as pessoas deixam de receber salários que aufeririam caso estivessem trabalhando. Mas isso tem valor para Schultz apenas na medida que ignorar esse ponto impactaria no cálculo dos lucros que as pessoas obtêm com a instrução.

Fora isso, a despeito de um dos objetivos dos neoliberais, como já destacamos, seja reformular a teoria liberal, principalmente o utilitarismo, a análise de Schultz nos parece extremamente utilitarista: a instrução é uma forma de prazer e é útil na medida em que aumenta a renda futura. Quanto mais instrução, mais renda e mais bem-estar. Assim como qualquer outro item de consumo, a instrução, quanto mais consumida, mais prazer gera. Como veremos a seguir, a corrida rumo à qualificação junto com a queda do ensino público tem provocado efeitos catastróficos nos Estados Unidos, tanto em termos humanos quanto em termos econômicos. A abstinência é um ponto importante nesse sentido.

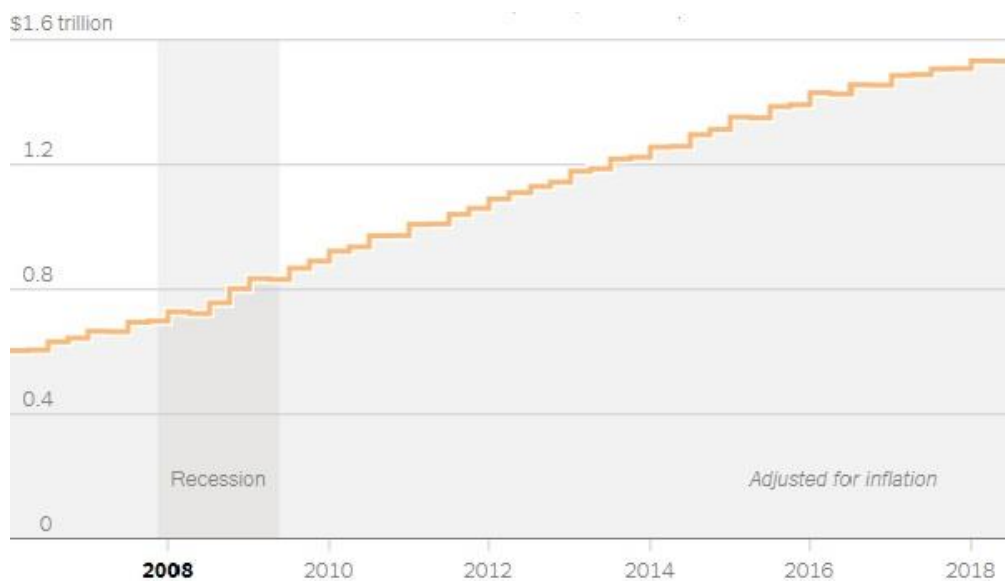
Nos Estados Unidos, como mostra Sara Goldrick-Rab et. al (2017), as portas para a educação superior nunca estiveram tão abertas. Mas, essa "democratização" convive com dois movimentos: a desaceleração do crescimento do ensino público e o aumento do custo de vida. Muitos estudantes que cresceram na pobreza têm aspirações de aumentar seus níveis educacionais indo além do ensino médio. Para compatibilizar o decréscimo do investimento em ensino público e o aumento do custo de vida com suas aspirações, os estudantes investem em si mesmos: muitos trabalham a baixos salários para se manterem e financiam os estudos com crédito.

A consequência dessa dinâmica, como mostram os resultados da pesquisa de Goldrick-Rab et al., podem ser resumidas em dois pontos: por um lado, número altíssimo desses estudantes que investem em si mesmos devem se resignar na abstinência para garantir o capital humano necessário para se revalorizarem; por outro, mesmo com grandes chances de não completarem o curso, se endividam para garantir o capital financeiro suficiente para arcar com os custos. Esse investimento é de longo prazo e requer uma abstinência que une presente e futuro: privações presentes do corpo que tem que suportar os trabalhos precários e os suprimentos insuficientes que eles proporcionam por conta do baixo salário; e privações do corpo no futuro, já que, investimentos de longo prazo sempre envolvem riscos e no final pode restar somente a dívida do crédito adquirido para o investimento.

O estudo dos autores mostra que dois a cada três estudantes se encontram em situação de insegurança alimentar nos Estados Unidos, enquanto metade dos alunos vivem com insegurança de moradia, e de 13 a 14 por cento deles não têm onde morar. Entre os estudantes que têm filhos, os dados são ainda mais alarmantes: 63 por cento dos estudantes dessa categoria não têm segurança alimentar e 14 por cento estão sem moradia. Um terço dessas pessoas expostas a vulnerabilidade alimentar e de moradia tomam crédito para financiar o curso universitário.

Desde a crise de 2008, o endividamento de estudantes nos Estados Unidos mais que dobrou, o que faz com que analistas alertem que este pode ser um dos motores para uma nova grande crise financeira global (PHILLIPS e RUSSELL, 2018).

Gráfico 1 - Total de empréstimos estudantis pendentes (em trilhões de dólares)

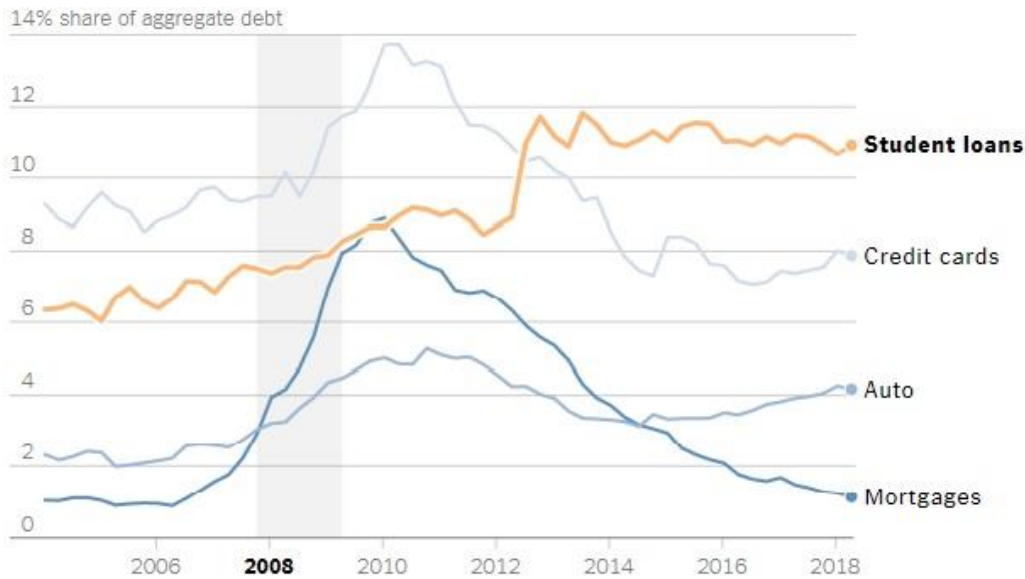


Fonte: Federal Reserve e New York Times, 2018.

O valor total de endividamento de estudantes universitários gira em torno de 1.5 trilhão de dólares. Esta categoria só fica atrás das hipotecas como endividamento pendente. Como notam Phillips e Russell, com a queda nos valores das casas, as famílias passaram a ter dificuldades de usar seus patrimônios para pagar as mensalidades das universidades. Portanto, o endividamento se deslocou para os estudantes. Desse total, mais de 10 por cento dos estudantes estão inadimplentes, como mostra o **Gráfico 2**.



Gráfico 2 - Taxa de inadimplência por setores (mais de 90 dias de atraso)



Fonte: Federal Reserve e New York Times, 2018.

Não obstante o crescimento do endividamento e da inadimplência entre estudantes seja maior que o de hipotecas, este setor ainda represente mercado muito maior do que o de empréstimos para financiar estudos. Dessa forma, Phillips e Russell salientam que uma possível explosão da bolha de endividamento de estudantes, sozinha, dificilmente levaria a uma crise como a de 2008, por não ter o mesmo potencial de implodir o sistema bancário. No entanto, um colapso desse setor poderia diminuir o consumo. Aliado a isso, o crescimento do endividamento das empresas, com destaque para os mercados emergentes, pode engrossar esse caldo e torná-lo mais indigesto.

### 3.2.5 A Uber e a Economia do Compartilhamento

A Uber é uma empresa de plataforma digital que oferece serviços de transporte, no qual motoristas e passageiros podem se conectar, seguindo modelo que ficou conhecido como "peer-to-peer" (de igual para igual). Estima-se que a empresa vale hoje cerca de US\$ 50 bilhões<sup>33</sup>. Só para se ter uma ideia, isso torna a Uber maior do que as três empresas líderes no

<sup>33</sup> Essa estimativa representa 30% menos do que a anterior, de 2017, que apontava valor de capitalização da empresa em torno de US\$ 70 bilhões. Ver SOMERVILLE, Heather (2018). "SoftBank is now Uber's largest shareholder as deal closes". Disponível em <https://www.reuters.com/article/us-uber-softbank-tender/softbank-is-now-ubers-largest-shareholder-as-deal-closes-idUSKBN1F72WL>.

setor de aluguel de carros - Hertz, Avis e Enterprise - juntas e com valor de mercado superior ao de tradicionais montadoras como Ford e General Motors (SLEE, 2017; STANFORD, 2018).

Não obstante tenha esse valor de mercado, a empresa vem acumulando prejuízos desde sua fundação<sup>34</sup>. Com receita de US\$ 7,5 bilhões no ano de 2017, a empresa contabilizou perda de 4,5 bilhões no mesmo ano<sup>35</sup>. Como é possível que uma empresa tenha valor de mercado de US\$ 50 bilhões, receita de US\$ 7,5 bilhões e dê prejuízo? Para entender essas e outras questões sobre a Uber, é necessário antes contextualizá-la no setor que vem crescendo desde a crise de 2008: a Economia do Compartilhamento.

A origem da Economia do Compartilhamento tem como primeira data o ano de 1995, quando foram fundadas as empresas de recirculação de produtos Ebay e Craigslist (SCHOR, 2014), mas começou a ganhar força mais de 20 anos depois, após a crise de 2008, quando surgiram as atuais líderes do setor Airbnb e Uber.

No bojo da explosão da cultura digital, o compartilhamento surgiu como uma forma de revigorar ideais emancipatórios, com pessoas e comunidades dispostas a estabelecerem comunicação direta entre elas e bens e serviços sendo oferecidos sem que as condições objetivas estejam controladas por grandes empresas. Essa nova forma de troca marca uma modificação na maneira de ver as relações dos cidadãos entre si e com o Estado, numa forma de interação de igual para igual que possibilita ampliar o bem-estar, reduzir desperdícios e trazer significado humano para as trocas econômicas de forma comunitária (ABRAMOVAY, 2017).

Os impulsionadores das novas tecnologias envolvidas na Economia do Compartilhamento defendem que este setor promove resultados utópicos como empoderamento de pessoas comuns, eficiência, menores emissões de carbono, mudanças que desafiam grandes empresas que detêm o poder (SCHOR, 2014; SLEE, 2017). Em entrevista realizada em

---

<sup>34</sup> Embora seja uma companhia de capital fechado, a Uber compartilhou nos últimos anos alguns dados financeiros com o site The Information, com a agência de notícias Reuters e com a empresa de tecnologia e dados para o mercado financeiro Bloomberg. Ver "Uber tem prejuízo de US\$ 4,5 bilhões em 2017". Disponível em <https://g1.globo.com/economia/noticia/uber-registra-prejuizo-de-us-45-bilhoes-em-2017.ghtml>.

<sup>35</sup> Ver: BIDDLE, Sam (2015). "Here are the internal documents that prove Uber is a money loser", disponível em <http://gawker.com/here-are-the-internal-documents-that-prove-uber-is-a-mo-1704234157>; e EFRATI, Amir (2018). "Uber narrowed loss in Q4: full financial breakdown". Disponível em <https://www.theinformation.com/articles/uber-narrowed-loss-in-q4-full-financial-breakdown?jwt=eyJhbGciOiJIUzI1NiIsInR5cCI6IWRXbWV2YUBnbWFpbC5jb20iLCJleHAiOiJlNzA4MTgxNTksIm4iOiJZYWdvIERlIFNvdXphIFBhaXZhIiwic2NvcGUiOiJlc2hhcmUiXX0.xmcqZbQ17vxPmxLcdVXT1x0WCAXE6TTCSC7RFWbttg0&unlock=5653399b1dcf67c7>.

abril deste ano, John Zimmer, cofundador da Lyft, que antes de criar a empresa estudou hospitalidade na Cornell Hotel School, explica que se inspirou a buscar novas soluções para o transporte numa disciplina externa que cursou na School of Architecture, chamada "The History of the World in 30 Minutes".

Eu comecei a pensar sobre hospitalidade. A métrica principal que nós sempre conversávamos na Hotel School era ocupação. Eu perguntei a ele [o professor], "Qual é a ocupação dos assentos de carros nas nossas estradas?" Ele disse, "É menos de 20 por cento. Mais de 80 por cento dos nossos assentos estão vazios".

Em um hotel, isso é fracasso. Eu pensei, "Talvez em vez de infraestrutura física, a próxima evolução do transporte vai ser preencher esses assentos vazios, e é baseado na eficiência e na infraestrutura de informação" (ZIMMER, 2018, tradução nossa)<sup>36</sup>.

É nesse sentido de repensar as formas tradicionais de trocas econômicas e relações sociais que a Economia do Compartilhamento surge, pretendendo possibilitar menos compras de carros, prioridade ao acesso em detrimento da propriedade, o que nos tornaria menos materialistas e consumistas ao darmos mais sentido a nossas vidas pelas experiências do que pelas posses (SLEE, 2017).

Em artigo de 2014, quando a Economia do Compartilhamento começava a ganhar mais espaço no debate público, Juliet Schor resumizou os questionamentos em torno do setor com a seguinte pergunta: "O setor evoluirá de acordo com seus objetivos progressivos, verdes e utópicos, ou vai se transformar em negócios como de costume?" (SCHOR, 2014, p. 1, tradução nossa)<sup>37</sup>. Hoje, já é possível responder a essa pergunta: a Economia do Compartilhamento se transformou em negócio, sendo profundamente modificada pela entrada do capital financeiro.

Segundo Schor, "A introdução de capitalistas de risco nesse espaço modificou a dinâmica dessas iniciativas, particularmente ao promover expansão mais rápida" (Ibidem, p. 4, tradução nossa)<sup>38</sup>. Os ideais originários viraram uma maquiagem "para construir gigantescas fortunas privadas, erodir comunidades reais, encorajar mais formas de consumismo e criar um futuro mais precário e desigual do que nunca (SLEE, 2017, p. 32). A utopia do peer-to-peer transformou-se no seu contrário (ABRAMOVAY, 2017).

---

<sup>36</sup> O texto em língua estrangeira é: I started thinking about hospitality. The main metric we always talked in the Hotel School was occupancy. I asked him, "What is the occupancy of the seats in cars on our highways?" He said, "It's under 20 percent. Over 80 percent of the seats are empty."

In a hotel, that's failure. I thought, "Maybe instead of physical infrastructure, the next evolution of transportation is going to be filling those empty seats, and is efficiency-based and is information infrastructure."

<sup>37</sup> O texto em língua estrangeira é: "Will the sector evolve in line with its stated progressive, green, and utopian goals, or will it devolve into business as usual?"

<sup>38</sup> O texto em língua estrangeira é: "The introduction of venture capitalists into the space has changed the dynamics of these initiatives, particularly by promoting more rapid expansion."

O próprio termo "Economia do Compartilhamento" envolve uma contradição. Compartilhar é uma interação social, entre iguais, sem caráter comercial. Economia sugere trocas de mercado tendo em vista o lucro. Essa embaralhamento de termos e significados é um símbolo do que esse setor se tornou. Se tomarmos esses dois termos como tipos ideias, em que de um lado temos Economia, como o eixo X, e do outro compartilhamento, como eixo Y, podemos dizer que os proponentes da Economia do Compartilhamento partiram de um ponto mais próximo do eixo Y e hoje estão perto do eixo X.

A Uber, companhia mais bem-sucedida da Economia do Compartilhamento, junto com o Airbnb, nunca esteve próxima de Y (SCHOR, 2014; SLEE, 2017). Pelo contrário, surgiu no extremo oposto, X, oferecendo a possibilidade de se contratar motoristas com carros de luxo, com o forte apelo ao status que isso pode gerar. Por que, então, contextualizar a Uber na Economia do Compartilhamento? Porque, à medida que outras plataformas saíram de Y e foram se aproximando de X, como Airbnb e Zipcar, a Uber fez o mesmo movimento, no sentido de aproveitar da possibilidade de expansão que a Economia do Compartilhamento possibilitava. Partindo de caminhos diferentes, traçaram linhas tortas e chegaram no mesmo ponto, ou pelo menos próximas. Isso ocorreu de forma que, com seu *modus operandi*, "para muitas pessoas, a Uber agora é a Economia do Compartilhamento" (SLEE, 2017, p. 99).

Uma das questões mais críticas e polêmicas envolvendo a Uber é a relação entre a empresa e os motoristas. Em artigo publicado este ano, com o título sugestivo "Subsidising the Billionaires", Jim Stanford estimou a diferença de preço entre uma corrida de táxi convencional e uma de Uber em seis cidades na Austrália (Sydney, Melbourne, Brisbane, Perth, Adelaide e Canberra)<sup>39</sup>. Os resultados mostram que o táxi convencional custa em média 40% mais do que a Uber. Como é possível que uma empresa pratique preços 40% menores que seu concorrente mais tradicional e tenha obtido receitas de US\$ 7,5 bilhões em 2017? A chave para entender essa expansão agressiva da Uber está na maneira como a empresa se relaciona com os motoristas.

Segundo Stanford, o modelo de negócio da Uber faz com que os trabalhadores sejam artificialmente tomados como empresas independentes em seus próprios direitos para disfarçar os sacrifícios que os motoristas devem fazer para possibilitar que o negócio funcione.

---

<sup>39</sup> Stanford utiliza uma ferramenta de estimativa de preços oferecida pela própria Uber em seu site.

Do valor total de uma corrida, o motorista fica com uma parte muito pequena, de acordo com a estimativa de Stanford. Após deduzir a taxa de 27.5 por cento coletada pela Uber<sup>40</sup> de cada corrida mais os custos de combustível, operação, desgaste do veículo e taxas governamentais, os motoristas ficam com 34.8% do valor de cada corrida, em média. Além disso, os motoristas não são remunerados pelo tempo que dirigem entre as corridas, pelo tempo que levam para chegar até o local especificado pelo cliente e têm custos extras com telefone, internet e amenidades que oferecem para os clientes, como água e bala, para manter o nível de qualificação alta exigida pela Uber.

Além de calcular a diferença de preço entre táxi e Uber e a porcentagem do valor total de uma corrida que os motoristas recebem, Stanford estimou o salário que os motoristas da Uber recebem por hora na Austrália. Para isso, Stanford assume que os motoristas dirigem 1 quilômetro para pegar uma corrida, levando 2 minutos; que em média levam 22 minutos para completar a corrida; que em média levam 10 minutos para pegar a próxima corrida; e deduziu todos os custos que ressaltamos anteriormente. A partir disso, Stanford chegou ao salário médio por hora de \$14.62. Esse valor é menor do que o salário mínimo do país, que é \$18.29 por hora. Se o salário por hora de um motorista de Uber for comparado com o salário da categoria de motoristas no país, a sub-remuneração é ainda maior. A remuneração por hora de um motorista na Austrália é \$24.66.

Dessa forma, Stanford conclui que "se os motoristas da Uber fossem pagos de acordo com o mínimo estatutário (mantendo a atual estrutura tarifária), a companhia não receberia nenhuma receita líquida da tarifa" (STANFORD, 2018, p.18, tradução nossa)<sup>41</sup>.

### 3.2.5.1 Motoristas de Uber no Brasil

No Brasil, embora os motoristas de Uber enfrentem dilemas parecidos com os que salientamos acima, há algumas diferenças importantes. Na nossa análise aqui, utilizaremos métodos diferentes daqueles de Stanford. Não basearemos nossa abordagem em estimativas, apesar de entendermos que seria importante fazê-las, mas em entrevistas que conduzimos com quatro motoristas de Uber do Estado do Rio de Janeiro. Perdemos um pouco de precisão ao não fazer estimativas, mas ganhamos relatos vivos com as entrevistas.

---

<sup>40</sup> É importante ressaltar que essa taxa pode variar de cidade para cidade.

<sup>41</sup> O texto em língua estrangeira é: "...if Uber's drivers were paid according to statutory minimums (while maintaining the current fare structure), the company would receive *no net revenue at all* from the fare."

O primeiro ponto importante a destacar é a questão do salário mínimo. Na Austrália, como vimos com a pesquisa de Stanford, os motoristas de Uber ganham em média menos do que um salário mínimo, que é \$18.29 por hora. No Brasil, o salário mínimo horário é de R\$ 4.34<sup>42</sup>. O salário mínimo horário australiano é o equivalente a R\$ 48.92<sup>43</sup>, o que representa mais de onze vezes o salário mínimo brasileiro. Isso faz com que, no Brasil, o salário mínimo possa ter força explicativa inversa da apresentada por Stanford. Embora não tenhamos estimado o salário horário dos motoristas de Uber no Brasil para podermos comparar de forma mais objetiva com o salário mínimo, as respostas dos nossos entrevistados nos dão indicações de que, para aqueles trabalhadores de profissões que pagam salários mais próximos do salário mínimo, trabalhar na Uber significa aumento de renda.

Dos nossos quatro entrevistados, dois são profissionais mais qualificados. Felipe Souza é servidor público federal e trabalha como motorista há um ano e meio para fazer acréscimo na renda. Como ele tem emprego formal, trabalha como motorista nas horas vagas, "antes de ir pro trabalho, uma hora e meia, duas horas, e mais umas três, quatro horas no final da tarde, início da noite. Então, assim, dava umas seis horas nos dias que eu trabalhava, que não era todo dia" (informação verbal)<sup>44</sup>. O salário de Felipe como servidor público é "muito, muito maior do que o que eu ganho na Uber. O que eu ganho na Uber hoje é só um complemento mesmo, pra fazer uma comprinha, pagar uma continha barata, fazer um lanche, por ai" (informação verbal)<sup>45</sup>.

No caso de Lúcio Mattos, profissional de TI, o motivo para trabalhar como motorista da Uber é o mesmo dos nossos dois outros entrevistados: desemprego. Este parece ser o principal motivo que leva uma pessoa a trabalhar como motorista pela empresa. Lúcio relata que "não só eu como a maioria das pessoas que dirigem por aplicativo optaram por trabalhar com Uber, 99, Cabify, esses aplicativos, por conta do déficit de mercado de trabalho, não é, cara?" (informação verbal)<sup>46</sup>. No emprego anterior, como especialista em telecomunicações, Lúcio conta que tinha salário alto e outros benefícios. Por isso, trabalhar na Uber, se "você pesar

---

<sup>42</sup> Ver [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9255.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9255.htm).

<sup>43</sup> Valor calculado com base na cotação do dia 15 de outubro de 2018.

<sup>44</sup> SOUZA, Felipe. Entrevista 4. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 4 arquivo .m4a (04 min. 28 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> MATTOS, Lúcio. Entrevista 3. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 3 arquivo .wav (17 min. 04 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.

na balança, não vale tanto a pena, não. Fora que você acaba com o teu carro, corre muito risco" (informação verbal)<sup>47</sup>.

Já para Edson Oliveira e Leonardo Santos, que trabalhavam como motoristas de ônibus e caminhão, respectivamente, a relação salarial é diferente. Edson diz que tem remuneração maior trabalhando como motorista de Uber do que como motorista de ônibus. Leonardo, embora afirme que não ganha mais ao trabalhar na Uber com relação ao seu emprego anterior, é um caso especial, já que aluga o carro com o qual trabalha<sup>48</sup>. Ele atribui a isso o fato de ganhar menos do que como motorista de caminhão. Quando perguntado se optaria em trabalhar na Uber mesmo tendo a possibilidade de um emprego formal, Leonardo afirma "Só se fosse um carro próprio" (informação verbal)<sup>49</sup>.

Não obstante tenham respostas mais positivas tendo em vista a remuneração que auferem trabalhando na Uber, o que é possível perceber pelas respostas dos dois motoristas com empregos de menor qualificação é certo ceticismo, desconfiança. O adjetivo ilusório aparece algumas vezes nas falas deles. As afirmações positivas não são categóricas, mas aparecem na condicional. Edson diz que ganha mais na Uber do que como motorista de ônibus, mas logo em seguida afirma que "chega a ser um pouco ilusório também, né, cara, porque se a gente não se preparar assim com uma caixinha pra manutenção do carro, entendeu, ai a gente trabalha, vai pegando o dinheiro e esquece da manutenção do carro" (informação verbal)<sup>50</sup>. Leonardo, por sua vez, logo após responder que, se trabalhasse com carro próprio, valeria a pena ser motorista da Uber, diz o seguinte: "Depende... depende das circunstâncias também, né? Porque... iria organizar e iria fazer meu próprio horário. Mas depende das circunstâncias, se fosse botar na ponta do lápis, na verdade Uber é só um biscate, só uma renda extra" (informação verbal)<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Nem todos os motoristas da Uber trabalham com carro próprio. A Uber, inclusive, tem parceria com locadoras de veículos, como "Localiza Hertz", "Movida" e "Unidas", para oferecer serviços de aluguel para os motoristas. Existem ainda situações extremas, como a de Daniele, motorista profissional, contratada para servir a uma família como motorista particular com jornada de oito horas e registro em carteira. Nos momentos em que os membros da família não precisam dos seus serviços, Daniele realiza corridas como motorista de Uber, mas tem que repassar todo o valor para o seu patrão, prática conhecida como "uberização da Uber" (FIRMINO e CARDOSO, 2018) e que lembra muito o que faziam os chamados "negros de ganho" na época da escravidão, que eram comprados, colocados para trabalhar e repassavam todos os ganhos aos seus donos. Ver <http://desacato.info/a-uberizacao-da-uber/>.

<sup>49</sup> SANTOS, Leonardo. Entrevista 2. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 2 arquivo .m4a (07 min. 32 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.

<sup>50</sup> OLIVEIRA, Edson. Entrevista 1. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 1 arquivo .m4a (13 min. 58 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.

<sup>51</sup> SANTOS, Leonardo. Entrevista 2. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 2 arquivo .m4a (07 min. 32 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.

Além da questão salarial, outros fatores saltam aos olhos ao ler as entrevistas: o número de horas trabalhadas por dia, a falta de seguridade, a discordância quanto a porcentagem do valor da corrida que a Uber coleta, o impacto na renda dos motoristas e na qualidade do serviço com o aumento da concorrência entre eles e o sistema de qualificação.

A média de horas trabalhadas por dia dos quatro motoristas que entrevistamos é de 11,5 horas. É importante levar em consideração que Felipe, que é servidor público, trabalha como motorista apenas nas horas vagas, o que joga a média para baixo. Se fizermos a média apenas dos três que trabalham exclusivamente como motoristas, a média chega a impressionantes 13,3 horas por dia.

Nenhum deles paga a Previdência social como autônomo ou tem plano de previdência privada. Isso faz com que Edson afirme que não vale a pena trabalhar na Uber por não ter seguridade social. Lúcio, por sua vez, diz que não paga previdência privada porque pretende voltar a trabalhar no segmento de Tecnologia da Informação (TI). Felipe, como é servidor público, está segurado. Já Leandro não está segurado, mas também tem intenção de arrumar outro emprego.

Outro ponto relevante é a porcentagem que a Uber retém de cada corrida. Os motoristas não consideram a taxa de 25%, que pode variar, justa, e costumam citar outros aplicativos que cobram taxas mais baixas, como a 99 Taxis. "Não é justa e... e assim, era 25% antes. Agora ela é variada. Agora é de 25% até 50% dependendo do trajeto que você faça" (informação verbal)<sup>52</sup>, diz Lúcio<sup>53</sup>.

O aumento do número de motoristas e a concorrência é algo que eles consideram como fatores que podem impactar negativamente em suas rendas e na qualidade do serviço. Para Edson, o crescimento exacerbado do número de motoristas é motivo de reclamação entre eles. "Caiu muito a taxa de passageiro, né, que era bem maior, tocava bem mais o aplicativo, tinha mais demanda" (informação verbal)<sup>54</sup>. É normal ouvir dos motoristas que a situação era muito

---

<sup>52</sup> MATTOS, Lúcio. Entrevista 3. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 3 arquivo .wav (17 min. 04 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.

<sup>53</sup> Essa variação de taxa a que Lúcio se refere é uma mudança adotada pela empresa na forma de cobrança dos motoristas, que não é mais fixa. O novo modelo é similar à tarifa dinâmica cobrada dos passageiros. Em determinadas situações, o valor da corrida pode variar. Desde julho deste ano ocorre o mesmo com relação à taxa cobrada dos motoristas. Dependendo do tipo de corrida a taxa pode ser maior do que os 25%. Ver <https://www.tecmundo.com.br/mobilidade-urbana-smart-cities/131845-uber-passa-cobrar-taxa-dinamica-motoristas-brasil.htm>.

<sup>54</sup> OLIVEIRA, Edson. Entrevista 1. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 1 arquivo .m4a (13 min. 58 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.



melhor no começo, quando a Uber passou a operar, do que atualmente, por conta do aumento da concorrência. "No início era bem prático porque não tinha concorrência. Mas hoje tem muito carro na rua e ai acaba que você tem que disputar corrida, e ai diminui o lucro"(informação verbal)<sup>55</sup>, diz Lúcio. Retomaremos essa questão da concorrência mais à frente.

Como analisa Tom Slee, a qualificação, na Economia do Compartilhamento, foi pensada como uma forma de criar confiança entre os usuários dos serviços. Mas, no caso da relação da Uber com os motoristas o sistema de qualificação se tornou um mecanismo de vigilância, disciplina e controle. Stanford destaca que esse sistema de avaliação de performance dos motoristas não oferece indicadores confiáveis de qualidade do serviço. Os motoristas podem ser bloqueados com base nessas avaliações dos consumidores, o que os colocam em condição de vulnerabilidade e pressão constantes pelo risco de bloqueio, porque as avaliações dos consumidores podem ser enviesadas e contribuir para excluir determinados tipos de pessoas, como em casos de racismo<sup>56</sup>.

Nesse sentido, Edson explica que "eles tipo que ficam te manipulando pra você seguir, manter sua qualificação alta. Tipo que já dá, assim... um certo medo quando você tá trabalhando de cair a qualificação" [...] acaba que eles controlam a gente devido essa qualificação, que eles ficam forçando... tem que fazer mais corrida, sua taxa tá baixa, entendeu?" (informação verbal)<sup>57</sup>.

O fato de a decisão de bloquear ou desativar os motoristas ser tomada por um algoritmo e não por uma pessoa pode gerar situações injustas de bloqueio, porque os motoristas não têm sequer como se justificar e a Uber não explica o motivo pelo qual os motoristas são desativados. Como explica Rosenblat (2018), quando as coisas não funcionam, os motoristas não podem falar com um patrão ou um companheiro de trabalho. Os motoristas se comunicam com o suporte da Uber. Rosenblat cita o exemplo da motorista afro-americana Cecily McCall, que reportou à Uber a necessidade de interromper uma corrida por ter sido chamada de idiota e

---

<sup>55</sup> MATTOS, Lúcio. Entrevista 3. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 3 arquivo .wav (17 min. 04 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.

<sup>56</sup> Ver: LEONG, Nancy. "The sharing economy has a race problem". Disponível em [http://www.salon.com/2014/11/02/the\\_sharing\\_economy\\_has\\_a\\_race\\_problem/](http://www.salon.com/2014/11/02/the_sharing_economy_has_a_race_problem/); EDELMAN, LUCA e SVIRSKY. "Racial Discrimination in the Sharing Economy: Evidence from a Field Experiment". Disponível em [https://www.hbs.edu/faculty/Publication%20Files/16-069\\_5c3b2b36-d9f8-4b38-9639-2175aaf9ebc9.pdf](https://www.hbs.edu/faculty/Publication%20Files/16-069_5c3b2b36-d9f8-4b38-9639-2175aaf9ebc9.pdf); e KANE, Kat. "The big hidden problem with Uber? Insincere 5-star ratings". Disponível em <https://www.wired.com/2015/03/bogus-uber-reviews/>.

<sup>57</sup> OLIVEIRA, Edson. Entrevista 1. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 1 arquivo .m4a (13 min. 58 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice desta dissertação.

estúpida por uma passageira, que utilizou termos racistas. A resposta automática do robô da empresa que ela recebeu foi "Nós lamentamos saber disso. Agradecemos que você tenha reservado tempo para entrar em contato conosco e compartilhar detalhes" (ROSENBLAT, 2018, tradução nossa)<sup>58</sup>. Por conta de algo assim, um motorista pode ser desativado.

Edson nos relatou que acredita ter sido bloqueado por conta de um desses enganos que podem ocorrer na dinâmica das corridas. Ele pegou uma passageira com destino ao Aeroporto Internacional do Rio de Janeiro (Galeão), cuja corrida fora solicitada pelo filho dela. No caminho, por conta de retenções no trânsito, o aplicativo de GPS que utilizava indicou uma mudança de rota, que tornaria o caminho mais longo, mas mais rápido. A passageira concordou com a alteração da rota. No final, a corrida apresentou valor maior do que o estimado, por conta do caminho mais longo do que o originalmente traçado. Como foi o filho da passageira que solicitou a corrida, ele viu que Edson fez caminho mais longo e reportou à Uber. Segundo Edson, "no caso, a Uber não vai lá ver o que que tava tendo na Brasil. Ai ela foi, eles devem ter ressarcido a parte que foi a mais e me bloqueou. Ai eu pedi pra ser desbloqueado, não me desbloquearam e... eu não tentei mais, ai arrumei um outro emprego" (informação verbal)<sup>59</sup>.

### 3.2.6 As consequências estranhas e os paradoxos do weberianismo lockiano

A busca por desconstruir a jaula de aço com uma utopia que tem como objetivo que os sujeitos possam ser ativos, que retoma a noção de propriedade de si de Locke e de seu estado de natureza, um estado de igualdade em que ninguém tem mais que outro qualquer, em que todos são perfeitamente livres, que chamamos de *weberianismo lockiano*, tem, como já deve ter sido possível perceber, seus paradoxos.

Os três mecanismos que analisamos, o microcrédito, a corrida rumo à qualificação com desaceleração do ensino público e acesso ao crédito e a Economia do Compartilhamento, surgiram com esse objetivo. Empoderamento dos mais pobres, possibilidade de trabalho não-alienado, relação de igual para igual sem que as condições objetivas de produção estejam nas mãos de grandes empresas somente, diminuição do controle, da vigilância e da disciplina, tudo isso com uma retomada do heroísmo da ação capitalista, da possibilidade de ser empreendedor,

---

<sup>58</sup> O texto em língua estrangeira é: "We're sorry to hear about this. We appreciate you taking the time to contact us and share details."

<sup>59</sup> Ibidem.

mesmo sem ter uma empresa, porque inculcar esse *ethos*, deixar essa possibilidade aberta foi a maneira com que se buscou lidar com a racionalidade irracional do capitalismo.

Boltanski e Chiapello, como vimos, caracterizam o espírito do capitalismo em dois tipos. O primeiro é centrado na pessoa do burguês empreendedor, na figura do empreendedor, do conquistador, nos elementos heroicos, no risco, na inovação e na libertação de situações de dependência. O segundo recai menos sobre o empresário individual e mais sobre a organização, mais centrado na grande empresa industrial, burocratizada, do gigantismo, da organização racional do trabalho, no qual o consumo de massa serve como uma espécie de ideal cívico para alcançar a justiça social. Werner Sombart, em "*Os Judeus e a Vida Econômica*", afirma que no século XX, em que surge esse segundo espírito do capitalismo, há uma retratação da influência judaica na economia. Isso porque comercialismo perdeu lugar para o burocratismo.

No *weberianismo lockiano*, o comercialismo volta a tomar o lugar do burocratismo. Essa retomada do heroísmo da ação capitalista, da propriedade de si como propulsora da ação, é a retomada de certo estado de natureza, o estado de natureza do capitalismo. O primeiro espírito do capitalismo é retomado para anular a racionalidade irracional do segundo, para romper laços de dependência que aprisionavam as pessoas na jaula de aço. Mas, assim como o dinheiro na cultura moderna libertou, mas implicou em consequências estranhas, como mostra Simmel, essa retomada do estado de natureza no *weberianismo lockiano* também tem suas consequências estranhas.

Mais do que um retorno puro ao estado de natureza e aos princípios da primeira parte da teoria da propriedade de Locke, o *weberianismo lockiano* implica a junção dos princípios da primeira parte da teoria de Locke com os da segunda parte, une o primeiro e o segundo espíritos do capitalismo utilizando o primeiro como retórica. John Rawls, com seus dois princípios de justiça, que como salientamos junta, de certa forma, os dois princípios lockianos para elevá-los, é o que teoricamente simboliza esse movimento, que implica numa liberação, numa possibilidade aberta de ser ativo, mas que convive com o possível aumento da desigualdade, algo que se configurou na prática nas últimas décadas.

Nesse sentido, o microcrédito surge como solução para lidar com a pobreza, do empoderamento dos pobres pelo microcrédito, da criação do desenvolvimento social de baixo, da democratização do capital, em modelo não-lucrativo de crédito, mas que gera interesses como classe de ativos, como circuito de investimento, em que o bilhão inferior vira um mercado

de fronteira que abre horizontes para a acumulação de capital no capitalismo gentil ou criativo de Bill Gates.

Na educação, a busca legítima de estudantes que cresceram na pobreza por aumentar seus níveis educacionais, concomitantemente com o decréscimo do investimento em ensino público e o aumento do custo de vida fez com que essas pessoas, nos Estados Unidos, tivessem que aceitar empregos a baixos salários e financiar os estudos com crédito, o que levou à situação dramática que a pesquisa de Goldrick-Rab et al. mostra, em que dois a cada três estudantes se encontram em situação de insegurança alimentar e metade dos universitários vivem com insegurança de moradia.

Talvez o mais simbólico dessa junção dos princípios lockianos seja a Economia do Compartilhamento, por ficar claro qual é o resultado dessa soma de princípios e termos. Abramovay nota que uma das decorrências mais dramáticas da Economia do Compartilhamento é a redução da responsabilidade por parte das empresas. Elas são as maiores beneficiárias das operações comerciais que intermedeiam, mas renunciam qualquer responsabilidade sobre suas consequências.

Nessa dinâmica, essas empresas operam numa lógica em que elas concentram capital, contribuem para o aumento da desigualdade, como na segunda parte da teoria da propriedade de Locke, mas rejeitam qualquer responsabilidade, seja ambiental ou na relação com os trabalhadores, como se estivessem num estado de natureza. Busca-se escapar das responsabilidades pulverizando-as, fazendo referências a termos como autonomia, em que os trabalhadores são artificialmente tomados como empresas independentes, como se estivessem num estado de perfeita liberdade e igualdade (peer-to-peer), o que lhes permite concentrar sem responsabilidade pelas consequências, numa relação paradoxal.

A própria contradição que envolve o termo Economia do Compartilhamento, que salientamos, entra nesse circuito. A junção dos termos compartilhamento, que significa interação social entre iguais sem caráter comercial, com economia, que sugere trocas de mercados, entre desiguais, é uma interseção de um termo que denota relações pré-capitalistas com um termo que denota relações capitalistas e que tem como consequência a transferência de responsabilidade e a concentração de capital.

Por último, gostaríamos de destacar um paradoxo desse *weberianismo lockiano* estritamente relacionado à teoria econômica. Sabemos que o neoliberalismo ou *weberianismo lockiano* busca a ampliação da competição e da concorrência. Mas quais são as consequências

dessa ampliação da concorrência que chega às relações entre trabalhadores? É possível operar essa ampliação através da lei mais básica do mercado, a da oferta e da procura?

Tom Slee, em obra supracitada, afirma que a Uber não está em campanha apenas contra as empresas de táxi, mas também contra as regulações existentes no setor, e analisa os motivos para que os serviços de táxi tenham regulações. A existência dessas normas tem basicamente dois motivos: o nível do serviço, limitando o número de táxis e regulando a tarifa, e seus padrões, como acesso universal, padrões de segurança e seguro.

O que acontece quando não há regulações nesse setor? O acesso relativamente fácil a esse mercado acarreta um grande número de carros vazios nas ruas, filas nos pontos e competição agressiva por passageiros. Do ponto de vista mercadológico, da lei da oferta e da procura, isso não seria problema. A maior oferta causaria diminuição de preços e melhora da qualidade do serviço, com os taxistas buscando agradar mais os clientes. Não obstante, o efeito foi inverso nas cidades que desregulamentaram os serviços de táxis e

muitos estudos, incluindo um da Price Waterhouse em 1993, descobriram que, de maneira geral, em muitas cidades que promoveram a desregulação, a oferta de táxis cresceu, as tarifas cresceram, a qualidade do serviço caiu e houve mais recusas de corridas, piora da qualidade dos veículos e uma disputa mais agressiva por consumidores (SADLAK apud SLEE, 2017, p. 106-107).

Essa relação contraditória entre aumento da oferta e aumento de preço ocorre porque trabalhadores como taxistas não têm a mesma margem de manobra que empresas reais para jogar com a variação da oferta e da procura, causando o que podemos chamar de lei inversa da oferta e da procura. No caso de serviço de táxi, o aumento da oferta gera cobranças excessivas para compensar o fatiamento do mercado. Não estamos tratando aqui de empresas milionárias que baixam preços para lidar com a concorrência e continuar no mercado. Estamos tratando de pessoas cuja variação de renda afeta muito mais diretamente suas vidas do que as pessoas jurídicas que são empresários reais.

Este é outro paradoxo do *weberianismo lockiano*: transformar os trabalhadores em empresários, tomando suas rendas como capitais, colocando-os em concorrência uns com os outros, é um paradoxo levando em conta a própria teoria econômica. O aumento da oferta gera aumento de preços e queda na qualidade dos serviços, o que pode diminuir a procura, que pode causar mais aumento de preços e agravamento da piora da qualidade dos serviços, uma lógica de lei inversa da oferta e da procura.

### 3.3 O conflito fáustico: Platão, Goethe e Marx

No diálogo "*Fedro*", Platão expõe Sócrates dividido em duas almas. Fedro reproduz um discurso de Lísias sobre o amor, no qual este afirma que, aquele que tem um amor apaixonado, "padece de tão enorme defeito do qual ninguém pode libertá-lo [...] Os próprios amantes confessam que têm doente o espírito e que já não possuem bom senso; dizem ter consciência da sua insensatez mas que são também incapazes de dominar-se" (PLATÃO, 1996, p. 136).

Sócrates, em resposta a Lísias, que considera sem brilho, faz um discurso muito melhor, mas que segue o mesmo argumento central de oposição entre paixões/intemperança e razão/temperança. Somos divididos por um conflito interno:

há dois princípios que nos governam e conduzem, e nós os seguimos para onde nos levam: um é o desejo inato do prazer, outro a opinião que pretende obter o que é melhor. Essas duas tendências que existem dentro de nós concordam por vezes, em outras entram em conflito, por vezes vence uma e por vezes a outra. Ora, quando a tendência que se inspira na razão é a que vence, conduzindo-nos ao que é melhor, chama-se isso temperança; quando, pelo contrário, o desejo nos arrasta sem deliberação para os prazeres, e é ele que predomina em nós, isso se chama intemperança (Ibidem, p. 142).

Na sequência do diálogo o próprio Sócrates se pega dividido por esse conflito interno, essas duas almas. Inspirado pelo seu célebre *daimónion*, Sócrates reconsidera suas colocações sobre o amor, qualificando tanto o discurso de Lísias quanto o seu de ímpios. Afinal, "se Eros é, como de fato é, um deus ou um ser divino, não poderá ser mau. Entretanto, os dois discursos que se fizeram a seu respeito referiam-se a ele como se fosse" (Ibidem, p. 148).

Fausto, no clássico de Goethe, se encontra no mesmo conflito interno que Sócrates. Sábio ilustre, Fausto, assim como seu pai, é considerado por Wagner como o mais feliz dos homens: "Feliz daquele que do seu talento, pode auferir honra e proveito!" (GOETHE, 2016, p. 113). Mas apenas o proveito do seu talento não era mais considerado suficiente por Fausto, que, acometido por uma espécie de ruído que o aclamava, contestava os benefícios das ciências que multiplicara, porque "O que se ignora é o que mais faz falta, e o que se sabe, bem algum nos traz" (Ibidem, p. 117). Aqueles que, como Wagner, o consideravam uma "hóstia sagrada", o faziam porque não podiam ler-lhe o íntimo.

Quando Fausto expõe a Wagner seus desejos de tudo conhecer, de sobrevoar o mundo para tudo ver, desejos esses impossíveis porque o sol se põe, este afirma: "De horas estranhas

tenho sido a presa, mas jamais de ânsias desta natureza" (Ibidem, p. 119). Ao que Fausto retruca, mostrando a Wagner o que se encontra em seu íntimo e que ele não podia ler:

Apenas tens consciência de um anseio;  
A conhecer o outro, oh, nunca aprendas!  
Vivem-me duas almas, ah! no seio,  
Querem trilhar em tudo opostas sendas;  
Uma se agarra, com sensual enleio  
E órgãos de ferro, ao mundo e à matéria;  
A outra, soltando à força o térreo freio,  
De nobres manes busca a plaga etérea" (Ibidem).

Marx, na teoria da abstinência que desenvolve no primeiro livro de "*O Capital*", incorpora essa dinâmica das duas almas, dos conflitos internos, para analisar os impactos subjetivos que a repartição da mais-valia em capital e renda provoca nos capitalistas.

A mais-valia não é apenas fundo de consumo individual do capitalista ou fundo de acumulação, mas ambos ao mesmo tempo: "Parte da mais-valia é consumida pelo capitalista como renda, parte é aplicada como capital ou acumulada" (MARX, 1996, p. 224). Quanto maior for uma dessas partes, menor é a outra. Essa proporção é um ato da vontade do capitalista, mas é somente quando ele poupa, ou seja, acumula, que exerce "sua função de capitalista, a saber, a função de se enriquecer" (Ibidem, p. 225). Tem, assim, o direito histórico à existência como capital personificado.

Como é sabido, em Weber, o espírito do capitalismo emana da ética protestante. A dinâmica da acumulação, enquanto ligada a esta ética, tem sentido transcendente: as práticas econômicas que geram acumulação são utilizadas como ascese, algo imanente cujo *télos* é a transcendência, tendo como sentido existencial a indicação de que se é eleito à salvação. É isso que os impele à ação, ou que os faz suportar o sentido absurdo que a acumulação infundável tem, para usar a linguagem de Boltanski e Chiapello.

Em Marx, o capitalista aparece como "um fanático da valorização do valor" (Ibidem). O capitalista só é respeitável se personificar o capital. Como o entesourador, o capitalista tem o instinto do enriquecimento. Mas, naquele, isso é apenas uma mania, enquanto neste é efeito do mecanismo social do qual ele é apenas uma engrenagem. Sendo parte dessa engrenagem imanente, o que o impele à ação é o próprio desenvolvimento da produção capitalista. Nesta, o contínuo aumento do capital é uma necessidade. São as leis imanentes da produção que obrigam o capitalista a acumular seu capital continuamente. Sendo o capital dotado de vontade e consciência próprias, mexer na proporção da repartição da mais-valia em capital e renda, dando-a o sentido do consumo privado, representa um roubo contra a acumulação de seu capital.

Não obstante, "o pecado original atua em toda a parte" (Ibidem, p. 226). Assim como, com o seu desenvolvimento científico, Fausto deixa de ser a pura encarnação da ciência, à medida que o modo de produção capitalista se desenvolve, o capitalista deixa de ser mera encarnação do capital. A subjetividade do capitalista não é fixa e ele passa a sentir um "enternecimento humano" por seu próprio Adão e torna-se tão culto que chega a ridicularizar a paixão pela ascese" (Ibidem, p. 226). Se o capitalista clássico estigmatiza o consumo privado como pecado contra sua função para a acumulação, o capitalista moderno entende a acumulação como renúncia a seu instinto do prazer. Modificando a frase de Fausto que citamos acima, Marx afirma: "'Duas almas mora, ah! em seu peito, e uma deseja separar-se da outra!'" (Ibidem).

Com isso, se desenvolve no interior do capitalista o que Marx chama de conflito fáustico entre o impulso a acumular e o instinto do prazer. Isso se dá porque o capitalista se nega a seguir os ditames da Economia clássica, para a qual, segundo Marx, se o proletário é apenas uma máquina para a produção da mais-valia, o capitalista também é. Se nega protestando porque tinha que viver na abstinência para sustentar os que auferiam altas rendas da terra, como consumidores improdutivos.

Se, com o desenvolvimento do modo de produção, com a ampliação dos negócios, os capitalistas passam a ter luxos, isso não anula o fato de que "Quanto mais a sociedade progride, tanto mais abstinência ela exige" (SENIOR *apud* Marx, 1996, p. 230). Todo o processo de produção capitalista é um processo de produção de abstinência, do qual o capitalista precisa da exploração do trabalhador e do investimento de longo prazo, esperar o tempo para terminar de fermentar o vinho, para citar um exemplo que Marx dá. Tendo acesso ao luxo e rompendo com a Economia clássica, os capitalistas vivem no conflito fáustico, porque "a manutenção do capital exige um esforço constante para resistir à tentação de comê-lo" (COURCELLE-SENUIL *apud* MARX, 2016, p. 230). É preciso libertar, pois, "o capitalista desse martírio e tentação, do mesmo modo que foi recentemente libertado, pela abolição da escravatura, o senhor de escravos georgiano do doloroso dilema de dissipar em champanha todo o mais-produto extraído a chicote dos escravos negros ou de retransformá-lo parcialmente em mais negros e mais terras" (Ibidem, p. 231).

### 3.3.2 O deslocamento do conflito fáustico

Seja na "democratização" da produção, dos serviços ou da qualificação, que analisamos, os investimentos em si, a capitalização da propriedade de si e as transferências de responsabilidade no weberianismo lockiano envolvem riscos e a necessidade de sacrifícios e



abstinência, algo bem claro nos casos da dinâmica do ensino superior nos Estados Unidos e dos motoristas de Uber na Economia do Compartilhamento. Se pelo lado dos mais pobres, daqueles que vivem do trabalho, há aumento da abstinência e dos riscos por investimentos de longo prazo, do lado dos grandes capitalistas esses riscos são cada vez menores. Sabemos, pelo menos desde Braudel, que os capitalistas não são meras engrenagens no mecanismo social. Eles são sujeitos ativos. Se as regras do livre mercado os aprisionam, eles buscam sempre estratégias para escapar delas e só se submetem a elas caso não consigam obter lucros de outra maneira (BOLTANSKI e Chiapello, 2009). Afinal, o pecado original está por toda parte.

Em *"Uma introdução ao capitalismo dirigido pelas finanças"*, Robert Guttman mostra que, desde a crise da estagflação mundial do fim da década de 1970 e início dos anos 1980, vivemos num sistema dominado pelas finanças. Nesse regime dirigido pelas finanças, as empresas passam a funcionar de forma a maximizar o valor distribuído aos acionistas, devido à emergência de vários tipos de fundos que reúnem investidores menores para obter benefícios de escala, o que os transformaram nos principais acionistas de grandes empresas.

Os acionistas como figuras principais das grandes empresas utilizam seus direitos de propriedade "para impor a lógica financeira arraigada em rendimentos trimestrais por ação como indicador de desempenho" (GUTTMANN, 2008, p. 13). Os gerentes, que eram as figuras principais das empresas no segundo espírito do capitalismo (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009), ficam sujeitados à pressão intensa do mercado e passam a priorizar resultados de curto prazo em vez de atividades de longo prazo. Investimentos como pesquisa, renovação de fábricas e equipamentos e relações duradouras com fornecedores, ficam de lado.

Esse modelo gera o que o autor chama de "desacoplamento entre lucros e investimentos", dado que investimentos de longo prazo envolvem dispêndios com custos e adiamento de benefícios imediatos, o que tende a reduzir os lucros inicialmente para que eles cresçam depois. A alternativa visada por esses buscadores de lucro a curto prazo é a compra da capacidade de produção já existente e controle corporativo por meio de fusões e aquisições, processo que gera alta concentração.

Em suma, podemos apreender da exposição Guttman e do que analisamos anteriormente que os atores que concentram a maior parte do capital no novo capitalismo buscam escapar de dilemas historicamente atribuídos aos capitalistas: a necessidade de abstinência para empreender investimentos de longo prazo e revalorizar o capital, os riscos

atrelados à concorrência e a responsabilidade pelas consequências das operações de suas empresas.

Se a financeirização e modelos de negócio como o da Uber, que caminham juntos, gera alta concentração de capital e permite que os principais atores escapem da necessidade de abstinência e riscos envolvidos nos investimentos de longo prazo, além da responsabilidade das operações de suas empresas, esse processo pelo menos atenua para eles os dilemas do conflito fáustico. Não obstante, esse fenômeno convive com o modelo de desenvolvimento do capitalismo pelo empreendedorismo, pela "democratização" do capital, da produção e dos serviços, característicos do que chamamos nesse trabalho de *weberianismo lockiano*, em que o peso do desenvolvimento econômico e social é pulverizado e, como salientamos, cada vez mais pessoas estão às voltas com esses dilemas.

Nem o fenômeno da financeirização nem a pulverização do ônus é novo. Em sua análise do conflito fáustico, Marx tratava da possibilidade de os capitalistas resolverem esse dilema via mercado financeiro. Se o progresso do capitalista cria um mundo de prazeres, junto com ele a especulação e o crédito abrem fontes de enriquecimento súbito. Além disso, na análise de Marx, a proporção do consumo ou não-consumo do capital em renda para o capitalista nunca se dá pelo trabalho pessoal dele, na medida em que ele extrai a força de trabalho alheia e, para gozar de seus prazeres, impõe ao trabalhador "a renúncia de todos os seus prazeres" (MARX, 1996, p. 226).

A despeito disso, em Marx, a transferência do ônus é objetiva na relação entre capitalistas e trabalhadores. No nosso caso, argumentamos que na dinâmica atual não há uma transferência (essa palavra implicaria numa polarização, na qual o capital transfere à força ônus aos trabalhadores) meramente objetiva do ônus do capital para o trabalho que atenua o conflito fáustico dos capitalistas. Há um deslocamento subjetivo, no qual os trabalhadores não são apenas precarizados, mas assumem os conflitos internos e externos que os capitalistas buscam se livrar.

É a essa dinâmica que chamamos de deslocamento do conflito fáustico. Se lembrarmos do diálogo de Wagner com Fausto, o primeiro se diz presa de horas estranhas, mas que nunca experimentou ânsias como as de Fausto. Este afirma que só é possível ter consciência de um anseio ao conhecer o outro e adverte: "nunca aprendas!". Na dinâmica atual do capitalismo, é como se Wagner tivesse que ou quisesse recusar o conselho de Fausto e aprendesse, lendo-lhe o íntimo e passando a ter em seu seio duas almas que querem trilhar sendas opostas. Passa a ter

que lidar com a abstinência para, como o sujeito histórico do capitalismo, ter o "direito à existência".

Com relação aos grandes capitalistas, eles estão deixando de ter que lidar com os dilemas do conflito fáustico para terem o "direito à existência". Ou melhor, eles não querem mais ter esse "direito à existência", porque eles não querem e estão deixando de ser os "sujeitos históricos" do capitalismo. Marx afirma que é necessário, "por simples humanidade, libertar o capitalista desse martírio e tentação" (MARX, 1996, p. 230), da mesma forma como os senhores de escravos se libertaram da tentação de dissipar em champanha o mais-produto que extraíam da mão de obra escrava. Eles estão se libertando.

Mas, se o capitalismo da Economia Clássica exigia deles a abstinência para serem sujeitos históricos do desenvolvimento da sociedade capitalista e eles protestavam porque eram esporeados pelo rentistas, pelos consumidores improdutivos e mantinham "a ociosidade de certo número de pessoas, apenas para pressionar outras" (Ibidem, p. 228), no capitalismo da Economia do Compartilhamento, do *weberianismo lockiano*, se defende um modelo que exige abstinência de número crescente de pessoas para que os grandes detentores de capital vivam como consumidores improdutivos, como uma classe abstrata.

Se os burgueses ganhavam títulos nobiliárquicos para se sentirem nobres e com isso aceitavam sustentar uma nobreza que se tornara abstrata, na dinâmica atual os trabalhadores ganham o título de capitalistas e a missão de serem os "sujeitos históricos" para sustentar os capitalistas libertos do conflito fáustico.

## 4. O IMPACTO DA EXPANSÃO DA VIDA ECONÔMICA: A POLÍTICA, O ESTADO E A DEMOCRACIA

### 4.1 Locke: a anulação da dualidade monárquica e a maioria como motor da sociedade

Locke, como analisamos no capítulo 2, entendia a propriedade, assim como o entendimento, como algo que não é predeterminado, como defendia Filmer. O tipo de poder político que deriva da maneira que este pensa a propriedade sobre as coisas no mundo é uma dualidade: há um tipo de relação entre os súditos, típica de sociedades políticas, e outra destes com o monarca, que não deve estar submetido às leis para governar. Locke crítica de forma taxativa essa maneira de entender o exercício do poder político: "Nenhum homem, na sociedade civil, pode estar isento de suas leis" (LOCKE, 2005, p. 467).

Se a propriedade e o entendimento não são fixos e predeterminados, não é possível que o poder político o seja. Quanto ao entendimento, isso implica que "o que quer que digam os aduladores para confundir o entendimento das pessoas, tal não impedirá que os homens sintam" (Ibidem, p. 465), o que aproxima Locke de Spinoza e o afasta de Hobbes no que tange à possibilidade de renúncia, por parte do cidadão, da sua capacidade de juízo<sup>60</sup>. Quanto à propriedade, vimos que Locke a entende de forma ampla, como originada na propriedade que cada pessoa tem do próprio corpo e que ganha complexidade com a invenção do dinheiro.

Locke busca teorizar um tipo de poder que anule a dualidade monárquica, que ele considera incompatível com a sociedade política. Esta só existe quando, no sentido contratualista, "qualquer número de homens estiver unido numa sociedade de modo que cada um renuncie ao poder executivo da lei da natureza e o coloque nas mãos do poder público" (Ibidem, p. 460). Este poder deve elaborar leis de acordo com o bem público, as quais todos devem estar submetidos. É necessário que todos os membros da sociedade tenham, nas relações entre si, a possibilidade de recurso a um poder de apelo caso se sintam prejudicados.

---

<sup>60</sup> Hobbes entendia que "“Nosso próprio compromisso profundo com a auto conservação nos ensinará que usar nosso próprio juízo sobre o que conduz à conservação em casos discutíveis levará ao fracasso” (TUCK, 2014, p. 37). Spinoza, por sua vez, afirma que "Donde se segue que tudo aquilo que ninguém pode ser induzido, por recompensas ou ameaças, a fazer não pertence aos direitos da cidade. Por exemplo, ninguém pode ceder a faculdade de julgar [...]" (SPINOZA, 2009, p. 29).

Quando uma pessoa ou uma associação de pessoas não tiver essa possibilidade de recorrer ao poder público, elas se encontrarão ainda no estado de natureza. "Pois sendo o fim da sociedade civil evitar e remediar aquelas inconveniências do estado de natureza que necessariamente decorrem do fato de cada homem ser juiz em causa própria, estabelecendo uma autoridade notória à qual cada membro dessa sociedade possa apelar, a todo dano recebido ou a qualquer controvérsia surgida, e a que cada um deve obedecer; sempre que houver pessoas desprovidas de uma tal autoridade à qual apelar para a decisão de quaisquer diferença entre elas, essas pessoas se encontrarão ainda no estado de natureza, do mesmo modo qualquer príncipe absoluto em relação àqueles que estiverem sob seu domínio" (Ibidem, p. 461).

Nesse sentido, para Locke, a sociedade política não segue o sentido hobbesiano de uma fundação de forma democrática, que necessita do consentimento de todos, mas cujo exercício deve deixar de lado as contendas políticas. Nesse tipo de exercício do poder, no qual as relações políticas são suprimidas, Locke entende que "Entre súdito e súdito, concederão, deve haver medidas, leis e juízes para a paz e segurança mútuas. Quanto ao governante, porém, deve ser absoluto, e está acima de todas essas circunstâncias" (Ibidem, p. 464). Nem a segurança esse tipo de exercício do poder é capaz de assegurar. Os cidadãos, quando percebem que existem pessoas ou grupos que estão fora dos limites da sociedade civil, ou seja, com prerrogativas de liberdade típicas do estado de natureza, passam a se julgar no estado de natureza com relação a elas, com todos os inconvenientes que isso acarreta.

Por conta disso, para Locke, é necessário anular essa dualidade do poder político para que todos estejam sob a sociedade política, porque, caso contrário, é iminente que ninguém mais esteja.

O fim principal do governo, em Locke é a preservação da propriedade, que como vimos em Locke tem sentido bem amplo e engloba a própria preservação da vida. Essa finalidade implica numa limitação da ação dos governos que está na própria noção de sociedade política de Locke. Nesta, como salientamos, não há poder absoluto. Aquele que governa também deve estar submetido às leis. Só isso já é uma espécie de garantia da propriedade porque, quando se está numa monarquia absoluta, não é possível apelar contra o monarca caso este resolva invadir a propriedade de alguém:

sempre que sua propriedade for invadida por vontade ou ordem de seu monarca, ele não só não tem a quem apelar, tal como devem ter os que vivem em sociedade, mas é como se fosse degradado do estado comum das criaturas racionais, sendo-lhe negada a liberdade de julgar e defender seu próprio direito, de modo que fica exposto a todas as misérias e inconvenientes que um homem possa temer por parte de alguém que,

além de encontrar-se num estado irrestrito de natureza, é ainda corrompido pela adulação e está armado com o poder (Ibidem, p. 463).

As consequências desses limites para a ação de um Estado cujo governo não seja absoluto é controversa. Autores libertários como Nozick, como analisamos no segundo capítulo, depreendem disso uma teoria do Estado ultramínimo, na qual a ação do Estado só é legítima se for restrita à proteção das pessoas que têm seus direitos infringidos. Mas há interpretações, como a Tuckness, que defendem que o argumento de Locke implica em objetivos positivos, nos quais a promoção do bem comum abarca o crescimento da população, a melhora das forças armadas, o fortalecimento da economia, entre outros (TUCKNESS, 2018).

Como mostramos no capítulo 2, argumentos como o de Nozick se baseiam na ideia de que uma situação de aquisição D1 justa, na qual as pessoas têm liberdade de ação, pode criar uma situação D2 diferente da originária, mas, se isso for feito pela escolha das pessoas, essa origem justa continua sendo base moral para a D2. Argumentamos que a teoria de Locke vai além disso e sustenta que é o aumento da produtividade, possibilitada pelo valor que o trabalho agrega às coisas apropriadas, que faz com que a acumulação de propriedades aumente as reservas comuns da humanidade e melhore a vida daquelas pessoas que passam a não ter terras para amearhar.

Nesse sentido, o governo ter como principal fim preservar a propriedade na dinâmica da acumulação não é simplesmente evitar que um déspota invada as propriedades das pessoas ou as violações entre os próprios cidadãos. Um Estado que deve agir de forma a preservar a propriedade se aproxima mais da concepção positiva de Tuckness do que do Estado mínimo de Nozick, porque o principal fator que de legitimação da acumulação da propriedade é o aumento da produtividade. Como o Estado pode preservar a propriedade sem contribuir para o fortalecimento da economia? Exigir que o Estado, nessa lógica de concentração de propriedades, não tome parte da dinâmica econômica e seja ultramínimo, seria o mesmo que exigir que o Estado romano não tomasse parte das questões ligadas às guerras. Não é possível que o poder político fique de fora daquilo que se torna central num tipo de sociedade. Além do mais, para Locke, a arte de governar consiste na ampliação das terras e garantia não só de proteção, mas de estímulo ao esforço da humanidade.

Nesse sentido, o que faz com que um Estado seja legítimo? Não sendo um poder absoluto predeterminado por Deus, Locke defende que sociedades políticas se originam "do consentimento de qualquer número de homens livres capazes de uma maioria no sentido de se

unirem e incorporarem a uma tal sociedade. E é isso, a apenas isso, que dá ou pode dar origem a qualquer governo legítimo no mundo" (Ibidem, p. 472).

Não apenas em Locke o Estado tem outras funções além das negativas, como as decisões sobre estas devem ser tomadas pela maioria: "...sendo necessário àquilo que é um corpo mover-se numa certa direção, é necessário que esse corpo se mova na direção determinada pela força predominante, que é o consentimento da maioria" (Ibidem, p. 469).

Isso porque Locke já identificava, no caso de um governo não ser uma monarquia absoluta, a impossibilidade de que os cidadãos concordassem com as mesmas coisas, tendo as mesmas opiniões, e que fosse possível a presença de todos em assembleias. Só estes dois casos, uma unanimidade de pensamento ou a possibilidade da presença de todos nas assembleias públicas, poderia substituir o consentimento da maioria como sendo um ato de todos, que é a única maneira pela qual um governo legítimo, para Locke, pode ser originado. Em agrupamentos de pessoas que veem a necessidade de formarem uma sociedade política, não tomar a vontade da maioria como um ato de todos "faria o poderoso Leviatã durar menos que a mais frágil das criaturas, e não viveria ele além do dia de seu nascimento" (Ibidem, p. 471).

#### **4.2 Stuart Mill: a ação política coletiva como forma de adequação à democracia representativa e ao mercado livre**

A democracia representativa era, para Stuart Mill, a forma ideal de governo. Mas aplicá-la não é algo simples. Se Locke enfrentava problemas com relação a noções como consentimento, para sustentar a ideia de que o corpo político move-se no sentido determinado pela maioria, Mill buscava lidar com a problemática da adequação dos diversos povos ao sistema de governo que considera o melhor e com a própria questão do corpo que se move de acordo com a vontade da maioria: uma democracia verdadeira não funciona apenas baseada na maioria, mas nos desejos de todos, de forma a não sufocar as minorias mais ilustradas das sociedades, o que levou o inglês a defender o voto plural.

Na época que Mill escreveu seu tratado sobre política, "*Considerations on Representative Government*", duas teorias a respeito das instituições políticas se destacavam e se contrapunham, como mostra o autor logo no primeiro capítulo da obra.

Por um lado, se defendia que o governo é estritamente uma arte prática, relacionada a meios e um fim.

Governo, de acordo com essa concepção, é um problema a ser encarado como qualquer outra questão de negócio [...] Eles olham para a constituição da mesma forma (com diferença de escala sendo permitida para) que fariam com relação a um arado a vapor ou uma debulhadora" (MILL, 2009, p. 7-8, tradução nossa)<sup>61</sup>.

Por outro lado, o governo é tido como uma ciência que faz parte do ramo da história natural. Formas de governo não são uma questão de escolha. Nós devemos tomá-las da maneira como as encontramos, porque governos não podem ser construídos de forma premeditada.

Uma teoria defende a afirmação total da razão prática nas escolhas e construções de formas de governos; a outra entende que devemos agir da maneira que sempre fizemos, por não ser possível construir formas de governo com a racionalidade prática da mecânica. Quanto a essas duas teorias, Mill afirma: "É difícil decidir qual dessas doutrinas seria a mais absurda" (p. Ibidem, p. 9, tradução nossa)<sup>62</sup>.

Não obstante Stuart Mill não visse mais a sociedade comercial como uma era de melhoria, com louvor ao progresso, seu pessimismo não o impediu de formular reivindicações progressistas (MERQUIOR, 2014). Nesse sentido, a aplicação de formas ideais de governo não se dava de forma tão direta quanto a aplicação de formas ideais de mecânica para a construção de operação de máquinas. A vontade não é suficiente. Fórmulas ideais de governo como a democracia representativa necessitam de pessoas capazes para fundá-las e preservá-las. Alguns povos, na visão de Mill, não estavam preparados para tal. Mas isso não significa que não pudesse vir a estar.

Mill busca então um ponto de equilíbrio entre as duas teorias de governo. Nem sua forma é somente uma questão prática e de vontade, nem é algo fixo, imóvel, em que não é possível interceder de forma racional. A história é um determinante e um limitante importante para um povo com relação a forma de governo que adotam, mas não uma determinação fatalista.

Dessa forma, o inglês entende que a máquina política deve sua origem à vontade humana, não age por si mesma e necessita ser operada pelas pessoas, inclusive pelos "homens comuns". Necessita não apenas da aquiescência, mas da participação deles. Disso, Mill tira três condições para que uma determinada forma de governo tenha sucesso: a) o povo para o qual a

---

<sup>61</sup> O texto em língua estrangeira é: "Government, according to this conception, is a problem, to be worked like any other question of business [...] They look upon a constitution in the same light (difference of scale being allowed for) as they would upon a steam plow, or a threshing machine."

<sup>62</sup> O texto em língua estrangeira é: "It is difficult to decide which of these doctrines would be the most absurd"



forma de governo é tentada deve aceitá-lo, ou pelo menos não se opor de maneira intransponível a ele; b) o povo precisa querer e estar apto a fazer o que é necessário para mantê-la; c) necessita que as pessoas estejam aptas para concretizar seus propósitos. Um povo pode, para Mill, desejar uma forma de governo, mas não estar apto para exercê-lo:

Assim um povo pode preferir um governo livre; mas se, por indolência, ou descuido, ou covardia, ou falta de espírito público, eles são desiguais nos esforços necessários para preservá-lo; se eles não lutam por ele quando ele é diretamente atacado; se eles podem ser iludidos pelos artifícios usados para enganá-los; se, por desencorajamento monetário, ou pânico temporário, ou um ataque de entusiasmo por um indivíduo, eles podem ser induzidos a colocar suas liberdades aos pés mesmo de um grande homem, ou confiam a ele poderes que o habilita a subverter suas instituições - em todos esses casos eles estão mais ou menos inaptos para a liberdade; e mesmo que possa ter sido para o bem deles ter tido isso mesmo que por um tempo curto, é pouco provável que aproveitem disso por muito tempo (Ibidem, p. 13, tradução nossa)<sup>63</sup>.

Embora um povo com essas características, para Mill, não esteja apto para exercer a liberdade e faça as coisas de acordo com a maneira que está mais acostumado, as "pessoas também aprendem a fazer coisas novas" (Ibidem, p. 18, tradução nossa)<sup>64</sup>. A vontade não é suficiente, mas é necessária para se ter boas instituições. O que possibilita mudanças a partir da vontade? Segundo Mill, a despeito de instituições e formas de governo serem questões de escolha, passíveis de serem formuladas de maneira ideal, a força que move os fenômenos políticos é determinada, em seus aspectos substantivos, pela distribuição dos elementos do poder social. "Uma nação, portanto, não pode escolher sua forma de governo. Os meros detalhes e organização prática, eles podem escolher; mas a essência do todo, a sede do poder supremo, é determinada por circunstâncias sociais" (Ibidem, p. 21, tradução nossa)<sup>65</sup>. Mudanças de governo dependem, pois, de alterações na distribuição do poder social.

Para isso é necessário que as pessoas sejam ativas politicamente e se organizem. Não é possível ser influente politicamente sem organização coletiva. Nesse sentido, a educação tem papel central para Mill e a prática política é tida como altamente importante no processo de qualificação das pessoas para o exercício que possibilita fundar e manter boas instituições. Um

---

<sup>63</sup> O texto em língua estrangeira é: "Thus a people may prefer a free government; but if, from indolence, or carelessness, or cowardice, or want of public spirit, they are unequal to the exertions necessary for preserving it; if they will not fight for it when it is directly attacked; if they can be deluded by the artifices used to cheat them out of it; if, by momentary discouragement, or temporary panic, or a fit of enthusiasm for an individual, they can be induced to lay their liberties at the feet even of a great man, or trust him with powers which enable him to subvert their institutions—in all these cases they are more or less unfit for liberty; and though it may be for their good to have had it even for a short time, they are unlikely long to enjoy it."

<sup>64</sup> O texto em língua estrangeira é: "...people also learn to do things new to them."

<sup>65</sup> O texto em língua estrangeira é: "A nation, therefore, can not choose its form of government. The mere details, and practical organization, it may choose; but the essence of the whole, the seat of the supreme power, is determined for it by social circumstances".

dos principais benefícios do governo livre é "a educação da inteligência e dos sentimentos que é levada às mais baixas hierarquias do povo quando são chamados a tomar parte em atos que afetam diretamente os grandes interesses de seu país" (Ibidem, p. 190, tradução nossa)<sup>66</sup>.

Apesar disso, Mill entendia que um cultivo mental substancial na massa da humanidade era uma mera visão. Mas "esta é a estrada pela qual se deve ir" (Ibidem, tradução nossa). Não obstante acreditasse que as leis da produção são naturais, elementos como a distribuição e a educação dependem da vontade humana. O valor de todas as coisas não pode ser testado pela demanda do mercado. A educação é uma delas. Se os que mais precisam não são capazes de encontrar educação por conta própria, é necessário que o governo a ofereça, de forma gratuita ou a preços muito baixos (ANDREOTTI, 2005).

Além da educação formal, Mill defendia a importância das discussões políticas para a melhoria intelectual, principalmente para os trabalhadores manuais, cujos empregos são rotinas e não lhes permite ter contato com ideias e circunstâncias variadas. É a discussão política e a ação política coletiva que tira as pessoas de seus pequenos círculos e os faz se sentirem cidadãos, membros de uma grande comunidade. "Mas discussões políticas passam longe das cabeças daqueles que não têm votos, e não estão se esforçando para obtê-los" (Ibidem, p. 192, tradução nossa)<sup>67</sup>.

Com relação aos trabalhadores, Mill era favorável à formação de sindicatos e contra leis que tinham o propósito de impedir que a classe trabalhadora pleiteasse salários mais altos. Essas leis, para Mill, "revelam o espírito infernal do patrão de escravos, quando não era mais possível manter as classes trabalhadoras confessadamente em estado de escravidão" (MILL, 1996, p. 506).

Segundo Mill, na época, um dos argumentos contra associações de profissões específicas era que o aumento dos salários de determinadas profissões diminuía a massa global de salários, o que afetava os trabalhadores de outras profissões. Mill defendia que não havia qualquer razão para supor que se algumas associações não tivessem conseguido salários mais altos para os trabalhadores de algumas profissões que o salário dos demais seria mais alto.

---

<sup>66</sup> O texto em língua estrangeira é: "...education of the intelligence and of the sentiments which is carried down to the very lowest ranks of the people when they are called to take a part in acts which directly affect the great interests of their country."

<sup>67</sup> O texto em língua estrangeira é: "But political discussions fly over the heads of those who have no votes, and are not endeavouring to acquire them."

De qualquer maneira, Mill entendia que, naquele momento, a elevação da condição da classe trabalhadora exigia mais união entre as categorias do que a busca por aumentos salariais das categorias separadas. Ele achava que esta forma de ação desunida "seria um obstáculo - e não uma ajuda - para se chegar à emancipação das classes trabalhadoras em geral" (Ibidem, p. 508).

Mesmo com essa ressalva, o direito de fazer esse tipo de tentativa não poderia ser negado a nenhuma parcela dos trabalhadores, segundo Mill. Criar qualquer lei com o intuito de evitar as reivindicações dos trabalhadores era, além de uma grande injustiça, uma forma de enganá-los quanto às circunstâncias que determinam a condição deles. Quando associações para o aumento salarial são proibidas, os trabalhadores ficam com a impressão de que a lei é a causa real para os baixos salários.

Esse ponto do raciocínio de Mill está relacionado com a maneira como ele compreendia a lei da oferta e da procura. A taxa de mercado e a lei da oferta e da procura, para Mill, é o que regula a economia. Mas esses mecanismos não são fatores físicos que garantem determinados salários sem a participação da vontade dos trabalhadores. Assim como a forma de governo, embora seja altamente determinada pela trajetória histórica dos povos, não é automática, mas guarda sempre o elemento da vontade humana que possibilita mudanças, na economia a taxa salarial não é fixada por instrumentos automáticos. Ela é resultado das disputadas entre empregadores e trabalhadores.

Mais ainda poderiam trabalhadores pobres, que têm que lidar com empregadores ricos, permanecer por muito tempo sem salário justificado pela procura da respectiva mão-de-obra, se para usar uma expressão comum não "teimassem" por ele; ora, como podem eles brigar por condições melhores, se não se associarem? Que chance teria qualquer trabalhador que brigasse individualmente por um aumento salarial? (Ibidem, p. 509).

Nesse sentido, associações de trabalhadores como sindicatos não são um obstáculo, mas um instrumento necessário para o mercado livre. Sem a "teimosia" dos trabalhadores, a dinâmica da oferta e da procura sequer funciona. Portanto, fazer greve era uma experiência importante para os trabalhadores, "a melhor mestra", nas palavras de Mill. Porque é esse tipo de movimentação que faz com que haja incentivos para a melhoria da instrução e ensina os trabalhadores como funciona a relação entre salários e procura e oferta. Podemos dizer, dentro da lógica do pensamento de Mill, que as organizações dos trabalhadores não pode ser interrompida porque isso significaria interromper o próprio mercado livre.

Dessa forma, fica claro que, de acordo com o entendimento de Mill, quem defende a castração da força dos trabalhadores em nome do mercado livre, na verdade, não defende livre mercado, mas "o espírito infernal do patrão de escravos".

Voltando para as questões políticas, como salientamos, Mill entende que o maior benefício do governo livre é a educação da inteligência e dos sentimentos das pessoas ao se engajarem diretamente nos interesses nacionais. Para isso, assim como na economia a ação coletiva tem papel central para o funcionamento do mercado livre, o mesmo ocorre na política. É nesse sentido que o direito ao voto ganha relevância. Sem a possibilidade de influir nos destinos de seus países, as pessoas não têm incentivos para a ação política coletiva e as discussões políticas.

Num governo popular, não ter sequer a perspectiva de votar configura descontentamento permanente e desinteresse pelas questões políticas, porque as pessoas têm que obedecer a leis sem participar da instituição delas. Nesse ponto, Mill dá o exemplo da proibição do voto feminino. Não permitir que as mulheres votem significa alijá-las da constituição dos interesses nacionais, o que as faz ter menor preocupação nessas matérias. Nessa perspectiva, os arranjos de sufrágio, para serem satisfatórios, não podem excluir qualquer pessoa ou classe de pessoas. O direito ao voto deve ser aberto a todas as pessoas maiores de idade.

A despeito disso, com relação ao sufrágio, a questão da ignorância é central para Mill. A democracia representativa, com direito amplo de voto, é a forma de governo ideal e aquilo que se deve buscar. Mas, como vimos, para Mill, esse ideal só pode ser aplicado em terrenos férteis o suficiente para dar frutos. Por isso, ele defende que certas exclusões são necessárias por "razões positivas". É inadmissível, segundo Mill, que qualquer pessoa possa participar do sufrágio sem estar apto a ler, escrever e fazer operações básicas de aritmética.

Essas habilidades são o que Mill chama de *elementary acquirements*. Embora não ter tais capacidades implique em exclusões de participação na democracia, Mill defende que elas devem durar o menor tempo possível. Para isso, os *elementary acquirements* devem "estar ao alcance de todas as pessoas, seja gratuitamente, ou a preço que não exceda o que os mais pobres, que podem prover o próprio sustento, podem pagar" (MILL, 2009, p. 194, tradução nossa)<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> O texto em língua estrangeira é: "...should be within the reach of every person, either gratuitously, or at an expense not exceeding what the poorest, who can earn their own living, can afford."

É papel da sociedade, e do Estado, prover educação universal, porque "ensino universal deve preceder a emancipação universal" (Ibidem, tradução nossa)<sup>69</sup>. A educação universal para Mill deve preceder a emancipação universal porque, sem ela, as pessoas não são capazes de cuidar de si mesmas e ter clareza sobre seus próprios interesses e a ligação destes com os interesses nacionais mais amplos. É nesse sentido que Mill entende que não estabelecer pré-requisitos para o exercício do sufrágio significa permitir que pessoas exerçam poder sobre outras sem entender como se dá o processo.

É possível perceber que, para Mill, tanto o funcionamento do mercado livre quanto da democracia representativa depende de dois pontos: educação e interesse. As instituições e os mecanismos sociais, políticos e econômicos dependem de trajetórias históricas e da vontade. A vontade se converte em interesses e é necessário que as pessoas sejam preparadas para defendê-los. Por isso, as práticas associativas, que possibilitam a ação política coletiva, são importantes, porque o bom funcionamento do mercado livre e das instituições políticas democráticas dependem das pessoas saberem quais são suas próprias condições vida, ter clareza sobre elas mesmas, para se moverem de forma a dar vida aos mecanismos sociais, políticos e econômicos, que não são automáticos. "Como poderia ele [um trabalhador] sequer saber se a situação do mercado comporta aumento, a não ser consultando seus companheiros, o que naturalmente leva à ação em conjunto?" (MILL, 1996, p. 509).

As teses de Mill, obviamente, são em muitos pontos controversas. Embora ele defenda o direito amplo ao voto, as exclusões por conta dos *elementary acquirements*, que o leva a defender o voto plural, são altamente demofóbicas<sup>70</sup>. Mas ele não demonizava a política, nem ao pensar sobre mecanismos como a lei da oferta e da procura. Isso não é trivial se levarmos em conta o caminho que parte dos teóricos liberais tomaram atualmente, em que a democracia e a política em si são vistas como coisas que devem ser superadas.

---

<sup>69</sup> O texto em língua estrangeira é: "...universal teaching must precede universal enfranchisement."

<sup>70</sup> Sobre o caráter demofóbico da teoria de Mill, ver: AGUIAR, Thais Florencio de. "Demofobia e Demofilia: Dilemas da Democratização", principalmente o capítulo 1, em que a autora trata do medo do demos na tradição liberal. O subcapítulo sobre Mill começa na página 50 da obra.

### 4.3 A superação histórica da democracia e da política? O automatismo da *le mot d'ordre* e o aumento do distanciamento entre liberdade política e liberdade econômica

Enquanto pela educação se passou a acreditar que, cada vez mais, é possível que os trabalhadores se tornem capitalistas, quanto à política, se acredita cada vez menos que a educação é capaz de criar cidadãos ativos, mais qualificados quanto aos assuntos básicos do Estado. Uma sugestão para entender esse fenômeno pode ser o seguinte: num modelo de educação em que a instrução destinada à aquisição de habilidades para aumentar renda (valorizar o capital) é vista como investimento e a instrução destinada à obtenção de outros valores associados à educação, e que não estão ligados ao aumento de renda futura, é tida como despesa, o caminho mais óbvio é que o primeiro será reforçado em detrimento do segundo, principalmente em momentos de crise. Logo, é mais fácil os trabalhadores se tornarem "capitalistas" do que cidadãos bem informados politicamente.

Nesse sentido, se há, no pensamento neoliberal, uma inflexão quanto ao liberalismo do ponto de vista econômico que, como vimos, cria uma nova *governamentalidade*, a política, o Estado e a própria maneira de entender as possibilidades proporcionadas pela educação são modificadas.

A ideia de educação universal perde lugar quando a educação passa a ser mais um setor de produção. É necessário restringir o acesso à matéria-prima representada pelas instituições estudantis, onde as pessoas se autoproduzem. "Caso a educação fosse gratuita, as pessoas, provavelmente, a "consumiriam" até sentirem-se saciadas, e nela "investiriam" até que o seu rendimento se tornasse nulo" (SCHULTZ, 1973, p. 36).

Ora, nessa lógica, assim como qualquer outro bem a princípio comum, o acesso às escolas e universidades devem passar a ser reguladas pela competição típica de mercado, para não correrem o risco de se tornarem nulas, da mesma forma como pastos são depredados à medida que são super-utilizados de forma egoísta pelos indivíduos, como descreve Garrett Hardin na "*Tragédia dos Comuns*".

Pode parecer, a princípio, contraditório afirmar isso à medida que o acesso à educação nunca foi tão amplo. Mas a despeito desse acesso mais fácil, as condições de permanência são muito mais difíceis. É como se um pasto ficasse aberto a imenso número de pessoas, mas só algumas conseguissem realmente resistir à abstinência necessária para lá permanecer. É nesse sentido que Goldrick-Rab et. al. analisam a educação atualmente nos Estados Unidos.

A ideia de liberais como Mill de educação universal com objetivo amplo, além da melhora em questões econômicas uma elevação intelectual que tornasse as pessoas mais capazes de agir no espaço público e serem cidadãos ativos, sendo importante que todos ou o maior número de pessoas possíveis tivessem acesso ao que possibilita isso, se torna inviável nessa maneira de enxergar a educação, ou melhor, a instrução, como apenas mais um setor da produção com forte influência no crescimento econômico. O mais importante passa a ser que as pessoas sejam ativas economicamente, como capitalistas, porque o crescimento passa a depender disso.

Essa maneira de entender a formação das pessoas reflete, como se pode esperar, na forma de ver a política e o Estado. Ocorre um aprofundamento da ideia de Constant de que, na modernidade, as pessoas são atarefadas demais com suas questões particulares para se dedicarem à política, como faziam os gregos antigos.

A vida econômica é expandida, intensificada, chegando à aceleração que Jonathan Crary chama de 24/7. Essa é a expressão de um sistema no qual o próprio ser humano vira um problema para o crescimento econômico e a acumulação ilimitada de capital. Os limites do humano são transgredidos, e temos que nos aproximar cada vez mais da operação 24 horas por dia, 7 dias por semana, que Crary chama de "fins do sono".

O 24/7 anuncia um tempo sem tempo, um tempo sem demarcação material identificável [...] composta de operações incessantes e automáticas [...] como uma intimação, como o que alguns teóricos chamam de "palavra de ordem". Deleuze e Guattari descrevem *le mot d'ordre* como uma ordem, um comando (CRARY, 2016, p. 39).

Esse automatismo executado pela *le mot d'ordre* começa com a televisão, que inaugura toda uma categoria de dispositivos que estão hoje à nossa disposição que são usados como padrões de hábitos. Segundo Crary, quando ligamos a televisão, ou acessamos smartphones, não sentimos excitação ou descarga de sensações de nenhum tipo, mas a passagem lenta de um vazio que não conseguimos nos desligar. Na ânsia da libertação da monotonia, nós esgotamos todo o conteúdo interessante rápido e depois continuamos acessando repetidamente mesmo sabendo que nada há de bom. É como quando estamos ansiosos, acabamos com tudo o que há de bom na geladeira, mas de repente nos vemos de frente para o eletrodoméstico aberto pensando sem ter a menor ideia do que pegaremos, ou melhor, sabendo que não temos nada que queremos lá.

Mesmo em repetições habituais, porém, permanece um fio de esperança - uma esperança sabidamente falsa - de que um clique ou um toque a mais possa dar acesso

a algo que nos libertaria da monotonia insuportável em que estamos imersos (Ibidem, p. 97).

Se até dormir vira um problema e estamos nesse looping infinito de abrir e fechar geladeira, ou olhar ansiosamente para smartphones, como esperar que as pessoas sejam cidadãos ativas, qualificadas para o exercício da cidadania? Se em Locke o poder político que deriva da indeterminação natural das propriedades é a afirmação da maioria contra uma minoria tirânica e em Mill surge uma tentativa, embora contestável, cívica de lidar com a ditadura da maioria, na configuração social atual, do 24/7, do deslocamento do conflito fáustico, do aprofundamento da distância entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, platonismos de toda ordem são defendidos tendo como base o direito inalienável à propriedade privada, como se estivéssemos no estado de natureza lockiano, em que todos podem ser proprietários, mas não cidadãos.

Na verdade, todos podem ser proprietários ilusoriamente porque ninguém precisa ser proprietário. Basta ter acesso. Ter acesso a músicas no Spotify, a séries na Netflix, a receitas na Tastemade e, finalmente, à possibilidade de alugar um carro para ser empresário de si na Uber. Se a era passada foi marcada pelo trabalhador sem posse dos meios de produção, que pertenciam ao patrão, esta era talvez fique marcada pelo trabalhador que tem acesso, que aluga meios de produção para pretensa e propagandisticamente não ter patrão.

É nessa ordem de platonismos que caminham as obras do jurista Ilya Somin e do cientista político Jason Brennan. Os dois chegam à conclusão de que a democracia não funciona. Ou os cidadãos são ignorantes, ou a política é algo que deve ser historicamente superada, ou as duas coisas. Somin lamenta ter chegado à conclusão de que a democracia não funciona porque os cidadãos são ignorantes. Brennan se regozija dos problemas democráticos do século XXI como se eles fossem prenúncios de uma vida mais elevada que nos aguarda.

A partir de pesquisa empírica, Ilya Somin sustenta que a maior parte dos eleitores, nos Estados Unidos, não são informadas sobre coisas básicas da vida pública, o que impacta a *accountability* da democracia. Para o autor, não há perspectiva de futuro para melhorar o nível de informação dos eleitores. A solução, pois, não passa por reduzir a ignorância política. Esta se tornou um comportamento racional, dado o peso ínfimo do voto de cada pessoa para o total, o que faz com que seja racional devotar pouco tempo adquirindo conhecimento sobre as questões políticas.

Não sendo possível reduzir a ignorância, é necessário reduzir o impacto dela. Esse objetivo pode ser alcançado em parte limitando e descentralizando o poder do governo. Para Somin, um governo menor é mais inteligente, pois exige volume menor de conhecimento para



ficar informado. "Quanto menor e menos complexo é o governo, maior a probabilidade de que até mesmo os eleitores racionalmente ignorantes possam entender suas funções" (SOMIN, 2016, p. 14, tradução nossa)<sup>71</sup>.

Somin defende a limitação e a diminuição do poder do governo com o chamado "foot voting", em que os cidadãos votam com pés em vez de em urnas, escolhendo entre diferentes jurisdições num sistema federal ou entre diferentes opções no setor privado. No mercado e na sociedade civil o indivíduo pode votar com seus pés, se deslocando de acordo com o que lhe é mais conveniente, deixando situações que ele não gosta e indo para situações que ele acredita ser mais benéficas. Além disso, Somin justifica o foot voting por entender que as pessoas têm mais incentivos para se informarem com essas opções do que votando em urnas. "Ao contrário dos eleitores de urnas, os foot voters sabem que suas decisões podem fazer diferença" (Ibidem, p. 4, tradução nossa)<sup>72</sup>.

Para Somin, a quantidade e o tipo de conhecimento que os eleitores necessitam depende do tipo de democracia que queremos ter. Diferentes teorias da participação democrática demanda aos eleitores mais ou menos conhecimento dos eleitores. Somin entende que o conhecimento dos eleitores são insuficientes para suprir as demandas mesmo das teorias menos rigorosas.

Nesse sentido, Somin compara o nível atual de conhecimento político com o que demandam quatro teorias da representação proeminentes: o voto retrospectivo, o modelo de tutela burkeano, a representação das preferências populares em questões específicas e a democracia deliberativa. Todas essas teorias exigem níveis substanciais de conhecimento político do eleitorado. O que essas teorias negligenciam, para Somin, é se é possível que os eleitores tenham tanto conhecimento.

O voto retrospectivo, não obstante seja o menos rigoroso, por exigir do eleitor apenas que modifique, durante as eleições, aqueles representantes que não o agradaram, requer conhecimento suficiente para que as pessoas possam determinar se a performance dos líderes políticos foi bom ou ruim. "Por exemplo, eles necessitam determinar se uma recessão foi

---

<sup>71</sup> O texto em língua estrangeira é: "The smaller and less complex government is, the more likely that even rationally ignorant voters might be able to understand its functions."

<sup>72</sup> O texto em língua estrangeira é: "Unlike ballot box voters, foot voters know that their decisions are likely to make a difference."

causada por erros dos líderes políticos ou por uma desaceleração do ciclo de negócios a qual os líderes não têm habilidades para controlar" (Ibidem, p. 40, tradução nossa)<sup>73</sup>.

Os eleitores dos Estados Unidos, segundo Somin, não têm conhecimento suficiente para tal avaliação. Durante as eleições de 2010, argumenta, o estado da economia era o problema mais importante da agenda público. Apesar disso, dois terços dos eleitores não sabiam que a economia havia crescimento nos anos anteriores, e 61% acreditava que tinha decrescido. "Esses resultados são consonantes com pesquisas conduzidas por outros, que mostram que eleitores são na maioria das vezes ignorantes com relação a tendências muito básicas, como inflação e desemprego" (Ibidem, p. 42, tradução nossa)<sup>74</sup>.

O modelo de tutela burkeano, em vez de exigir que os eleitores analisem as performances dos líderes políticos, requerem a escolha de representantes que forma uma "aristocracia natural", cujos membros são mais virtuosos e mais capazes de julgar sobre os caminhos que determinada jurisdição deve seguir. Embora os eleitores tenham menor controle nesse modelo, ao deixarem as decisões políticas a cargo dessa "aristocracia natural", Somin argumenta que a quantidade de conhecimento necessário para escolher tais representantes não é trivial.

É necessário que os eleitores saibam, nesse modelo, a conexão entre diferentes tipos de qualidades pessoais dos candidatos com suas habilidades de executar bem a política pública. Assim como o voto retrospectivo, para funcionar bem o modelo burkeano requer mais conhecimento político dos eleitores do que se supõe a priori. Os eleitores devem saber "(1) as responsabilidades de um determinado cargo e (2) a conexão entre as habilidades e as virtudes de candidatos opostos e suas capacidades para cumprir esses deveres" (Ibidem, p. 44, tradução nossa)<sup>75</sup>.

A representação das preferências populares em questões específicas é, de acordo com Somin, provavelmente o conceito de representação mais intuitivo, porque parte da ideia básica de que o controle democrático garante que os governos busquem políticas objetivas escolhidas pelos cidadãos, ou pelo menos uma maioria deles. Este modelo também exige dos eleitores conhecimento político substancial. Eles precisam (1) saber da existência da questão; (2) ter uma

---

<sup>73</sup> O texto em língua estrangeira é: "For example, they may need to determine whether a recession has been caused by political leaders' mistakes or by a business cycle downturn that those leaders had no ability to control."

<sup>74</sup> O texto em língua estrangeira é: "These results are consonant with research conducted by others, which shows that voters are often ignorant of very basic issue trends, such as inflation and unemployment."

<sup>75</sup> O texto em língua estrangeira é: "(1) the responsibilities of a given office and (2) the connection between the skills and virtues of opposing candidates and their ability to fulfill those duties."

posição com relação a essa questão; e (3) saber as posições dos candidatos opostos com relação a questão. Além disso, devem saber como as propostas de tais candidatos estão relacionadas com a efetivação dos objetivos. Reunir esses quatro pré-requisitos é muito difícil, virtualmente impossível, para a maioria dos cidadãos comuns, segundo Somin.

A democracia deliberativa, defendida por muitos autores nas últimas décadas, parte do pressuposto de que não é suficiente que os eleitores estejam aptos a fazer com que os líderes políticos sigam suas preferências em problemas específicos. Os cidadãos devem estar aptos a se engajarem em deliberações mais sofisticadas sobre questões públicas.

Os democratas deliberativos, embora discordem com relação aos critérios que os cidadãos devem atender, geralmente são críticos das teorias "agregativas" da democracia que simplesmente pretendem combinar as políticas públicas com as preferências dos eleitores. Além disso, defendem formas de reconhecimento moral, de imparcialidade entre os que deliberam sobre o bem comum, no sentido Habermas, o mais influente entre os defensores da democracia deliberativa, um mútuo reconhecimento de componentes subjetivos. É necessário que as pessoas sejam capazes de reconhecer uma boa razão quando a veem, considerando de forma séria todas as visões opostas às suas.

Para isso, os cidadãos devem conhecer empiricamente as questões políticas sobre as quais vão deliberar e ter a capacidade de pesar os méritos de argumento opostos no mesmo debate. Nesse sentido, a democracia deliberativa exige mais conhecimento aos cidadãos do que as outras teorias e, logo, "é ainda mais claro que a maioria dos cidadãos falham em cumprir os exigentes pré-requisitos dessa teoria da participação" (Ibidem, p. 52, tradução nossa)<sup>76</sup>.

Como ressaltamos, Somin não acredita que é possível resolver o problema da ignorância política. Por conta disso, defende que, se há séculos se debate as vantagens e desvantagens do federalismo e limitações constitucionais para o escopo do governo de forma mais geral, a maior vantagem da descentralização e do governo limitado é geralmente ignorada no debate, que é o potencial para reduzir os custos da ignorância política.

O argumento de Somin é o seguinte: da mesma maneira que a limitação do poder do governo permite aos cidadãos votarem com os seus pés no setor privado, se movimentando de acordo com suas escolhas de consumo, o federalismo pode possibilitar aos cidadãos o mesmo com relação às escolhas políticas. Foot voters, para Somin, têm mais incentivos para tomar

---

<sup>76</sup> O texto em língua estrangeira é: "...it is even more clear that most citizens fail to meet the exacting knowledge prerequisites of this theory of participation."

decisões bem informadas do que eleitores convencionais. Além disso, a restrição do tamanho e da complexidade do governo pode exigir menor conhecimento aos cidadãos, o que mitigaria os problemas de ignorância política.

Para Somin a limitação do escopo do governo e a descentralização apresentam a vantagem de baratear os custos de saída dos cidadãos nas migrações de acordo com suas preferências, tendo em vista que o setor privado é menos custoso. O foot voting e a descentralização política tem algumas deficiências, como os próprios custos de deslocamento, a possibilidade destrutiva de "corridas para o topo", nas quais a competição entre as regiões permite que as políticas prejudiciais prevaleçam e o risco de que o federalismo pode levar à opressão de grupos minoritários. Apesar disso, Somin defende que esses problemas não são tão graves como se costuma alegar e não anulam as vantagens que o modelo possibilita.

Além da limitação e descentralização do poder do governo para mitigar o problema da ignorância política, Somin defende outra medida para lidar com essa questão: a revisão judicial. Para o autor, a instituição da revisão judicial, ao suprimir o poder dos quadros governamentais que são eleitos, pode reduzir a complexidade das exigências aos eleitores, contribuindo para empoderar os cidadãos do votarem com seus pés.

Somin argumenta que essas vantagens enfraquecem a principal objeção à revisão judicial: a "dificuldade contramajoritárias". Segundo proponentes dessa objeção, a revisão judicial é uma anomalia porque permite que um poder judiciário não-eleito passe por cima da vontade majoritária do povo representado por legislaturas eleitas. Para Somin eles negligenciam a relevância da ignorância política ao partirem da premissa de que as leis aprovadas pelas legislaturas refletem a vontade da maioria dos eleitores, como se eles tivessem conhecimento político o suficiente para controlar seus representantes.

Nesse sentido, Somin entende que, se os eleitores têm pouca ou nenhuma informação, o poder legislativo não representa a vontade majoritária dos cidadãos. Somin não analisa questões como a possibilidade de o poder judiciário assumir uma postura agressiva que mine sua legitimidade ou a interação entre as decisões judiciais, a política governamental e a opinião pública. Somin defende a revisão judicial porque ela facilita o foot voting ao diminuir o poder dos agentes governamentais e não estar tão implicada com as dificuldades contramajoritárias como se supõe, porque, para ele, a ignorância política faz com que sequer seja possível um movimento majoritário em que os cidadãos tenham capacidades o suficiente para agirem da maneira que deveriam como eleitores.

Jason Brennan, em "*Against Democracy*", defende, assim como Somin, que um problema central das democracias é a falta de capacidade dos eleitores. Mas a solução que propõe é diferente. Ele sugere que devemos realizar a esperança de John Adams, um dos *Founding Fathers* dos Estados Unidos, e destaca o seguinte trecho de um dos discursos dele:

Eu devo estudar política e guerra para que meus filhos tenham a liberdade de estudar matemática e filosofia. Meus filhos devem estudar matemática e filosofia, geografia, história natural, arquitetura naval, navegação, comércio, e agricultura, no intuito e dar a seus filhos o direito de estudar pintura, poesia, música, arquitetura, estatuária, tapeçaria e porcelana (ADAMS apud BRENNAN, 2016, p. 1, tradução nossa)<sup>77</sup>.

O objetivo do livro de Brennan é explicar por que devemos tentar concretizar a esperança de Adams, que era um animal político cuja intenção era que as gerações futuras pudessem se envolver em formas mais elevadas de vida.

Nesse sentido, Brennan defende que, diante da incompetência generalizada dos eleitores, diagnosticada por ele, uma epistocracia é superior a uma democracia. Ao contrário de Stuart Mill, que entendia o envolvimento na política como algo positivo, Brennan entende que "formas comuns de engajamento político não apenas falham em nos educar ou nos enobrecer mas também tendem a nos ridicularizar e corromper" (Ibidem, p. 2, tradução nossa)<sup>78</sup>.

Brennan define uma epistocracia como o governo dos mais sábios, um regime em que o poder político é distribuído de acordo com a competência. Uma epistocracia, argumenta Brennan, não é necessariamente autoritária, porque "Epistocratas não precisam afirmar que os especialistas devem ser os chefes. Epistocratas precisam apenas sugerir que pessoas incompetentes e irracionais não deveriam ser impostas aos outros como chefes" (Ibidem, p. 17, tradução nossa)<sup>79</sup>.

Brennan entende que a hipótese de Stuart Mill, de que o envolvimento com questões políticas nos torna mais inteligentes, mais preocupados com o bem comum e mais educados, é razoável, mas que não foi testada na época em que o economista a propôs. Por volta de 150 anos depois, os resultados mostram que a hipótese não foi confirmada. Para Brennan, a verdade está mais próxima de Schumpeter, que argumentava que o cidadão típico, ao entrar no campo

---

<sup>77</sup> O texto em língua estrangeira é: "I must study politics and war that my sons may have liberty to study mathematics and philosophy. My sons ought to study mathematics and philosophy, geography, natural history, naval architecture, navigation, commerce, and agriculture, in order to give their children a right to study painting, poetry, music, architecture, statuary, tapestry, and porcelain."

<sup>78</sup> O texto em língua estrangeira é: "...common forms of political engagement not only fail to educate or ennoble us but also tend to stultify and corrupt us."

<sup>79</sup> O texto em língua estrangeira é: "Epistocrats need not assert that experts should be bosses. Epistocrats need only suggest that incompetent or unreasonable people should not be imposed on others as bosses."

político, se torna novamente primitivo. Ao concluir que Schumpeter estava certo e não Mill, Brennan questiona "Quanto nós realmente queremos que as pessoas participem na política? Quanto as pessoas devem ser autorizadas a participar?" (Ibidem, p. 2, tradução nossa)<sup>80</sup>.

Na visão de Brennan a queda na participação eleitoral nos Estados Unidos não é um problema. Pelo contrário, é um bom começo e nós deveríamos desejar ainda menos participação, não mais. Idealmente a política deveria ocupar uma pequena atenção das pessoas. A maioria deveria se ocupar com pintura, poesia e outras atividades mais elevadas, não com política.

Brennan baseia esse argumento na maneira como caracteriza os cidadãos democráticos. As pessoas se posicionam de maneira diferente quanto às opiniões políticas. Algumas se agarram às suas opiniões com fervor religioso, enquanto outras têm visões pouco seguras. Algumas pessoas mantêm a mesma ideologia por muitos anos e outras mudam intermitentemente. Dentro dessas diferenças, as pessoas podem ser caracterizadas num espectro, em tipos de cidadãos democráticos, que Brennan classifica como hobbits, hooligans e vulcans.

Hobbits são, na maioria das vezes, apáticos e ignorantes quanto às questões políticas. Eles não têm opiniões fortes, fixas sobre os problemas políticos e, frequentemente, sequer têm opiniões. Eles preferem se ocupar com outras coisas e não dão atenção à política. Este é o perfil das pessoas que não comparecem às eleições nos Estados Unidos.

Hooligans são, com relação à política, como torcedores fanáticos de esportes. Eles têm visões fortes e fixas de mundo e podem apresentar argumentos para suas crenças, mas não conseguem explicar outros pontos de vista. Os hooligans tendem a consumir informações que confirmam suas opiniões políticas preexistentes e ignoram evidências que contradizem tais opiniões fixas. As opiniões políticas fazem parte das identidades dessas pessoas e eles sentem orgulho de pertencer a um grupo político. Eles tomam aqueles que discordam deles como estúpidos e egoístas. A maioria dos votantes regulares, ativistas políticos, membros de partidos e políticos são hooligans.

Vulcans pensam científica e racionalmente sobre política. Suas opiniões são fortemente embasadas nas ciências sociais e na filosofia. Eles são capazes de explicar pontos de vista contrários. São interessados em política, mas, ao mesmo tempo, não são passionais,

---

<sup>80</sup> O texto em língua estrangeira é: "How much do we really want people to participate in politics? How much should people even be allowed to participate?"

porque tentam ativamente evitar a irracionalidade, e não acreditam que qualquer um que discorde deles seja estúpido.

Como essas caracterizações são tipos ideias, as pessoas não se encaixam totalmente neles. Todos são pelo menos um pouco tendenciosos e podem combinar características dos três tipos. Nesse sentido, na hipótese de Mill, a participação política e a democracia representativa transformaria hobbits em vulcans. Já na visão de Schumpeter, a participação converte hobbits em hooligans. Como Brennan acredita que Schumpeter estava certo, argumenta que para a maioria das pessoas, a liberdade política é prejudicial.

Brennan defende que a liberdade política é negativa para a maioria das pessoas porque entende que esta forma de liberdade não é como as outras. Liberais geralmente defendem que as pessoas deveriam ser autorizadas a fazer escolhas ruins desde que os únicos afetados sejam apenas eles mesmos. Nesse sentido, uma pessoa pode se alimentar mal, se exercitar pouco e gastar muito dinheiro. Esta pessoa só estaria afetando ela mesma.

Para o autor, com relação à democracia e à liberdade política, não se deve tomar os direitos individuais da mesma maneira. Um eleitorado não é como um indivíduo. As decisões dos eleitores não afetam apenas a si mesmos, mas a todos. "Se a maioria toma decisões caprichosas, os outros sofrerão os riscos" (Ibidem, p. 9, tradução nossa)<sup>81</sup>. Por conta disso, decisões políticas precisam de maiores justificativas. Nesse ponto, Brennan separa as liberdades: as civis e econômicas não implicam no exercício de poder sobre outras pessoas, mas a política sim. Liberdade política para Brennan abarca apenas o direito ao voto. Direitos de fazer discursos políticos, de livre associação, de formação de partidos políticos, todos estes são classificados por Brennan como liberdades civis.

É a partir disso que Brennan questiona se uma democracia é melhor do que uma epistocracia. Platão, há mais de dois mil anos, segundo Brennan, fazia a mesma questão, cuja constatação era de que um eleitorado democrático tende a ser demasiado estúpido, irracional e ignorante para gerar bons governos. Platão era um epistocrata, porque defendia que o governo deveria ser controlado por um nobre e sensato Rei-Filósofo. Epstocracia, para Brennan, como salientamos, significa o governo dos sábios. Um regime é epistocrata à medida o poder político é distribuído formalmente de acordo com a competência, a capacidade e a boa-fé para agir de acordo com tais capacidades.

---

<sup>81</sup> O texto em língua estrangeira é: "If the majority makes a capricious decision, others have to suffer the risks."

Proposições no sentido de uma epistocracia atualmente, de acordo com Brennan, não têm a ilusão de que é possível que exista um Rei-Filósofo, mas sustentam outras formas de governo dos sábios: a restrição do sufrágio, que só garante o direito legal de votar às pessoas competentes e suficientemente bem informadas; o voto plural, em que todos tem direito ao voto, mas alguns cidadãos, que não mais competentes e bem informados, têm votos adicionais, como defendia Mill; o sistema de sorteio, no qual imediatamente antes das eleições milhares de eleitores são selecionados aleatoriamente para se tornarem pré-eleitores. Estes só se tornam eleitores se forem aprovados em exercícios que julgam suas competências; o veto epistocrático, em que um corpo epistocrata composto de membros restritos tem o direito de vetar leis aprovadas pelas instituições democráticas; e a votação ponderada, na qual todos os cidadãos têm direito ao voto, mas devem responder a um *quiz* ao mesmo tempo para aferir seus conhecimentos políticos. Os votos têm peso de acordo com o conhecimento político objetivo que as pessoas demonstram ter.

Brennan defende que a escolha entre democracia e epistocracia deve ser instrumental, baseada na ponderação de qual sistema funcionaria melhor no mundo real. A despeito de não ter evidências suficientes que comprovem que uma epistocracia é melhor do que uma democracia, Brennan diz que sustentará algumas razões para acreditar que a resposta é positiva. Nesse sentido, o autor afirma que é forçado a especular, porque as mais promissoras formas de epistocracias não foram ainda testadas.

Os críticos da epistocracia, aponta Brennan, costumam classificá-la como autoritária, por conta da ideia de que determinadas pessoas devem exercer poder sobre outras por serem mais qualificadas. Brennan refuta essa crítica ao argumentar que a epistocracia não repousa no autoritarismo, mas num antiautoritarismo.

Ultrapassada essa crítica, Brennan defende que uma epistocracia é melhor porque, além de evitar todos os problemas da participação política, que ele considera, como vimos, negativa, por conta da tendência a transformar os cidadãos em hooligans, faz com que pessoas moralmente irracionais, ignorantes e incompetentes com relação à política, não possam exercer autoridade política sobre outras pessoas. Uma epistocracia, de acordo com Brennan, não exige que os mais competentes exerçam poder sobre as outras pessoas, mas sim que os incompetentes e irracionais não sejam impostas como "patrões" das outras pessoas. Nesse sentido, a competência como critério para a desigualdade política é uma forma não-arbitrária de diferenciação.



Esse movimento que buscamos descrever da teoria liberal para a neoliberal quanto o papel da política mostra que a liberdade, nesse sentido, deixou de estar atrelada à política, à cidadania, e passou a ficar ligada a ser ativo economicamente. Em Locke, a sociedade, como um corpo, deve se deslocar de acordo com o que deseja a maioria. Para Stuart Mill, esse caminhar das sociedades está condicionado à qualificação das pessoas para o exercício da democracia representativa. Este é um ideal que se deve buscar pela expansão da educação e do engajamento na vida política das nações. A liberdade econômica não está separada da liberdade política. Pelo contrário, esta é condição para aquela.

Nas análises de Ilya Somin e Jason Brennan, a ignorância política da maioria dos cidadãos que eles apontam não é vista como algo que deve ser idealmente solucionado. É necessário, para eles, deslocar o ímpeto das pessoas mais ainda da política para outras esferas da vida. Proposições como a de Ilya Somin de substituir o voto em urnas pelo “foot voting” é uma tentativa de inserir a vida política na lógica do acesso, que implica no automatismo da *le mot d'ordre*.

A vida nas localidades onde moramos deve ser desprovida de relações duradouras. Estas devem ser substituídas pelas mesmas conexões que temos quando ligamos a televisão ou acessamos smartphones, nas quais não sentimos nenhuma excitação ou descarga de emoções que não sejam efêmeras. A concretização de tal ideia representaria buscas incessantes de libertação da monotonia na passagem de um vazio para o outro. Mesmo assim mudaríamos de um lugar para o outro incessantemente porque permaneceria um fio de esperança de que mais uma mudança nos libertaria.

Brennan, como vimos, vai ainda mais longe e sugere que epistocracias são melhores do que democracias e que o engajamento político é algo negativo. Fundar uma epistocracia tem o sentido, na lógica de pensamento de Brennan, de uma separação das liberdades civis, econômicas e políticas. Isso é sintomático, porque encara as ações econômicas como algo que diz respeito apenas ao indivíduo, que não gera impacto coletivo, que não possibilita que algumas pessoas exerçam poder sobre outras.

Essa maneira de ver a liberdade econômica vai no mesmo sentido de Nozick: imposto é uma forma de salário não-pago, uma forma de escravização daqueles que pagam os encargos e, por isso, deve ser evitado ao máximo. O Estado não deve ter o poder de cobrar mais impostos do que o suficiente para ser um Estado ultramínimo. Mas Nozick não entende que as relações laborais devam suscitar qualquer forma de controle: a mais-valia não é, como Marx argumenta,

trabalho não-pago. O que ambos têm em comum é a ideia de que as relações políticas podem suscitar poderes despóticos, exercícios injustos do poder, mas as relações econômicas, não.

No sentido da teorização de Brennan, discursos políticos, associações e formação de partidos são consideradas como liberdade civil e dizem respeito somente ao indivíduo. Brennan coloca essas ações no mesmo patamar de ter ou não uma vida saudável. Caso a pessoa escolha ter uma vida desregrada, isso é problema apenas dela porque não afeta a vida de ninguém. A liberdade política, que para Brennan está ligada apenas ao direito ao voto, é diferente. Como causa efeitos não apenas em quem vota, deve ser controlada.

Brennan toma a liberdade política de forma reducionista em seu breviário para poder tratá-la como um espantalho. Apenas o direito universal ao voto é tido como algo que causa impacto coletivo e que deve ser controlado.

De todos os aspectos da obra de Brennan, o que mais chama atenção é a maneira como ele enxerga a ação política em si. Ele defende que as pessoas devem abandonar seus engajamentos políticos, porque devem se dedicar à formas mais elevadas de vida, como se o desengajamento eliminasse os problemas contra os quais as pessoas engajadas lutam. Brennan defende uma espécie de sociedade dopada, que evita os conflitos, que nega a realidade. Se as pessoas podem se tornar irracionais por conta de suas posições políticas, então, a solução é acabar com a política. É como querer acabar com toda a dor, todo o inconveniente, sem perceber que talvez uma das piores doenças que existe seja a síndrome de Riley-Day, com a qual as pessoas não sentem dor e correm o risco de se autodestruírem. A dor é necessária para a manutenção da vida porque serve de alerta.

O que há de comum na obra dos dois autores, além da importância que atribuem à ignorância política, é o apelo ao aumento da individualização em detrimento da política e do Estado. Essa maneira de entender a política e o Estado é, no nosso ver, compatível com a expansão da vida econômica, que multiplica a individualidade e aumenta a distância entre a liberdade política e a liberdade econômica.

A expansão da vida econômica exige uma expansão da individualização, que necessita de certa dopagem das pessoas, a invenção de um paraíso artificial. É como o uso de drogas que, como explica Baudelaire, multiplica a individualidade (EHRENBERG, 2010). As "drogas são as técnicas empregadas pelo indivíduo para tornar-se Deus" (Ibidem, p. 40).

Essa multiplicação da individualidade pelo uso de drogas ou faz com que as pessoas se autodestruam ou elas percebem que precisam encarar a realidade para sobreviver. Na expansão da vida econômica ocorre o mesmo. São dois caminhos: ou as pessoas se autodestroem ou encaram a realidade, na qual desigualdades como de raça, gênero e econômica devem ser confrontadas. Dopar essa realidade não resolverá o problema e possibilitará que as pessoas vivam vidas mais elevadas, mas o ampliará.

A demonização da política ao ponto de entender que ela deva ser historicamente superada é uma certa separação entre material e imaterial, cujos perigos, como mostramos no primeiro capítulo, Tocqueville alertava. Essa ideia da desnecessidade da democracia e da política nos parece ligada à narrativa de fim da história, que surge após a queda do muro de Berlim, e que ficou conhecida na obra de Fukuyama "*O Fim da História e o Último Homem*".

A democracia liberal e o capitalismo representam o fim da história, como se os seres humanos tivessem alcançado o máximo de perfeição possível. Mas esse movimento que faz a democracia liberal algo hegemônico também a coloca na mira. Pelo o que vimos nas obras de Somin e Brennan, pelo menos para eles a história não acabou: não tendo inimigos, como antes da queda do muro de Berlim, a democracia liberal se torna ela mesma o inimigo. Não chegamos à perfeição com a democracia liberal, mas sim quando passarmos a deixar de depender da política e a superarmos.

Tocqueville argumentava que uma diferença entre as sociedades aristocráticas e as sociedades democráticas é a maneira de enxergar a perfeição. Nas aristocracias, não se pense que se chegou na perfeição total, mas na perfeição dentro da possibilidade daquilo que os seres humanos podem realizar, que configura a noção de perfectibilidade definida. Nas democracias, o que se pensa é que há muito ainda a conquistar, porque se está longe da perfeição, o que implica numa perfectibilidade indefinida.

Pelo caminho que as sociedades estão tomando é como se retornássemos à perfectibilidade definida, como se tudo o que construímos tenha sido para que possamos ser ativos economicamente e, a partir dessa possibilidade, nada mais podemos fazer, porque supostamente chegamos ao máximo que os seres humanos podem realizar.

## CONCLUSÃO

Na primeira metade do século XX, o burocratismo tomava o lugar do comercialismo. Na visão de Sombart, esse era um dos motivos para a retratação da influência judaica na economia. As capacidades pessoais dos sujeitos econômicos se transformavam. Boltanski e Chiapello chamaram essa forma burocrática de segundo espírito do capitalismo. A organização centralizada, fascinada pelo gigantismo, da produção e do consumo em massa substituiu o modelo originário do capitalismo, centrado na pessoa do burguês, do conquistador.

As mudanças econômicas pelas quais passamos a partir do fim da década de 1960 promoveram outra inflexão na dinâmica do capitalismo. O comercialismo, de uma nova forma, volta a ganhar relevância. As capacidades individuais, o espírito empreendedor, a inovação individual e a especulação se tornaram centrais novamente.

A origem dessa nova forma de comercialismo remonta às escolas de pensamento que buscaram renovar o liberalismo no pós-guerra. Ao longo do período de mais força do burocratismo, entre 1930 e 1960 (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009), as escolas de Friburgo, Austríaca e de Chicago desenvolveram teorias com o objetivo de reordenar as práticas econômicas no sentido do livre mercado.

Foucault utilizou a noção de *governamentalidade* para analisar esse movimento neoliberal, que não é uma mera retomada de práticas liberais clássicas, mas uma nova forma de governo de si, que altera a maneira como as pessoas lidam com suas vidas e nas relações entre elas. O trabalho e os trabalhadores não devem ser tomados de forma quantitativa, como fazia a Economia Clássica, mas de forma qualitativa. Os trabalhadores não são participantes passivos, alienados, reificados da produção. A renda que auferem não é simplesmente um preço pago pela venda da força de trabalho, mas é o rendimento de um capital, que cada pessoa é em si mesma, e que busca valorizar, seja buscando qualificação ou empreendendo de forma autônoma. A relação capital/trabalho passa a ser tida como capital/capital.

Isso não significa que há uma homogeneização. A sociedade é mais heterogênea, mas essa expansão da vida econômica transvaloriza todos os valores que derivam do "fluxo livre de desejos" (VANDENBERGHE, 2008). O trabalho é recodificado por uma espécie de máquina axiomática que funciona como um sistema digestivo que transforma todos os elementos do corpo em um denominador comum, que é ser capital.

Foucault caracterizou esse movimento neoliberal como um *weberianismo*, porque, assim como a Escola de Frankfurt, parte de uma questão fundamental de Weber: a racionalidade irracional do capitalismo. Argumentamos neste trabalho que uma forma útil para caracterizar o neoliberalismo é *weberianismo lockiano*, tendo em vista que, embora partam do *weberianismo*, intentam resolver suas problemáticas com elementos que aludem à teoria da propriedade de Locke, com destaque para a propriedade de si e a possibilidade ou não de ser ativo.

Como vimos, Locke combate o inatismo com a noção de que todas as pessoas têm uma propriedade em si mesmas e que o trabalho exercido por elas marca a origem justa da distribuição de propriedades. Antes da invenção do dinheiro, não era possível que algumas pessoas acumulassem a ponto de não restar espaço livre para a aquisição das outras pessoas. Mas, após o acordo tácito da invenção do dinheiro, a acumulação sem desperdício se torna possível, o que pode impedir que todas as pessoas sejam sujeitos ativos.

A despeito de a noção de livre aquisição a partir do trabalho deixar de ser possível após a invenção do dinheiro, defendemos que isso, em si, não representa uma incoerência na teoria de Locke. Embora um grande número de pessoas não possam mais adquirir propriedades de forma tão desimpedida, a origem deixa de ser o inatismo patriarca dos realistas, transcendente, e passa a ser a própria dinâmica social, imanente. Além disso, a aquisição de propriedades não se torna ilimitada: além da origem justa, a propriedade deve ser conduzida de forma que a vida das pessoas que não podem adquirir propriedades se torne melhor do que seria antes do acordo de invenção do dinheiro.

Não obstante, como observa Gough, Locke, como mercantilista, talvez não tenha percebido os riscos que a concentração, mesmo com origem não-inata, poderia representar. É a heteronomia oriunda dessa concentração, que gera paradoxos como a racionalidade irracional, que os neoliberais tencionam modificar ao argumentar que o capitalismo não é necessariamente um sistema em que a maioria das pessoas são heterônomas, com trabalhos alienados. Nesse sentido, como mostram Boltanski e Chiapello, a crítica ao capitalismo que chega no auge com os movimentos de 1968, em prol da autonomia, é absorvida pelo capitalismo e passa a fazer parte de seu novo espírito.

No modelo neoliberal em que o empreendedorismo é exaltado, a autonomia toma o lugar da segurança do *Welfare State*. Mas esta autonomia propagandeada no discurso está longe de operar num ambiente menos monopolístico. Pelo contrário, a concentração de capital

só aumentou nos últimos anos, de acordo com a literatura pertinente, junto com os movimentos de incorporações de empresas.

O *weberianismo lockiano* promove uma inflexão para escapar dos paradoxos da modernidade, mas cria os seus próprios, que são, pelo menos, tão problemáticos quanto aqueles. Nesse sentido, enfatizamos alguns pontos críticos desse modelo: o microcrédito, a qualificação via crédito e a Economia do Compartilhamento.

O microcrédito surgiu como uma forma de empoderamento dos mais pobres, uma maneira de provisão de crédito a pequenos produtores e comerciantes para atenuar a pobreza. Muhammad Yunus, fundador do primeiro banco especializado em microcrédito do mundo, o Grameen Bank of Bangladesh, foi laureado com o Nobel da Paz em 2006, por promover desenvolvimento econômico e social de baixo.

Esse modelo de concessão de crédito se globalizou e tem gerado, como salienta Ananya Roy, interesses como classe de ativos ou como circuito de investimentos. Surge, com isso, a promessa de que o bilhão inferior – os mais pobres – passarão a ser um mercado de fronteira que abre novas perspectivas de acumulação de capital, o que Bill Gates chama de "capitalismo criativo".

A qualificação, por sua vez, passou a ser vista como parte do processo de produção. As pessoas passam, como ressalta Schultz, a investir em si mesmas como ativos humanos. Em trabalho recente, Sara Golrick-Rab et. al. mostram que muitos estudantes que cresceram na pobreza buscam aumentar seus níveis educacionais além do ensino médio. As portas da educação superior nos Estados Unidos nunca esteve tão aberta, mas convive com a desaceleração do crescimento do ensino público e o aumento do custo de vida.

A consequência é que, para investirem em si mesmos como ativos humanos, muitos estudantes enfrentam situações precárias. Dois a cada três estudantes nos Estados Unidos se encontram em situação de insegurança alimentar, e de 13 a 14 por cento deles não têm sequer onde morar. Um terço das pessoas expostas a vulnerabilidade alimentar e de moradia tomam crédito para financiar o curso universitário.

O uso de crédito para financiar os estudos por conta da queda do ensino público aumentou o endividamento de estudantes nos Estados Unidos. Desde a crise de 2008, este índice mais que dobrou. Phillips e Russel (2018) argumentam que esse pode ser um dos motores para uma nova crise financeira global.

A Economia do Compartilhamento se desenvolve no bojo da explosão digital. O compartilhamento é visto como uma forma de revigorar ideais emancipatórios, utópicos, com pessoas e comunidades dispondo de meios para estabelecerem comunicação direta entre elas e bens e serviços sendo oferecidos sem que as condições objetivas estejam controladas por grandes empresas.

A ideia de oferta de bens e serviços sem controle de grandes empresas foi impactada com a entrada do capital especulativo. Os ideais originários viraram uma maquiagem e gigantescas fortunas privadas foram construídas utilizando a noção de compartilhamento. Aquilo que era para ser uma manta leve, mais uma vez, se transformou num fardo pesado.

A Uber é um dos exemplos disso. A empresa vale hoje cerca de US\$ 50 bilhões, com faturamento de US\$ 7,5 bilhões em 2017, o que a torna maior do que as três empresas líderes no setor de aluguel de carros. Para faturar tanto e desbancar o seu concorrente mais direto, o táxi, a Uber oferece preços mais baixos. A chave para entender como a empresa consegue oferecer preços baixos e se expandir tanto é a relação que estabelece com os motoristas. Como salienta Stanford, o modelo de negócios da companhia faz com que os trabalhadores sejam artificialmente tomados como empresas independentes.

Na Austrália, onde Stanford conduziu sua pesquisa, os motoristas ficam com 34.8% do valor de cada corrida, em média. O valor do salário médio que recebem por hora é de \$14.52, menor do que o salário mínimo do país, que é \$18.29 por hora.

No Brasil, como o salário mínimo é mais baixo (R\$ 4.34 por hora), enseja, em alguns casos, explicação inversa. Os resultados da nossa pesquisa qualitativa, embora ainda não conclusivos, mostram que, para os trabalhadores de profissões que pagam salários mais próximos do salário mínimo, trabalhar como motorista da Uber representa aumento de renda. Apesar disso, mesmo para os trabalhadores menos qualificados, a relação com a dinâmica de trabalho da Uber é cética. Mesmo ganhando mais, os motoristas não se mostram satisfeitos com a taxa que a Uber coleta de cada corrida, com a carga horária diária de trabalho, com a insegurança, com o aumento da concorrência e com o sistema de qualificação.

A carga horária diária de trabalho relatada pelos nossos entrevistados é de impressionantes 11,5 horas com poucos ou nenhum dia de folga. Se tirarmos da conta a carga horária de Felipe, que não se dedica apenas a trabalhar como motoristas e, por isso, trabalha poucas horas, a média chega a 13,3 horas por dia de trabalho. O motivo pelo qual se submetem a tal carga é o desemprego. Com exceção de Felipe, que é funcionário público e dirige pela

Uber apenas em horas vagas, todos os entrevistados se tornaram motoristas da Uber por terem ficado desempregados.

Nenhum dos motoristas que entrevistamos possuem seguridade social. Ou não pagam a previdência como autônomos por não terem expectativas de continuidade na empresa por muito tempo, ou simplesmente identificam esse como um dos pontos problemáticos de ser motoristas da Uber.

O número de motoristas e a concorrência é algo que eles consideram como fatores que podem impactar negativamente tanto na renda deles como na qualidade do serviço. É normal ouvir dos motoristas que a situação era muito melhor no início, quando não havia tanta concorrência. Este é um ponto importante com relação à teoria econômica, porque, se os motoristas de Uber apontam a concorrência como um problema para a qualidade, isso vai contra um dos pilares da teoria neoliberal: a ampliação da concorrência. Nesse sentido, questionamos quais são as consequências, para a própria dinâmica da lei da oferta e da procura, da chegada da concorrência à relação entre os trabalhadores.

Essa questão suscita uma outra: por que os serviços de táxi têm regulações? Como mostra Slee, essas normas existem para garantir o nível do serviço ao limitar o número de táxis e regular a tarifa, além de assegurar acesso universal e padrões de segurança. Em casos em que não há tais regulações, a competição por passageiros se torna agressiva. Pela lógica do mercado, da lei da oferta e da procura, isso não seria um problema, já que a maior oferta causaria diminuição de preços e melhora da qualidade do serviço para competir pelos clientes. No entanto, nas cidades que promoveram desregulação, a qualidade do serviço piorou.

Isso acontece porque trabalhadores como taxistas não têm a mesma margem de manobra que empresas reais para jogar com a variação da oferta e da procura, causando o que chamamos de lei inversa da oferta e da procura. Apesar de este argumento não estar desenvolvido de forma embasada o suficiente para ter mais segurança, este talvez seja um bom caminho para pesquisas futuras sobre a dinâmica da ampliação da concorrência para a relação entre os trabalhadores.

O sistema de qualificação, criado para ser uma maneira de confiança entre os usuários dos serviços, se tornou uma forma de vigilância que pode causar situações injustas de bloqueio, como no caso que ressaltamos de Edson, que mudou de rota por conta de problemas no trânsito e acabou desqualificado porque o valor da corrida ficou mais alto.



Da utopia da relação de troca de igual para igual, a Economia do Compartilhamento se tornou uma forma das grandes empresas construírem fortunas gigantescas para seus acionistas transferindo a responsabilidade pelas consequências das operações, das quais são as maiores beneficiárias.

Chamamos essa transferência de responsabilidades objetivas e subjetivas de deslocamento do conflito fáustico. Esse modelo de relação capital/capital, de exaltação do empreendedorismo, faz com que determinados conflitos internos que eram restritos aos grandes capitalistas sejam pulverizados, à medida que estes se livram do conflito fáustico pela financeirização, com o desacoplamento entre investimentos e lucros.

O uso do mercado financeiro para atenuar o conflito fáustico, impondo o ônus aos trabalhadores, como vimos, era ressaltado por Marx como uma prática já de sua época. Mas, na nossa época, a transferência do ônus não é apenas objetiva, mas também subjetiva, porque os trabalhadores passam a assumir os conflitos internos e externos que os capitalistas buscam se livrar. Se os burgueses ganhavam títulos nobiliárquicos para se sentirem nobres e com isso aceitavam sustentar uma nobreza abstrata, na dinâmica atual os trabalhadores ganham o título de capitalistas.

Essa expansão da vida econômica produz o aumento do distanciamento entre liberdade política e liberdade econômica. A educação, que era vista como um motor para a primeira, se torna uma maneira de investir na segunda. Enquanto a questão da alienação do trabalho é vista como solucionável pela educação como forma de investimento no capital humano, a ignorância política passa a ser visto, por autores como Ilya Somin e Jason Brennan, como impossíveis de resolver.

Por conta disso, Somin defende o foot voting como forma de manifestação de preferências políticas, modelo que deveria substituir o voto em urna tradicional. Se a ignorância política não é solucionável, a única saída é mitigar seus problemas, diminuindo a complexidade do Estado para que seus assuntos fiquem mais simples.

Brennan, por sua vez, defende que a política deve ser superada historicamente. O engajamento político não nos torna pessoas melhores (Mill), mas piores (Schumpeter). Quanto mais nos afastarmos da política, melhor. Para isso, a melhor forma de governo é uma epistocracia, uma espécie de governo dos sábios.

Dessa forma, com a liberdade econômica vista como algo que não impacta na vida coletiva, as sociedades democráticas devem se aristocratizar. É como se estivéssemos chegado à perfeição, como se ninguém tivesse mais nada a reivindicar. Essa aristocratização, baseada na ideia de que a política deve ser superada, constitui uma retomada da perfectibilidade definida, típica das aristocracias, nas quais os aristocratas distribuem títulos de nobreza para serem sustentados pelo restante da sociedade.



*O Líder dos Livres Mercados*. Forbes Brasil. São Paulo: 2018, n. 59.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Martins Fontes. São Paulo. 2008.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Genealogia da Ética: uma Revisão do Trabalho*. In: DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul (Orgs.). *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Forense Universitária. Rio de Janeiro. 1995. Entrevista concedida a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow.

G1. *Uber Tem prejuízo de US\$ 4,5 bilhões em 2017*. G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/uber-registra-prejuizo-de-us-45-bilhoes-em-2017.ghtml>. Acesso em: 8 out. 2018.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: Uma Tragédia*. São Paulo. Editora 34. 2016.

GOLDRICK-RAB, Sara et. al. *Hungry and Homeless in College: Results from a National Study of Basic Needs Insecurity in Higher Education*. Wisconsin. Wisconsin Hope Lab e Association of Community College Trustees. 2017.

GORZ, André. *Adeus ao Proletariado. Para Além do Socialismo*. Rio de Janeiro. Forense-Universitária. 1982.

GOUGH, J. W. *A Teoria de Locke Sobre a Propriedade*. In: QUIRINO, Célia Galvão e SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de (Orgs.). *“O Pensamento Político Clássico”*. São Paulo. Editora Taq. 1992.

GRAMEEN BANK. *About*. Disponível em: <http://www.grameen.com/the-nobel-peace-prize-2006>. Acesso em: 26 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. *Introduction*. Disponível em: <http://www.grameen.com/introduction>. Acesso em: 26 jul. 2018.

GUTTMANN, Robert. *Uma Introdução ao Capitalismo Dirigido Pelas Finanças*. Novos Estudos, n. 82. 2008.

HELLEINER, Eric. *States and The Reemergence of Global Finance: From Bretton Woods to the 1990s*. New York. Cornell University Press. 1994.

HIRSCHMAN, Albert. *As Paixões e os Interesse: Argumentos Políticos para o Capitalismo antes de seu Triunfo*. São Paulo. Paz e Terra. 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. Martins Fontes. São Paulo. 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. São Paulo. Martins Fontes. 2014.

HOLMES, Stephen. *Saved by Danger/Destroyed by Success. The Argument of Tocqueville's Souvenirs*. European Journal of Sociology, v. 50, n. 2, pp 171-199. 2009.

HUMPHREY, Nicholas. *Uma História da Mente*. Rio de Janeiro. Editora Campus. 1994.

IBGE. *Indicadores IBGE: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. Principais Destaques da Evolução do Mercado de Trabalho no Brasil (2012-2017)*. Rio de Janeiro. 2018.

Insee Références. *France, Portrait Social. Fiches 3.2*. Paris. 2017.

- JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville - A Historiografia como Ciência da Política*. Minas Gerais. Editora UFMG. 1997.
- KANE, Kat. *The Big Hidden Problem With Uber? Insincere 5-star Ratings*. Wired. 2015. Disponível em <https://www.wired.com/2015/03/bogus-uber-reviews/>. Acesso em: 11 out. 2018.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro. Contraponto. 2006.
- LAGASNERIE, Geoffroy de. *A Última Lição de Michel Foucault*. Três Estrelas. 2013.
- LEONG, Nancy. *The Sharing Economy Has a Race Problem*. Salon. 2014. Disponível em [http://www.salon.com/2014/11/02/the\\_sharing\\_economy\\_has\\_a\\_race\\_problem/](http://www.salon.com/2014/11/02/the_sharing_economy_has_a_race_problem/). Acesso em: 10 out. 2018.
- LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Martins Fontes. 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo. Nova Cultural. 1999.
- LÖWY, Michael. *A Jaula de Aço: Max Weber e o Marxismo Weberiano*. Boitempo. São Paulo. 2014.
- MACPHERSON, C.B. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*. Editorial Trotta. 2005.
- MACPHERSON, C.B. *Locke on Capitalist Appropriation*. In: *The Western Political Quarterly*. Utah. 1951. Vol. 4, No. 4, pp. 550-566.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política. Livro Primeiro: O Processo de Produção do Capital. Tomo 2*. São Paulo. Nova Cultural. 1996.
- MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. Boitempo. São Paulo. 2010.
- MATTOS, Lúcio. Entrevista 3. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 3 arquivo .wav (17 min. 04 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo I desta dissertação.
- MEDEIROS, Marcelo et. al. *O Topo da Distribuição de Renda no Brasil: Primeiras Estimativas com Dados Tributários e Comparação com Pesquisas Domiciliares (2006-2012)*. Dados. Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, 2015, pp. 7-36. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52582015000100007&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52582015000100007&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 14 jun. 2018.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo – Antigo e Moderno*. É Realizações. São Paulo. 2014.
- MERTON, Robert K. *The Unanticipated Consequences of Purposives Social Action*. *American Sociological Review*, v. 1, n.6, pp. 884-904. 1936.
- MILANOVIC, Branko. *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*. Belknap Press Cambridge, Massachusetts; London, England. 2016.
- MILL, John Stuart. *Princípios de Economia Política – Com Algumas de Suas Aplicações à Filosofia Social. Volume II*. Nova Cultural. São Paulo. 1996.
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. São Paulo. Martins Fontes. 2011.

OLIVEIRA, Edson. Entrevista 1. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 1 arquivo .m4a (13 min. 58 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo I desta dissertação.

PATIELI, Guy. *Solitude de son propre coeur*: Tocqueville and the transformation of democratic solitude. *The Tocqueville Review/ La revue Tocqueville*, v. 37, n. 1, pp 183-206. Toronto. 2016.

PHILLIPS, Matt e RUSSELL, Karl. *The Next Financial Calamity is Coming. Here's What to Watch*. New York Times. 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/interactive/2018/09/12/business/the-next-recession-financial-crisis.html>. Acesso em: 2 out. 2018.

PIKETTY, Thomas. *The Capital in the Twenty-first Century*. Belknap Press. Cambridge, Massachusetts; London, England. 2014.

PLATÃO. *Diálogos: Mênon, Banquete e Fedro*. Rio de Janeiro. Ediouro. 1996.

Presidência da República. *Decreto Nº 9.255*. 2017. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9255.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9255.htm). Acesso em: 5 out. 2018.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo. Martins Fontes. 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo. Edipro. 2015.

ROY, Ananya. *Poverty Capital: Microfinance and the Making of Development*. Nova York. Routledge. 2010.

SANTOS, Leonardo. Entrevista 2. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 2 arquivo .m4a (07 min. 32 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo I desta dissertação.

SCHOR, Juliet. *Debating the Sharing Economy*. Great Transition Initiative. 2014. Disponível em: <https://www.greattransition.org/publication/debating-the-sharing-economy>. Acesso em: 12 out. 2018.

SCHULTZ, Theodore W. *O Valor Econômica da Educação*. Rio de Janeiro. Zahar. 1973.

SILVA, Luiz Antonio Machado da. *Da Informalidade à Empregabilidade (reorganizando a dominação no mundo do trabalho)*. Salvador. Caderno CRH. 2002, n. 37, pp. 81-109.

SIMMEL, Georg. *O Dinheiro na Cultura Moderna*. 1886.

SLEE, Tom. *Uberização: A Nova Onda do Trabalho Precarizado*. Editora Elefante. São Paulo. 2017.

SOMBART, Werner. *Os Judeus e a Vida Econômica*. São Paulo. Editora Unesp. 2014.

SOMERVILLE, Heather. *SoftBank is Now Uber's Largest Shareholder as Deal Closes*. Reuters. 2018. Disponível em <https://www.reuters.com/article/us-uber-softbank-tender/softbank-is-now-ubers-largest-shareholder-as-deal-closes-idUSKBN1F72WL>. Acesso em: 15 out. 2018.

SOMIN, Ilya. *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government is Smarter*. Stanford University Press. Stanford. 2013.

SOTO, Hernando de. *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*. Londres. Black Swan. 2001.

SOUZA, Felipe. Entrevista 4. [out. 2018]. Entrevistador: Yago de Souza Paiva. Rio de Janeiro. 2018. 4 arquivo .m4a (04 min. 28 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo I desta dissertação.

STANFORD, Jim. *Subsidising Billionaires: Simulating the Net Incomes of UberX Drivers in Australia*. Center for Future Work at The Australia Institute. Canberra. 2018.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América: Leis e Costumes*. Martins Fontes. São Paulo. 2005.

\_\_\_\_\_. *A Democracia na América: Sentimentos e Opiniões*. Martins Fontes. São Paulo. 2004.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes (VI) - Correspondance*. Paris. Michel Lévy Frères, Libraries Éditeurs. 1867.

TOLSTÓI, Liev. *De Quanta Terra um Homem Precisa*. In: Roberto Muggiati (Orgs). "A Selva do Dinheiro. Histórias Clássicas do Inferno Econômico". Editora Record. Rio de Janeiro. 2002.

VANDENBERGHE, Frédéric. *As Sociologias de Georg Simmel*. Editora Universitária UFPA e Edusc. Belém e Bauru. 2005.

\_\_\_\_\_. *Deleuzian Capitalism*. 2008. In: Philosophy & Social Criticism. Los Angeles, Londres, Nova Deli e Singapura. 2008, vol. 34, n. 8, pp. 877-903.

\_\_\_\_\_. *Georg Simmel, Max Weber, Max Scheler e a Tradição Sociológica Alemã. Grandeza e Miséria do Homem Econômico*. In: CAILLÉ et al. *História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil*" Editora Unisinos. 2007.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Editora Martin Claret. São Paulo. 2013.

**APÊNDICE – Transcrições das entrevistas****Transcrição da entrevista 1 – Edson Oliveira.****Entrevistador - Por que optou por trabalhar como motorista do Uber?****Edson -** É... desemprego. Fiquei desempregado, ai optei por Uber para sustentar a família.**Entrevistador - Quantas horas por dia em média de trabalho?****Edson -** Eu trabalhava de 6 da noite às 7 da manhã. No caso daria o que, 6, 12, 13 horas.**Entrevistador - Todos os dias?****Edson -** Eu tirava uma folga na semana, né. Final de semana, como final de semana é melhor, eu optava por tirar folga durante a semana, segunda-feira.**Entrevistador - A renda auferida é maior do que no emprego anterior?****Edson -** Deixa eu basear mais ou menos aqui... Sim, sim. Mas chega a ser um pouco ilusório também, né, cara, porque se a gente não se preparar assim com uma caixinha pra manutenção do carro, entendeu, ai a gente trabalha, vai pegando o dinheiro e esquece da manutenção do carro, ai tem hora que o carro quebra, tu vem com aquele dinheiro que você já fez e faz no carro, entendeu?**Entrevistador - Você acha justa a taxa que a Uber retém do valor total das corridas?****Edson -** Não, não! Não é justo, não! É muito alta. Vinte e cinco por cento é altíssima, inclusive a 99 agora, a 99 Taxi cobra... não posso te precisar, assim, uma porcentagem, mas é muito inferior a da Uber.**Entrevistador - Utilizou carro próprio, trabalhou com carro de outra pessoa ou alugou um veículo?****Edson -** Carro próprio, carro próprio.**Entrevistador - Com relação à depreciação do carro, acha que no longo prazo vale a pena os gastos tendo como referência a renda auferida?**



**Edson** - Assim, é... Porque eu trabalhei um ano e pouco né, não chegou a dar muito... não tive muito gasto, só parei pra gastar uma vez, mas se for um carro que tem as peças baratas eu acho que vale a pena sim.

**Entrevistador - Já trabalhou ou pretende trabalhar em emprego formal sob regime CLT?**

**Edson** - Motorista de ônibus.

**Entrevistador - Acha que vale a pena trabalhar no Uber não tendo os direitos garantidos por um regime de CLT?**

**Edson** - Não vale a pena, porque mais tarde, futuramente, né, não conta pra nada. Não vale a pena, não. Eu acho que não vale.

**Entrevistador - Você paga por si mesmo a previdência social?**

**Edson** - Não, por isso que eu já tô achando que não.

**Entrevistador - Tem algum plano de previdência privada?**

**Edson** - Não, não pagava não.

**Entrevistador - Você acha que o aumento do número de motoristas e a concorrência entre eles pode diminuir sua renda?**

**Edson** - Sim, sim, sim! Porque os motoristas atuais, né, que a gente conversa assim estão reclamando disso. Caiu muito a taxa de passageiro né, que era bem maior, tocava bem mais o aplicativo, tinha mais demanda.

**Entrevistador - Você utiliza outras plataformas digitais para conseguir passageiros?**

**Edson** - Eu só usava Uber, mas porque meu carro não atendia, meu carro era do ano 2009, não atendia os outros, entendeu? Mas quem dirige hoje no Uber a maioria tá agora dirigindo pro Uber e pro 99, que deve tá tocando mais o 99 do que pro Uber. A 99 tá tomando o espaço.

**Entrevistador - Caso você já tenha deixado de trabalhar como motorista do Uber, qual foi o motivo?**

**Edson** - O motivo? É, legal, isso... a Uber, ela, ela tem aquele... mantém aquele... taxa de estrelinhas ali né, porcentagem, começa como... eu esqueci o nome.

**Entrevistador - Sim, a qualificação.**

**Edson** - É, qualificação, isso, verdade. É... começa com 5.0 né, ai vai caindo conforme for. Eu trabalhava sempre... eu... agradar sempre conforme tinha que agradar, dando água, eu dava bala, levava copinho de água mineral dentro da mala e oferecia pra sempre minha taxa estar sempre em cima porque a Uber exige isso né, se cair abaixo de... tem gente que com 3,65, 3,60, depois tu pode confirmar essa porcentagem ai, 3,40 e pouco eles bloqueiam. Ai você vai lá pra desbloquear e eles tipo ficam te manipulando pra você seguir, manter sua qualificação alta. Tipo que já dá, assim... um certo medo quando você tá trabalhando de cair a qualificação. E eu fui bloqueado uma vez, é... foi porque... é, eu fui bloqueado temporariamente, porque, qual foi o motivo, eu peguei uma corrida no Recreio... eu peguei uma corrida... eles não falaram por que, eu imaginei que foi isso. Eu peguei a corrida no Recreio lá pra Angra dos Reis. Chegando lá, o cliente, ele teria que... mudar o destino né, alterar o destino. Como a Uber cobra a quilometragem também né, ai como a internet dele ficou ruim lá em Angra dos Reis, a internet ficou ruim, ele não conseguiu alterar o destino, ai eu falei pra ele: não tem importância, pois ela vai cobrar a distância, vai te cobrar a volta.

O que aconteceu, como ele não mudou, e a Uber não passa isso pra nenhum motorista, depois que eu fiquei sabendo, depois que recebi a mensagem falando que eu fui bloqueado. Ai eu tive que ir lá desbloquear e... não falaram que foi por causa disso, mas eu sei que foi. Porque, até não sei quantas horas de viagem... como ele não alterou, eles... ai eu recebi uma mensagem assim, pra voltar, fui em Angra e voltei pro Recreio pra deixá-lo. Quando eu cheguei em Santa Cruz, tinha uma mensagem da Uber, dizendo que era pra, devido a distância, o tempo de corrida, aquela corrida foi bloqueada... a corrida foi terminada e era pra deixar o passageiro num lugar seguro. Recebi essa mensagem e tal e depois dali fui bloqueado. Ai eu entrei em contato com a Uber e eles desbloquearam.

A segunda vez que eu fui bloqueado, é... eles... eu peguei uma corrida daqui de Paciência pro aeroporto, sendo que tava tendo uma manifestação, tacando fogo no ônibus na Brasil, o próprio aplicativo que a gente pode escolher pra rodar com GPS ou Waze ou o Maps na época, essas duas opções estava me dando o trajeto... como tava tudo parado devido essa manifestação lá na Vila Kennedy, Bangu, tava dando não sei quanto tempo de viagem e o próprio aplicativo tava jogando pra eu pegar aquela estrada nova ali que leva pra Barra, a Transolímpica.

Ai eu conversei com a senhora, a senhora tá tendo que chegar uma hora e esse trânsito aqui a senhora tá vendo como tá e tá pedindo pra jogar pra gente ir pelo caminho alternativo. Tá dando essa aqui, vamos ter que pegar a Transolímpica, ir lá na Barra, pegar a Salvador Allenda, pegar a Linha Amarela pra ir pro aeroporto. A senhora topa? Ai eu expliquei pra ela, só que o filho

dela tinha pedido pelo aplicativo dele, ai... chegou lá quase que foi um dinheiro quase que... não chegou a dobrar, o valor, mas foi um dinheiro maior do que no aplicativo que deveria ser pago.

Ai ao chegar lá, a senhora concordou, porque ela tava com pressa. Ela mesmo falou: não, pode sim que eu tenho que chegar lá, não posso perder o voo. Só que como foi pelo aplicativo do filho, o filho reportou pra Uber, reportando a Uber... no caso a Uber não vai lá ver o que que tava tendo na Brasil. Ai ela foi, eles devem ter ressarcido a parte que foi a mais e me bloqueou.

Ai eu pedi pra ser desbloqueado, não me desbloquearam e... eu não tentei mais, ai arrumei um outro emprego. Foi assim que eu fui bloqueado, mas eles não dizem o motivo. Só quando é taxa baixa, sabe? Ou taxa de cancelamento, quando você aceita corrida e cancela eles também bloqueiam, se a taxa de cancelamento tiver alta, cancelamento de corrida. O motivo que eu acredito que foi tenha sido esse.

**Entrevistador - Então vocês trabalham sempre sob pressão, não é?**

**Edson** - É... acaba que eles controlam a gente devido essa qualificação, que eles ficam forçando... tem que fazer mais corrida, sua taxa tá baixa, entendeu. Eles mandam mensagem falando.

**Transcrição da entrevista 2 – Leonardo Santos.**

**Entrevistador - Por que optou por trabalhar como motorista do Uber?**

**Leonardo -** Porque acabei ficando desempregado, entendeu? Ai foi a solução.

**Entrevistador - Há quanto tempo trabalha na Uber?**

**Leonardo -** Na Uber? Por volta de três meses.

**Entrevistador - Quantas horas por dia em média de trabalho?**

**Leonardo -** Umas 15 mais ou menos. Tem dia que quase que 24.

**Entrevistador - 15 horas?**

**Leonardo -** É.

**Entrevistador - Mas você tira algum dia de folga?**

**Leonardo -** Não.

**Entrevistador - Todo dia?**

**Leonardo -** Todo dia. Isso.

**Entrevistador - A renda auferida é maior do que no emprego anterior?**

**Leonardo -** Não. É, porque, o que acontece, eu ganho muito dinheiro pingado. Antes já vinha aquele montante.

**Entrevistador - Você acha justa a taxa que a Uber retém do valor total das corridas?**

**Leonardo -** Eu acho que... acho que não, porque a 99 ela faz a mesma corrida mais barata e a taxa por motorista também é mais barata, entendeu? Ai se botar na ponta do lápis, na 99 eu iria ganhar mais do que na Uber.

**Entrevistador - Utiliza carro próprio, trabalha com carro de outra pessoa ou aluga um veículo?**

**Leonardo -** Alugado.

**Entrevistador – Então, além do que você paga para a Uber você ainda tem que pagar o aluguel do carro, não é?**

**Leonardo -** Isso.

**Entrevistador - Com relação à depreciação do carro, acha que no longo prazo vale a pena os gastos tendo como referência a renda auferida?**

**Leonardo -** Bom, para quem tá parado sim.

**Entrevistador - Mas se você tivesse que optar entre um emprego formal e a Uber?**

**Leonardo -** Só se fosse um carro próprio.

**Entrevistador - Já trabalhou ou pretende trabalhar em emprego formal sob regime CLT?**

**Leonardo -** Já, já. Já.

**Entrevistador - Acha que vale a pena trabalhar no Uber não tendo os direitos garantidos por um regime de CLT?**

**Leonardo -** Bom, igual eu te falei, se fosse um carro próprio, porque o dinheiro era meu, não me esforçaria muito, entendeu?

**Entrevistador - Então você acha que se fosse com seu próprio carro valeria a pena trabalhar na Uber e não num emprego formal?**

**Leonardo -** Depende... depende das circunstâncias também, né? Porque... iria organizar e iria fazer meu próprio horário. Mas depende das circunstâncias, se fosse botar na ponta do lápis, na verdade, Uber é só um biscate, só uma renda extra.

**Entrevistador - Você trabalhar esse tempo todo porque o carro é alugado, você atribui a isso?**

**Leonardo -** Isso. Também.

**Entrevistador - Se o carro fosse seu você acha que poderia trabalhar menos?**

**Leonardo -** Com certeza.

**Entrevistador - Você paga por si mesmo a previdência social?**

**Leonardo -** Não.

**Entrevistador - Tem algum plano de previdência privada?**

**Leonardo -** Também não.

**Entrevistador - Quais são suas perspectivas de futuro com relação ao trabalho de motorista do Uber, pretende continuar por muito mais tempo?**

**Leonardo -** Não, não! Arrumar alguma outra coisa, né? Porque a crise que a gente tá vivendo né?

**Entrevistador - Você acha que o aumento do número de motoristas e a concorrência entre eles pode diminuir sua renda?**

**Leonardo -** Bom, isso é relativo, porque, por exemplo, isso acaba sendo também um desafogo pra muitas pessoas na mesma situação que a minha. Mas isso é relativo sim.

**Entrevistador - Você acha que o aumento exacerbado do número de motoristas pode piorar a qualidade do serviço?**

**Leonardo -** Pode sim. Porque, vou dar um exemplo, a gente já ganha muito pouco e ainda tem pessoas que querem jogar um esperto, né? Entendeu?

**Entrevistador - Você utiliza outras plataformas digitais para conseguir passageiros?**

**Leonardo -** Uber e 99.

**Transcrição da entrevista 3 – Lúcio Mattos.****Entrevistador - Por que optou por trabalhar como motorista do Uber?**

**Lúcio** - Então, vamos lá. Eu optei por... não só eu como a maioria das pessoas que dirigem por aplicativo optaram por trabalhar com Uber, 99, Cabify, esses aplicativos, por conta do déficit de mercado de trabalho, não é cara? Porque o país tá passando por essa situação complicada e automaticamente isso aqui foi uma alternativa, foi uma coisa que salvou muita gente que ficou desempregada, que não tem meio de arrumar dinheiro. Esse aqui é um recurso que ajudou bastante.

**Entrevistador - Há quanto tempo trabalha na Uber?**

**Lúcio** - Eu to trabalhando tem um ano.

**Entrevistador - Quantas horas por dia em média de trabalho?**

**Lúcio** - A, meu amigo... se você quiser ganhar dinheiro, você tem que trabalhar cerca mais ou menos de 12 horas, 14 horas por dia. Eu não rodo isso tudo, mas quando eu preciso de dinheiro eu acabo tendo que rodar. Mas, pra você fazer dinheiro não tá fácil. No início era bem prático porque não tinha concorrência. Mas hoje tem muito carro na rua e ai acaba que você tem que disputar corrida, e ai diminui o lucro, né, final.

**Entrevistador - A renda auferida é maior do que no emprego anterior?**

**Lúcio** - Não. Não porque no meu emprego anterior eu era especialista em telecomunicações, eu tinha um salário alto e tinha outros benefícios. Fora que tinha liberdade pra entrar e sair da empresa a hora que eu queria, eu tinha plano de saúde, tinha um monte de coisas. Se você pesar na balança, não vale tanto a pena, não. Fora que você acaba com o teu carro, corre muito risco, né? É extremamente perigoso trabalhar com Uber, com aplicativo, porque você não sabe pra onde o passageiro vai, você sabe onde ele está, pra onde ele vai você não sabe, só sabe depois que ele entra no carro. No 99, não. No 99, quando você aceita a corrida, você tem a opção de olhar lá em mais e ele mostra pra onde o passageiro tá indo.

**Entrevistador - Você acha justa a taxa que a Uber retém do valor total das corridas?**

**Lúcio** - Não. Não é justa e... e assim, era 25% antes. Agora ela é variada. Agora é de 25% até 50%, dependendo do trajeto que você faça. Existe um cálculo que eles estão fazendo agora que eles pegam... eles passam um valor pro passageiro pelo aplicativo, mas se por algum motivo você pegou uma rota diferente, é... têm alguns parâmetros que eles usam pra calcular e no final

o carro acaba sendo descontado em até 50% do valor. O 99 ele já tem uma vantagem muito grande. A taxa dele é de 13%, somente, e ele tem incentivos. Você consegue sair pra... fazendo determinada quantidade de corridas, em determinados dias da semana, eles te dão acréscimos.

**Entrevistador - Utiliza carro próprio, trabalha com carro de outra pessoa ou aluga um veículo?**

**Lúcio** - Não, eu... esse carro meu, esse carro agora é meu. Esse carro era do meu tio, eu alugava ele, mas eu tinha outro carro que eu vendi e comprei esse carro do meu tio. Agora eu trabalho pra mim, não trabalho para os outros.

**Entrevistador - Com relação à depreciação do carro, acha que no longo prazo vale a pena os gastos tendo como referência a renda auferida?**

**Lúcio** - Não, não vale, porque as estradas que nós rodamos você não tem infraestrutura é... de trânsito direito, você tem muito buraco, muito remendo, a suspensão se acaba é... as outras coisas do carro também começam a dar problema. O uso constante do carro, até porque a maioria usa GNV, acaba apresentando outros problemas, motor. Por exemplo, eu to com um problema numa peça aqui que vai me custar 264 reais cada uma, são duas, então vou gastar 500 e alguma coisa. Já troquei embreagem, já troquei cabo de engate, de marcha, tudo isso porque o carro fica em trabalho constante. Pneu acaba em menos de 6 meses, freio, enfim... quando você vai fazer o somatório, o desgaste, fora a quilometragem que você roda, não vale a pena. Infelizmente, é a necessidade que faz a pessoa entrar nesse tipo de trabalho.

**Entrevistador - Já trabalhou ou pretende trabalhar em emprego formal sob regime CLT?**

**Junior** - Já, já, já. Trabalho minha vida toda de carteira assinada. Uma única empresa que eu trabalhei de PJ, mas eu sempre trabalhei de carteira assinada desde os meus 15 anos.

**Entrevistador - Acha que vale a pena trabalhar no Uber não tendo os direitos garantidos por um regime de CLT?**

**Lúcio** - A questão não é valer a pena, é a necessidade atual. A gente não tem emprego, o cara tem família, tem mulher, tem filho, e existe esse recurso. O que ele prefere: ficar em casa esperando alguém chamar pra uma entrevista de emprego ou pegar o carro dele e botar o celular dele online e começar a pegar corrida pra fazer dinheiro? Automaticamente, a gente tá nessa por obrigação, por necessidade. Não é porque vale a pena não, porque com certeza não vale a pena, e cada dia que vai passando vai ficando pior, porque todo custo com o carro é extremamente alto, o combustível tá aumentando, você não tem segurança, tem que pagar



seguro, tem que pagar é... às vezes tem que perder dinheiro um pouquinho em determinados lugares que têm milícia, os caras exigem umas propinas.

**Entrevistador - Tem isso ainda?**

**Lúcio** - Tem, tem. Lá em Jacarepaguá, lá no Rio das Pedras, você não consegue pedir Uber dentro do Rio da Pedras, porque eles têm um bloqueador lá que impede que o aplicativo receba chamada. Não sei como eles fazem isso, mas você não consegue pegar Uber lá de jeito nenhum.

**Entrevistador - Você paga por si mesmo a previdência social?**

**Lúcio** - Não. Não pago, não.

**Entrevistador - Tem algum plano de previdência privada?**

**Lúcio** - Não. Não pago nada. Tem pessoas que pagam, mas eu não pago. Eu não pago porque eu to um ano nessa, mas foi uma opção que eu fiz, eu não quis ficar trabalhando com carteira assinada e ai eu fui e optei por isso. Ai eu não fiquei botando currículo. Mas agora eu to começando a procura, botando currículo, porque eu não pretendo continuar com esse ofício não, quero voltar para o meu segmento, que é TI.

**Entrevistador - Você acha que o aumento exacerbado do número de motoristas pode piorar a qualidade do serviço?**

**Lúcio** - Essa questão de qualidade é muito relativo. Existem situações que eu já fiquei sabendo através de passageiros e que eu presenciei. Tem gente que usa a conta de outro motorista pra poder rodar porque foi bloqueado na plataforma e não consegue nunca mais voltar. E ai ele usa a conta de uma outra pessoa se fazendo passar por aquela pessoa e na hora a pessoa chega pra pegar o carro e ai vê, e ai ele conversa lá e o passageiro senta e ele leva o passageiro.

Tem situações que o cara tem um carro e vai com outro. Mas na maioria das vezes vai com o carro totalmente degradado. Então, assim, essa qualidade que... eles agora estão exigindo que o carro seja no mínimo 2010, se eu não me engano. Beleza, pega o documento de um carro, faz lá o cadastro, que é uma fotografia que você tira do DUT do carro e manda pelo aplicativo. Eles vão olhar, vão fazer a consulta que tem pra fazer, vai ver que o carro existe mesmo, tá tudo certo com o carro e vai habilitar o carro pra você pilotar esse carro. Só que nesse momento que o cara começa a tá apto pra dirigir, ele não usa mais aquele carro, ele pega um carro que era dele, e ai automaticamente você já tá mexendo com segurança, porque é um carro que não tá vinculado ao aplicativo nem a tua CNH, não vai conseguir ser rastreado porque não tem

registro desse carro na plataforma. Agora, quando a empresa fica sabendo que o cara tá fazendo esse tipo de coisa, ele e o carro são banidos e não voltam mais, não tem como voltar, não adianta entrar na justiça.

Na qualidade, há muito tempo, eles exigiam que você colocasse bala, água, mas Uber hoje em dia não faz nada disso. Não faz porque não tem como você ficar comprando bala, ficar comprando água. Tem passageiro que pega, você compra copinhos de água mineral, põem pra dar pra eles, pegam três, quatro, parece que querem levar pra casa. Essa situação vale para os dois lados, o passageiro tem que ser educado e o motorista também, pra funcionar de forma segura e com qualidade.

**Entrevistador - Você utiliza outras plataformas digitais para conseguir passageiros?**

**Lúcio** - Eu uso 99 e Pop. Eu posso também utilizar o Cabify e o Formoving. Mas eu acho que fica uma quantidade muito grande de aplicativos e fica ruim pra gerenciar eles.

**Transcrição da entrevista 4 – Felipe Souza.****Entrevistador - Por que optou por trabalhar como motorista do Uber?**

**Felipe** - Eu optei trabalhar como motorista apenas por um acréscimo na renda, porque eu sou servidor público e vi que ali tinha uma possibilidade, né, de uns trajetos, até mesmo final de semana, um período à noite, que eu fizesse um acréscimo na renda. Eu conheço o Rio de Janeiro, uma boa parte, então vi que era uma possibilidade.

**Entrevistador - Há quanto tempo trabalha na Uber?**

**Felipe** - Eu trabalho na Uber desde abril de 2017, então é um ano e meio, né? Tem um ano e meio.

**Entrevistador - Quantas horas por dia em média de trabalho?**

**Felipe** - Bom, assim, hoje eu tenho trabalhado menos. Mas na época que eu comecei, se fosse contabilizar, daria mais ou menos assim, antes de ir pro trabalho uma hora e meia, duas horas e mais umas três, quatro horas no final da tarde, início da noite. Então, assim, dava umas seis horas nos dias que eu trabalhava, que não era todo dia.

**Entrevistador - A renda auferida é maior do que no emprego anterior?**

**Felipe** - Cara, não. Nunca foi. Difícil também, né, no meu caso eu sou servidor público federal, de nível superior, tenho pós-graduação e meu salário é muito, muito maior do que o que eu ganho na Uber. O que eu ganho na Uber hoje é só um complemento mesmo, pra fazer uma comprinha, pagar uma continha barata, fazer um lanche, por ai.