

O ESPÍRITO DO CAPITALISMO REVISTO DESDE A PERIFERIA:
expressões da racionalidade burguesa em Florestan Fernandes

THE SPIRIT OF CAPITALISM REVIEWED FROM THE PERIPHERY:
expressions of bourgeois rationality in Florestan Fernandes

Lucas Trindade*

Diogo Valença de Azevedo Costa**

Resumo

Embora Florestan Fernandes não tenha escrito textos sistemáticos sobre os atributos da conduta tipicamente capitalista, defenderemos a possibilidade de rastrear, em alguns dos seus textos escritos entre fins dos anos 1950 e a década de 1970, um delineamento conceitual sobre as formas singulares de manifestação do espírito do capitalismo em formações sociais periféricas e dependentes. Delineamento esse que pode ser tomado como uma significativa reelaboração e ampliação, em um diálogo crítico com a obra de Werner Sombart e Max Weber, de uma tipologia da racionalidade burguesa, capaz de equipar-nos heurística e criticamente para pensar tanto a conduta capitalista em sua diversidade espaço-temporal como o esgarçamento explícito no tempo presente, ao Norte e ao Sul, da aliança entre capitalismo e democracia.

Palavras-chave: Espírito do capitalismo. Werner Sombart. Max Weber. Florestan Fernandes.

Abstract

Although Florestan Fernandes did not write systematic texts on the attributes of typically capitalist conduct, we will argue for the possibility of tracing, in some of his texts written between the late 1950s and the 1970s, a conceptual outline on the singular forms of manifestation of the spirit of capitalism in peripheral and dependent social formations. This outline can be taken as a significant re-elaboration and expansion, in a critical dialogue with the work of Werner Sombart and Max Weber, of a typology of bourgeois rationality, capable of equipping us heuristically and critically to approach capitalist conduct in its spatio-temporal diversity and the explicit fraying in the present time, in the North and South, of the alliance between capitalism and democracy.

Keywords: Spirit of capitalism. Werner Sombart. Max Weber. Florestan Fernandes.

* Professor adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutor em sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Coordena o projeto de pesquisa “Síntese teórica ao Sul: teoria social, teoria sociológica e a articulação de modelos explicativos em Florestan Fernandes”, financiado pela Pró-Reitoria de Pesquisa da UFRN, edital n. 14/2025 – Produtividade em Pesquisa. O presente artigo também recebeu apoio do projeto de pesquisa “Luta de raças, de classes e desenvolvimento: reconstruindo o artesanato intelectual de Florestan Fernandes”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), termo de outorga n. 0018/2024. E-mail: lucas.trindade@ufrn.br.

** Professor titular da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutor em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bolsista de Produtividade do CNPq (PQ-C). Coautor de “Florestan Fernandes’ Critical Sociology: a Social Theory of Brazil and Latin America” (Routledge, 2024). E-mail: valencadiogo@ufrb.edu.br.

Introdução

Embora Florestan Fernandes não tenha escrito textos sistemáticos sobre os atributos da conduta tipicamente capitalista¹, defenderemos a possibilidade de rastrear, em diferentes momentos da obra do sociólogo paulista, um delineamento conceitual sobre as formas singulares de manifestação do espírito do capitalismo em formações sociais periféricas e dependentes. Delineamento esse que pode ser abordado como uma significativa reelaboração e ampliação de uma tipologia da racionalidade burguesa. Para fazer isso, em primeiro lugar, revisitaremos a noção de espírito do capitalismo em Werner Sombart (2014), que atrela a sua gênese e desenvolvimento sobretudo à conduta judaica na vida econômica. Em seguida, abordaremos a formação típico-ideal do espírito do capitalismo moderno em Max Weber (2004), cuja gênese é relacionada aos efeitos práticos da doutrina calvinista. Em Weber, esse espírito define-se tanto em contraste com o capitalismo tradicionalista – que na contenda com Sombart, é associado ao judaísmo – quanto com o espírito tradicionalista camponês, católico, pré e anticapitalista, aspecto em relação ao qual Weber e Sombart estão de acordo.

Em um segundo momento, buscaremos rastrear o diálogo, implícito ou explícito, de Florestan, em textos de fins dos anos 1950 até a década de 1970, com o problema do espírito capitalista ou da racionalidade burguesa, repensado nos marcos de formações sociais periféricas, subdesenvolvidas e dependentes. Privilegiaremos os seguintes textos: *Atitudes e Motivações Desfavoráveis ao Desenvolvimento* (1959); *Economia e Sociedade no Brasil: Análise Sociológica do Subdesenvolvimento* (projeto do CESIT de 1962); *Reflexões sobre a mudança social no Brasil* (1962); *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (1964); *Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico no Brasil* (obra de Fernando H. Cardoso, publicada em 1964, e diretamente indicada por Florestan para pensar o problema da ação/razionalidade empresarial no Brasil); *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento* (1967); *Classes Sociais na América Latina* (1971); os capítulos escritos em 1973 de *A Revolução Burguesa no Brasil* (1975); e *As Mudanças Sociais no Brasil* (1974).

¹ Em entrevista oferecida a Eliane Veras Soares, realizada em 23 de janeiro de 1991, Fernandes afirma que, na segunda parte inconclusa de “A Revolução Burguesa no Brasil”, pretendia justamente discutir “os elementos que não haviam dentro do horizonte intelectual da burguesia brasileira para caracterizar, como um espírito capitalista típico, um espírito capitalista débil e, ao mesmo tempo, uma espécie de amálgama de componentes tradicionais e componentes modernos: todos fechavam na ideia de que o risco dos empreendimentos deveriam ser transferidos para o Estado e a iniciativa privada poderia auferir lucros e não estar obrigada a reinvestir os lucros, ela ia investir os lucros em outros setores, especulativos, imobiliários etc.” (Fernandes, 2021, p. 111). Ao longo deste artigo, serão percebidos elementos que tanto corroboram como tensionam a asserção sobre a tipicidade da debilidade sugerida nesse trecho de comunicação informal.

A proposta se insere na agenda de debates e investigações do campo do pensamento social no Brasil, ao realizar uma releitura de Florestan Fernandes que salienta a força heurística dos seus conceitos e proposições, não só para pensar a singularidade dos nossos dilemas nacionais, mas igualmente a reelaboração e ampliação do instrumental da teoria sociológica, tomada de modo abrangente, para pensar os dilemas do tempo presente. Como sempre pensou o lugar do Brasil e da América Latina no globo e em um diálogo permanente com a teoria sociológica clássica, o pensamento de Fernandes merece ser lido como uma teoria social de relevância nacional e internacional, que toma a “periferia como método” – para utilizar a feliz formulação de Elide Rugai Bastos (2002, 2018).

Buscamos atrelar-nos a essa agenda, de modo mais amplo, ao ler Fernandes a partir dos problemas teórico-sociais típicos (Joas; Knöbl, 2017) da “ordem social”, da “mudança social” e, sobretudo e evidentemente, da “ação social”, na medida em que investigamos, nos meandros da sua obra, a reelaboração crítica do conceito de espírito do capitalismo quando visto desde a periferia. Como se sabe, tratar do espírito é tratar, conforme a tradição hermenêutica, dos fatores e elementos relevantes para pensar a agência e o agir. A nosso ver, como propomos na seção conclusiva, os “diagnósticos do presente” formulados por Fernandes podem ser amplamente utilizados, com o devido exercício de contextualização histórica e apropriação conceitual, para pensar o nosso presente, caracterizado por uma crescente dissociação entre capitalismo e democracia ou, em termos espirituais, quando pensamos na centralidade do capital fictício e na crise ambiental, por uma ação capitalista plenamente enquadrável naquele “*Après moi le deluge!*”, salientado por Marx (2008, p. 312).

Delineamos os traços de uma reelaboração da tipologia do espírito capitalista ou da racionalidade burguesa em Florestan Fernandes a partir dos seguintes motivos presentes em sua obra: a) a análise das atitudes e motivações favoráveis e desfavoráveis ao desenvolvimento; b) o contraste entre Fase Pioneira Liberal e Era do Planejamento ao pensar o capitalismo; c) o conceito de resistência sociopática à mudança social; d) a relação entre racionalidade burguesa e racismo; e) a mentalidade espoliativa e o espírito especulativo como racionalidade pragmática e possível no capitalismo dependente; f) a relação entre racionalidade burguesa, capitalismo dependente e autocracia. As reflexões aqui apresentadas devem muito às pesquisas realizadas pelos autores na biblioteca e arquivo particulares de Florestan Fernandes, abrigados na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Na seção conclusiva, trataremos de alguns dados extraídos da leitura e análise da marginália das obras de Sombart e Weber consultadas.

O espírito do capitalismo moderno em Max Weber e Werner Sombart

Max Weber (1864-1920) e Werner Sombart (1863-1941) compartilharam não só o mesmo ambiente e círculo intelectuais, buscaram uma síntese entre a Escola Histórica e a Escola Teórica no *Methodenstreit* e editaram juntos, durante algum tempo, a *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Os autores também, e talvez sobretudo, compartilharam o interesse em compreender o capitalismo ocidental moderno (e sua tendência global) como: uma individualidade histórica que deve ser analisada de modo tipológico e genético, por meio das conexões causais concretas que delinearam a sua especificidade histórico-sociológica; e em seus aspectos tanto formais (ou exteriores) como espirituais (ou interiores), o que os vincula a um mesmo interesse hermenêutico ou compreensivo na análise dos fenômenos socioculturais² (Villas Bôas, 2001). Interesse levado adiante quando tomam o capitalismo como objeto, por meio de uma análise das condições religiosas que permitiram a emergência e autonomização da esfera e da ação econômicas modernas.

A análise dos aspectos formais ou exteriores é levada a cabo por Sombart e Weber, respectivamente, em “O Capitalismo Moderno”, publicada em 1902, e em “História Econômica Geral”, publicação póstuma, de 1923, dos cursos oferecidos por Weber e organizados pelos seus alunos. Embora a noção de espírito do capitalismo tenha sido introduzida por Sombart na obra de 1902, o estudo mais sistemático dos fatores internos ou espirituais para a gênese e desenvolvimento do capitalismo moderno, o que mais interessa neste artigo, foi desdobrada nos clássicos desigualmente reconhecidos “A Ética Protestante e O ‘Espírito’ do Capitalismo” (Weber, 2004) e “Os Judeus e A Vida Econômica” (Sombart, 2014)³. É o próprio Sombart (2014, p. 1) quem admite em primeira pessoa ao prefaciar “Os Judeus”:

As investigações de Max Weber sobre a conexão entre puritanismo e capitalismo forçosamente me levaram a investigar, melhor do que havia feito até o momento, o rastro da influência da religião sobre a vida econômica, e foi ao fazê-lo que me acerquei pela primeira vez da questão dos judeus.

Na definição do espírito do capitalismo moderno, os autores concordam em um terreno da negação, na definição do que não é o espírito do capitalismo, a saber, uma mentalidade

² “A perspectiva sociológica, inscrita nas pesquisas dos dois sociólogos alemães, é fiel a uma concepção de sociedade que privilegia o sentido e o significado da ação e interação humana na construção e manutenção de ordens sociais (especificamente como foi construído e ordenado o capitalismo ocidental)” (Villas Bôas, 2001, p. 175).

³ Em *Der Bourgeois*, Sombart (1972) aprofunda e expande a sua história espiritual do *homo oeconomicus* moderno.

econômica pré-capitalista ou tradicionalista fortemente associada à rigidez do feudalismo e das ordens corporativas, ao estilo de vida camponês e artesão, e ao catolicismo. Para Sombart (2014, p. 187), na mentalidade pré-capitalista, “o ser humano está no centro também dos interesses econômicos”. A “ideia do ganha-pão” exprime a “intenção” de que “mediante sua atividade bem ou mal conduzida, produtor e comerciante ganhem a subsistência que corresponde ao seu estamento...” (Sombart, 2014, p. 188). A “busca irrefreada e irrestrita do lucro” é tomada como pecaminosa e “‘não cristã’, pela maioria dos sujeitos econômicos”, “ainda não se cogitava desprender o mundo econômico do conjunto da associação moral-religiosa” (Sombart, 2014, p. 188-189). Detestava-se e considerava-se “imoral” captar clientes e “tirar os compradores do seu vizinho” (Sombart, 2014, p. 191). “O ato de ‘oferecer a preço menor’, o ‘*underselling*’, era tido, em todas as suas formas, como indecoroso” (Sombart, 2014, p. 194, grifo do autor).

Tal como na simples fórmula M-D-M de Marx (2008), “a aquisição de bens de consumo continua sendo o fim de toda a atividade econômica, e a pura produção de mercadorias ainda não chegou a ser seu conteúdo” (Sombart, 2014, p. 196). Importa sobretudo garantir o sustento, “produzir *boas mercadorias*” e fazer prevalecer “*a ideia do preço justo*”, qual seja, “determinar o preço de acordo com os custos e o trabalho com que o produtor (comerciante) teve de arcar...” (Sombart, 2014, p. 196-197, grifo do autor). Esse “mundo bem ordenado” (Sombart, 2014, p. 199) era circundado por muros que impediam o florescimento do “princípio puramente capitalista de que unicamente o valor de troca das mercadorias é decisivo para o empreendedor” (Sombart, 2014, p. 196), e a “formação do preço” continuava subordinada a uma “potência ética (não como mais tarde uma ‘lei da natureza’)” (Sombart, 2014, p. 198).

Weber, citando diretamente *Der Moderne Kapitalismus*, define esse espírito como “sistema de economia de satisfação das necessidades” e, desde que aí se entenda necessidade como necessidade tradicional, tem-se o que Weber (2004, p. 56) concebe como “tradicionalismo econômico”, do levar “a vida da mão para a boca” (Weber, 2004, p. 67), imagem que atesta a plena convergência, nesse aspecto, com aquela “mentalidade econômica construída sobre o princípio do ganha-pão” (Sombart, 2014, p. 228). Se a relação entre catolicismo e tradicionalismo econômico e os atributos dessa relação nos dão um consenso, um mesmo quadro pintado por Weber e Sombart, as diferenças começam na avaliação que cada um tem sobre a importância dos judeus para a gênese da mentalidade econômica capitalista ou simplesmente, para usar um léxico compartilhado por ambos, do “racionalismo econômico” como “motivo fundamental da economia moderna” (Weber, 2004, p. 67).

A diferença básica é que, para Sombart, a mentalidade econômica judaica engendra um “fundamentalmente novo modo de ver as coisas”, é nela que se encontra a gênese do “espírito ‘moderno’ que hoje domina inteiramente os sujeitos econômicos” (Sombart, 2014, p. 232). Enquanto para Weber, se os judeus de fato descrevem um espírito capitalista, esse espírito não pode ser pensado como moderno, mas como um outro tipo de tradicionalismo econômico. Segundo Weber, como se sabe, não foi o judaísmo, mas as “concepções religiosas fundamentais do protestantismo ascético” (Weber, 2004, p. 141) ou simplesmente a “concepção puritana de vida” que “fez a cama para o ‘homo oeconomicus’ moderno” (Weber, 2004, p. 158). Essa demarcação é importante menos do ponto de vista estrito de uma sociologia da religião do que para percebermos diferentes definições do que é uma conduta ou racionalidade capitalista tipicamente moderna.

Para Sombart (2014, p. 203, grifo do autor), o judeu se destaca, “primeiramente”, como “o homem mais puramente de negócios, como o homem de negócios dedicado exclusivamente aos negócios, como aquele que, no espírito da economia autenticamente capitalista, reconhece o *primado da finalidade aquisitiva* sobre toda e qualquer finalidade natural”. O judeu é pintado como:

o representante da mentalidade econômica voltada exclusivamente para o ganho pecuniário. O que o diferenciava dos cristãos não era o fato de ele “praticar a usura”, não era o fato de ele almejar o lucro, não era o fato de acumular riquezas, porém o fato de não fazer isso de modo dissimulado, mas totalmente aberto e, além disso, professar todas essas coisas. E o fato de perseguir o seu interesse comercial de modo inescrupuloso e impiedoso (Sombart, 2014, p. 205).

Povo nômade, os judeus eram indiferentes às “divisórias legais que separavam uns dos outros os ofícios individuais” (Sombart, 2014, p. 210) – o que contrasta de modo flagrante com o tradicionalismo luterano destacado por Weber (2004). Atravessando barreiras estamentais, nacionais, consuetudinárias e legais, a mentalidade econômica judaica, nas tintas de Sombart, é afim ao capitalismo em sua tendência antilocalista e globalizante⁴. Sob o primado da finalidade aquisitiva e pecuniária, o espírito capitalista judaico “viola seguidamente” o princípio de “não tirar os clientes do vizinho”, sempre “à espreita dos vendedores ou compradores” (Sombart, 2014, p. 210), alcunhada por Sombart (2014, p. 216) de métodos de “captação exterior de clientes” (216) – ou “negócios de arrancar as mangas da camisa”

⁴ “No aspecto exterior, eles [os judeus] contribuíram essencialmente para que as relações econômicas internacionais adquirissem o seu cunho atual, mas também para que o Estado moderno – esse invólucro do capitalismo – pudesse erguer-se a seu modo” (Sombart, 2014, p. 40). Esses aspectos exteriores são analisados detidamente nos capítulos III, IV, V e VI de “Os Judeus e A Vida Econômica”.

(Sombart, 2014, p. 213) –, que antecipam a criação do “*anúncio comercial* e a “*propaganda de negócios*” moderna (Sombart, 2014, p. 192, grifo do autor).

Tão importante quanto a “captação exterior” é a “captação interior de clientes”, sobretudo através da “*oferta por um preço mais baixo*” (Sombart, 2014, p. 216, grifo do autor). Para além das contingências puramente individuais e na busca sempre de uma “mentalidade econômica tipicamente judaica” (Sombart, 2014, p. 225), Sombart pergunta-se quais são as razões para os preços mais baixos oferecidos pelos judeus. Uma primeira resposta capta

uma certa indiferença diante dos meios necessários para atingir a meta do negócio. Perdem força tanto a consideração dos valores pessoais dos outros quanto o respeito pela ordem legal e social, assim como o ater-se à orientação natural na hora de adquirir bens, passando a ser dominados pela concepção exclusivamente orientada no valor de troca, puramente crematística da tarefa do negociante (Sombart, 2014, p. 225).

Em curta frase, Sombart (2014, p. 225, grifo do autor) detecta na ação econômica judaica os “primórdios” da “tendência para o ganho *inescrupuloso*, inerente ao capitalismo”. Tal tendência, indiferente aos instrumentos que levam ao lucro comercial, articulam-se a “meios capazes de acarretar um barateamento real do objeto”, “métodos de barateamento” que “ajudam a reduzir os custos de produção das mercadorias” (Sombart, 2014, p. 226). Dentre esses métodos “empregados – e, pelo visto, primeiro – pelos judeus”, estão: menores exigências de qualidade em relação ao produto, “redução do salário pago às pessoas (trabalhadores) envolvidas na produção, ou então organizando de modo mais produtivo e, portanto, mais barato os métodos de produção e vendas” (Sombart, 2014, p. 226). Essas passagens são importantes porque revelam que o espírito capitalista moderno ligado geneticamente à mentalidade econômica judaica não se limita à esfera comercial, mas adentra a esfera da produção. Para Sombart (2014, p. 229), os judeus “foram os primeiros a se servir com consciência, com base em ponderações racionais, das novas formas de produção, assim como fizeram com as novas formas de comércio”. Logo, trata-se de racionalização da produção e do comércio para redução dos custos de produção e preços e, assim, ao monopolizar determinado ramo, poder determinar mais livremente a margem de lucro.

Assim como Weber, Sombart busca as origens do espírito capitalista moderno antes da formação de uma ordem social propriamente capitalista, naquilo que chama de “época pré-capitalista” (Sombart, 2014, p. 232), sobretudo os séculos XVII e XVIII. E é na “mentalidade econômica judaica” que captura um conjunto de atributos fundamentalmente moderno, “nada há nele que o moderno homem de negócios não consideraria obviamente correto, nada há nele

que não constitui o pão de cada dia de toda a moderna gestão de negócios” (Sombart, 2014, p. 232). E continua, se nos permitem uma tão longa quanto importante citação:

O que o judeu defendeu em todos esses séculos diante das ideias dominantes foi a concepção fundamentalmente individualista da economia; que a esfera de atuação do sujeito econômico individual não estaria limitada por qualquer norma objetiva nem para cima nem para baixo, nem quanto ao volume de vendas, nem quanto à estruturação das profissões; que cada sujeito econômico a todo tempo precisaria reconquistar sua posição e teria de defendê-la contra ataques; mas que ele também teria o direito de, às custas de outros, conquistar um espaço de manobra tão grande quanto suas forças possibilitarem; que as armas para isso residiriam essencialmente na esfera intelectual: manha, esperteza, astúcia; que, na luta da concorrência econômica, nada haveria a levar em consideração além do código penal; que todos os processos econômicos devem ser organizados pelo indivíduo à sua maneira do modo mais funcional possível. O que se impôs vitoriosamente por esse meio nada mais é que as ideias do “livre comércio”, da “livre concorrência”, é o racionalismo econômico, é o puro espírito capitalista, é justamente a mentalidade econômica moderna, em cuja formação definitiva os judeus desempenharam, portanto, um papel importante, se não o papel decisivo (Sombart, 2014, p. 232-233).

Não é essa a opinião de Weber, que faz um explícito corte histórico e tipológico-conceitual para pensar o espírito do capitalismo. A mentalidade econômica judaica, de um Jakob Fugger (1459-1525), por exemplo, estaria associada, para Weber, a um espírito capitalista tradicionalista e predatório, do capitalista aventureiro ou pária,

do capitalismo dos usurários, financiadores de guerras, arrendatários dos cargos públicos e da coleta de impostos, dos grandes mercadores e dos magnatas das finanças, dispersos pelo mundo há três milênios já, na China, na Índia, na Babilônia, na Grécia, em Roma, em Florença, até os dias de hoje (Weber, 2004, p. 181, nota 43).

Tal espírito se destacaria pela “*absoluta* falta de escrúpulos na afirmação do interesse pessoal”, pelo “*liberum arbitrium* indisciplinado”, pelo “ganho desbragado, sem vínculo interno com norma nenhuma” (Weber, 2004, p. 50, grifo do autor). Aqui se estabelece uma nítida descontinuidade entre a ética interna (válida para o grupo ou comunidade de pertencimento) e uma (não) ética externa (na qual todos os meios são válidos em nome da *auri sacra fames*). De um ponto de vista histórico, esse espírito predatório é associado, por um lado, ao período violento da assim chamada acumulação primitiva (Marx, 2008), que envolve tanto os *enclosures* (cercamentos) internos à Europa como a expropriação colonial. Um capitalismo, nas palavras de Weber (2004, p. 163), da “constituição social ‘orgânica’ de formato fiscalista-monopolista adotada na Inglaterra sob os Stuart”, marcado pela “aliança do Estado e da Igreja com os ‘monopolistas’ sobre a base de uma infra-estrutura social-cristã”, “espécie de

capitalismo de comerciantes, subcontratadores e mercadores coloniais, um capitalismo sustentado pelo Estado”.

A associação entre a expropriação colonial exclusivamente a esse espírito capitalista tradicionalista e predatório, numa oposição direta a Sombart⁵, é reforçada na “História Econômica Geral”, ao afirmar que “a acumulação de riquezas, como produzida pelo comércio colonial, possui – isso deve ser ressaltado em oposição a W. Sombart – uma importância pequena para o desenvolvimento do capitalismo moderno”, por ser uma acumulação baseada no “princípio predatório” e que não “fomentou a maneira especificamente ocidental da organização do trabalho” (Weber, 2006, p. 43).

Contra tudo isso, o espírito capitalista moderno, para Weber (2004, p. 181, nota 43, grifo do autor) é, exclusivamente, o da “*empresa racional moderna* específica do Ocidente”, que se desenvolveu na Europa Ocidental e na América do Norte. E, como se sabe, tem seu terreno de gênese não na mentalidade econômica judaica, mas nos efeitos práticos da doutrina calvinista sobre os fiéis das diferentes seitas que a assimilaram seletivamente⁶. Embora a salvação da alma seja o fim último, a fonte ética calvinista conforma, como consequência imprevista, um tipo de conduta econômica moderna que visa ao “sucesso econômico” desde que de “forma legal”, no exercício do dever profissional e “no resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho” (Weber, 2004, p. 46-47). Contra os meios inescrupulosos e predatórios, o “*racionalismo econômico*” – desdobramento de uma “*metódica* da conduta de vida ética” (Weber, 2004, p. 113, grifo do autor) protestante – baseia-se no “cálculo *aritmético* rigoroso” e na gerência “planejada e sóbria” (Weber, 2004, p. 67, grifo do autor) de todos os fatores envolvidos na produção e no comércio. Diferente do que vimos em Sombart, Weber não percebe a conformação de um racionalismo econômico na conduta assistemática e predatória da mentalidade econômica judaica.

⁵ Escreve Sombart (2014, p. 49) em 1911: “Estamos começando a reconhecer claramente que o meio da expansão colonial não está entre as razões de menor importância que levou ao florescimento do capitalismo moderno”; Ou: “A formação da economia colonialista moderna e o surgimento do Estado moderno são dois fenômenos que se condicionam. Um não pode ser concebido sem o outro, e igualmente dependente dos dois, é, por sua vez, a gênese do capitalismo moderno” (Sombart, 2014, p. 73).

⁶ Sugerimos, inclusive, que o capítulo IV de *Os Judeus e a Vida Econômica*, cujo título é “A fundação da economia colonialista moderna”, pode ser lido inteiramente como um contraponto ao ensaio de Weber (1982a) sobre “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”, no qual Weber reflete mais detidamente sobre o nexos entre protestantismo e capitalismo nos EUA. Em seu capítulo, Sombart (2014, p. 67) chega a afirmar que “aquilo que chamamos de americanismo, em grande parte, nada mais é que o espírito judeu coagulado”.

Capitalismo moderno é, para Weber (2004, p. 51, grifo do autor), “valorização racional do capital no quadro da *empresa* e a organização capitalista racional do *trabalho* [como] potências dominantes na orientação da ação econômica”. E o espírito que animou a emergência e consolidação dessa ordem não foi portado por “especuladores” nem “ricos”, mas por “homens criados na dura escola da vida, a um só tempo audazes e ponderados, mas sobretudo *sóbrios e constantes*, sagazes e inteiramente devotados à causa, homens com visões e ‘princípios’ rigorosamente burgueses” (Weber, 2004, p. 62, grifo do autor). Entre “os anabatistas, especialmente os quakers”, assim como em Benjamin Franklin, vê-se a “comprovação prática daquele importante princípio da ‘ética’ capitalista que se usa formular assim: *honesty is the best policy...*” (Weber, 2004, p. 137).

Essas passagens são suficientes para perceber a dicotomia, realizada por Weber, e acentuada na edição de 1920 de “A Ética”, entre, de um lado, uma “ética econômica do judaísmo” atrelada ao “capitalismo ‘aventureiro’ politicamente orientado ou de orientação especulativa”, o “*ethos*” do “capitalismo-*pária*” e, do outro lado, a ética econômica do puritanismo, que é o “*ethos* da *empresa* racional burguesa e da organização racional do *trabalho*”, e “que tomou da ética judaica só o que cabia nesses horizontes” (Weber, 2004, p. 151, grifo do autor). Para Sombart (2014, p. 1), em uma assimetria flagrante, “o resultado de um exame preciso da argumentação weberiana foi que todos aqueles componentes do dogma puritano, que me parecem ter real importância para a formação do espírito capitalista, constituem empréstimos da esfera de ideias da religião judaica”.

Se Weber e Sombart convergem em suas construções tipológicas do espírito tradicionalista católico, estamental, corporativo, camponês, pré e anticapitalista, os autores divergem fundamentalmente em seus tipos do espírito capitalista moderno. Em Sombart, não há qualquer incompatibilidade entre racionalismo (nas esferas produtiva e comercial), predação, espoliação e especulação. Não por acaso, o autor investigou detidamente os nexos estreitos e necessários entre capitalismo, colonialismo, luxúria e guerra⁷. Weber, por sua vez, buscou sistematicamente estabelecer uma descontinuidade entre capitalismo *pária* e capitalismo moderno, entre princípio predatório e racionalismo econômico, purificando a conduta capitalista tipicamente moderna daquela “tendência para o ganho *inescrupuloso*” salientada por

⁷ Para uma síntese ver Graça (2022) e, principalmente, Adair-Toteff (2024).

Sombart (2014, p. 225, grifo do autor), e opondo diretamente a ordem capitalista moderna, de um lado, à barbárie colonial e aos violentos processos de cercamentos, do outro⁸.

A questão que nos interessa é: Como Florestan Fernandes, nas linhas e entrelinhas das suas interpretações do Brasil, dialoga com esses tipos ou expressões da racionalidade capitalista moderna?

O espírito do capitalismo revisto desde a periferia

Certamente não encontraremos uma abordagem das expressões da racionalidade burguesa nos escritos mais exclusivamente teórico-metodológicos de Fernandes, nem em seus estudos sobre o folclore e de reconstrução histórico-etnológica da organização social e da função da guerra entre os Tupinambá. É quando investiga especificamente o Brasil moderno e contemporâneo que Fernandes abre a mesa de chão para de algum modo acessar as formas de manifestação do espírito capitalista entre nós.

Na virada dos anos 1950 para os anos 1960, Florestan está interessado não somente em encontrar o espírito capitalista moderno, em seus atributos típicos, no Brasil. Seus horizontes intelectuais e políticos tateiam, igualmente, na busca das tendências – exteriores (problemas da ordem e institucionais) e interiores (problemas da ação e espirituais) – que podem tanto favorecer como obstruir, em nossa formação socionacional, um projeto de descolonização efetiva, de desenvolvimento, de integração sistêmica e social, de revolução dentro da ordem (como chamará posteriormente).

Essa busca pelos dois tipos de tendências é evidente no próprio título do texto apresentado em 1959 no “Seminário sobre resistências à mudança: fatores que dificultam ou impedem o desenvolvimento”, promovido pelo Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPCS): “Atitudes e Motivações Desfavoráveis ao Desenvolvimento”. Cumpre observar, preliminarmente, que não se trata de tarefa fácil extrair da obra de Florestan o que a tradição alemã da *Verstehen* chama de fatores internos ou espirituais da dinâmica socio-histórica. Em sua obra, ou melhor, em seus “diagnósticos do presente”, feitos a partir do mirante periférico, os problemas típicos da teoria social (Giddens, 2003; Alexander, 1987; Joas; Knöbl,

⁸ Esses polos dicotomizados por Weber constituem as duas faces que, unidas, formam o espírito capitalista para Sombart: o espírito de empresa e o espírito burguês. Conforme sintetiza em “O Burguês”: “el espíritu de empresa es una síntesis de codicia, espíritu aventurero, afán descubridor y algún que otro ingrediente más; el espíritu burgués se compone de prudencia reflexiva, circunspección calculadora, ponderación racional y espíritu de orden y de economía. (En el tejido polícromo del espíritu capitalista el espíritu burgués representa la trama de algodón y el espíritu de empresa la urdimbre de seda.)” (Sombart, 1972, p. 30).

2017; Vandenberghe, 2012) são pensados de modo intrincado. Em um mesmo gesto de pensamento e escritura, trata-se sempre de capturar, dos níveis mais abstratos aos mais concretos, a articulação entre “ordem” e “ação” para pensar, eclodir e planejar a “mudança” social em um sentido progressivo. Como já escreve em 1959, Fernandes (2008a, p. 295) encara “as atitudes e motivações sociais em termos de suas vinculações com a estrutura, o funcionamento e as tendências de diferenciação do sistema social”.

Dito isto, o nosso propósito neste texto é, na medida do possível, pensar o problema espiritual relativo à racionalidade e à ação tipicamente capitalistas na obra de Florestan Fernandes, muito embora isso nem sempre seja possível. Essa impossibilidade já se faz notar de imediato, pois é a partir do conceito de “mudança social”, formalizado em 1959, que temos os primeiros elementos para rastrear o problema do espírito capitalista em seus textos. Para falar em atitudes e motivações (des)favoráveis ao desenvolvimento, Fernandes vê como necessário estabelecer, a princípio, um mínimo de clareza em relação às premissas conceituais que devem ser trabalhadas. Afinal, o que é – para uma sociologia que busca desvencilhar-se de influências primeiras demasiado organicistas e teleológicas – “mudança”, “desenvolvimento” e “evolução” sociais?

Mudança social aplica-se “a quaisquer espécies de alterações do sistema social, vistas independentemente de condições particulares de tempo e de espaço” (Fernandes, 2008a, p. 290). A mudança “pode ser *progressiva* ou *regressiva*” e é “de sua qualidade que depende a caracterização do desenvolvimento social”, que se “manifesta sempre que determinado sistema social sofra modificações relevantes para a realização do tipo social que lhe seja inerente ou para o qual tende de forma irreversível” (Fernandes, 2008a, p. 290, grifo do autor). O conceito de evolução social, por sua vez, “apreende os processos de mudança social progressiva no nível supra-histórico, no qual se pode abstrair os fenômenos de formação, duração e sucessão dos tipos sociais” (Fernandes, 2008a, p. 290).

Logo, do mais abstrato ao concreto, temos a mudança social (nível supra-histórico, passível de progressão ou regressão), a evolução social (nível supra-histórico, mas referente exclusivamente a dinâmicas progressivas na sucessão de tipos sociais, por exemplo a passagem da ordem estamental para a ordem competitiva) e desenvolvimento social (nível histórico, análise do estado e dinâmica de um determinado sistema social a partir dos requisitos de um tipo social específico, por exemplo, a ordem social da sociedade de classes). É a partir de Weber (principalmente “A Ética” e “História Econômica Geral”) que Fernandes nos fala da “autêntica

revolução no horizonte cultural do homem médio” que ocorreu no “‘ponto zero’ da formação e emergência” da “ordem social da sociedade de classes” (Fernandes, 2008a, p. 296). Revolução cultural operada em dois planos:

De um lado, surgiram tendências inconformistas na avaliação dos comportamentos rotineiros e tradicionais, das instituições e dos valores ‘sagrados’ ou intangíveis, que conformavam o presente pelo passado e impediam a renovação econômica, cultural e social das condições de vida. De outro, está o surto de uma mentalidade prática, que levou o homem a refletir sobre os elementos e as forças do meio social ambiente segundo critérios utilitários de teor crescentemente racional (Fernandes, 2008a, p. 296-297)⁹.

Trata-se, como é perceptível, daquele “racionalismo da dominação do mundo”, conceituado na sociologia weberiana da religião. Essa revolução cultural, em seu desdobramento, permitiu tanto um espraiamento significativo da conduta individualista – secularizada, planejada e utilitária – como o desenvolvimento das três principais “modalidades de conhecimento” (Fernandes, 2008a, p. 299): de “natureza prática” (esfera do político), de “natureza teórica” (desenvolvimento do método científico) e de “natureza técnica” (aplicada às mais diversas esferas e âmbitos sociais) para lidar com os problemas complexos da mudança social.

Em uma ordem social que “repousa em um padrão de equilíbrio instável”, por ter a mudança como atributo rotineiro e “peça fundamental para o equilíbrio ou a continuidade das condições normais de vida” (Fernandes, 2008a, p. 301), não há, entretanto, qualquer mecanicismo ou automatismo no processo de generalização, para amplas coletividades, dos atributos daquela revolução cultural e dos ativos promovidos pelos desenvolvimentos político-institucionais, científicos e técnicos. É só “no plano simbólico” que “os ideais de vida e de segurança social da sociedade de classes possuem *universalidade* e *eternidade*” (Fernandes, 2008a, p. 301, grifo do autor). O domínio ou controle das forças sociais, nucleado em torno do critério de eficácia, louvado como signo do moderno, desdobra-se em “graus variáveis de universalização das garantias sociais, de supressão das fontes sociais de alienação da pessoa humana etc.” (Fernandes, 2008a, p. 302). Mais importante, o controle das forças sociais e

⁹ Tönnies e Sombart – deste principalmente as obras *Il Borghese*, edição italiana, e *El Apogeo del Capitalismo*, edição mexicana de *Der moderne Kapitalismus* – são mobilizados para afirmar que esses atributos continuaram válidos e se ampliaram para além do “ponto zero” ou gênese da ordem social da sociedade de classes. Entretanto, Sombart é acusado de erro de “delimitação histórica” em sua análise sobre o apogeu do capitalismo, que deveria, segundo Fernandes, ser retificada pela sociologia industrial, do trabalho e da burocratização (Fernandes, 2008a, nota 8, p. 298-299).

daqueles graus de universalização “pode ser facilmente manipulado por camadas com posições estratégicas na estrutura de poder das instituições ou das associações, o que lhes confere a possibilidade de graduar ou de reter o fluxo das inovações e seus efeitos diretos sobre a reconstrução da ordem social” (Fernandes, 2008a, p. 302).

Mesmo em texto marcado por significativo otimismo na mudança social progressiva¹⁰, Fernandes já expressa um motivo que atravessa boa parte dos seus textos posteriores: a possibilidade sempre aberta de controle e manipulação da mudança social, sua direção, seu ritmo e sua amplitude, por parte das camadas dominantes de uma formação social particular. É a partir dessas premissas que o sociólogo paulista pode tratar dos elementos espirituais referentes ao desenvolvimento, mais precisamente, do que chama de atributos psicossociais. Se a mudança social pode ser progressiva ou regressiva, as atitudes e motivações que orientam os agentes individuais e coletivos podem ser tanto favoráveis como desfavoráveis ao desenvolvimento quando tomado em um sentido progressivo, ou seja, no sentido da realização dos requisitos ideais da ordem social da sociedade de classes (um tipo social). As atitudes e motivações “que se incluem entre os fatores psicossociais que exercem uma função construtiva na diferenciação e na reintegração” (Fernandes, 2008a, p. 314) dessa ordem social são tomadas como “favoráveis”. Isso, claro, em um nível de definição altamente abstrato, afinal, se a ordem social da sociedade de classes ganha concretude variável no espaço e no tempo, também o critério do que é favorável e desfavorável ao desenvolvimento no nível da agência ganha padrões socio-históricos diversos.

Com efeito, numa dada situação, as mesmas atitudes e motivações podem ser tomadas como favoráveis ou desfavoráveis dependendo do ângulo de observação. Fernandes (2008a, p. 316, grifo nosso) exemplifica com a “estrutura econômica da sociedade brasileira”, na qual as “margens demasiado amplas de lucro constituem condições negativas à racionalização do comportamento econômico na empresa capitalista”, “concentram a atenção do empresário na defesa do *status quo*, para garantir vantagens que tendem a ser convertidas em ‘privilégios’”, “e estimulam a valorização de uma mentalidade e de técnicas de organização econômicas que transformam **o empresário em símile humano da ave de rapina**”. Isso se desdobra na

¹⁰ “No conjunto, porém, a mudança produzida pela capacidade do agente humano de lidar com as forças domesticadas do meio social é posta a serviço de ideais coletivos que valorizam o *progresso material, social e moral do homem*. A mudança converte-se em verdadeira técnica social, inserida no pensamento inventivo como um recurso destinado a introduzir *aperfeiçoamentos progressivos* em todos os campos em que a atividade humana se desenrola de forma socialmente organizada” (Fernandes, 2008a, p. 302, grifo do autor).

articulação da organização empresarial com “padrões pré ou anticapitalistas de vida econômica” e “no agravamento da distribuição desigual da renda com suas consequências negativas inevitáveis seja para a expansão interna de uma economia de mercado, seja para a formação de condições essenciais à democratização da riqueza, da cultura e do poder” (Fernandes, 2008a, p. 316-317). Se esses aspectos atestam claramente os efeitos negativos e desfavoráveis ao desenvolvimento, de outra perspectiva, “nas circunstâncias em que emergem e se mantêm, as mesmas atitudes e motivações inspiram decisões práticas compatíveis com o crescimento econômico em condições extremamente adversas à empresa capitalista”, preenchendo “funções construtivas” para o “desenvolvimento econômico”, pois “orientam a ação econômica no sentido de transpor os efeitos devastadores da inflação secular sobre a vitalidade das empresas e de dar continuidade ao processo de capitalização” (Fernandes, 2008a, p. 317).

Mais à frente no texto, Fernandes (2008a, p. 320, grifo nosso) caracteriza esse aparente paradoxo da ação empresarial no Brasil – simultaneamente desfavorável e favorável ao desenvolvimento – como um “produto híbrido, em que **atitudes racionais correspondem a motivações irracionais ou vice-versa**”. Mais precisamente, emerge um

padrão híbrido de desenvolvimento social, mantido pela confluência de atitudes e motivações contraditórias, que contribui para retardar o ritmo da mudança social progressiva e para aumentar o período de desintegração transitória da vida social organizada. **Isso faz com que o “progresso social” se transforme numa forma de devastação de recursos e num sorvedouro de energias** (Fernandes, 2008a, p. 321, grifo nosso).

Alongamo-nos na síntese do texto de 1959 por ser ele decisivo em dois principais sentidos: primeiramente, por ancorar explicitamente os problemas espirituais ou da agência das camadas dominantes, sob o léxico das atitudes e motivações (econômicas e extraeconômicas), em uma teoria social mais ampla da ordem social (a ordem social da sociedade de classes) e da mudança social (como atributo intrínseco a essa ordem social); em segundo lugar, o texto concentra as perspectivas que são bifurcadas nos textos de 1962, analisados a seguir. No primeiro, lança-se sobretudo uma agenda de investigação interessada nas atitudes e motivações “favoráveis” ao desenvolvimento brasileiro; no segundo, o diagnóstico das atitudes e motivações “desfavoráveis” ganha um tom e um conteúdo radicalmente críticos.

Uma caça aos atributos do espírito capitalista moderno entre nós, aquele do racionalismo econômico, mas que também seria capaz de atar as linhas desencontradas do “desenvolvimento” e da “nação”, é notável nos projetos de pesquisa do Centro de Sociologia

Industrial e do Trabalho (CESIT)¹¹. No projeto de maior envergadura, “Economia e Sociedade no Brasil: Análise Sociológica do Subdesenvolvimento” (de 1962), a investigação da “mentalidade do empresário industrial” é predicada como “elemento decisivo para a compreensão do crescimento econômico e das tendências de consolidação da ordem social competitiva na sociedade brasileira” (Fernandes, 1976a, p. 318). Na proposta de pesquisa, Florestan faz uma distinção entre a “Fase Pioneira Liberal” e a “Era do Planejamento” para pensar a ação do empresário industrial. Na primeira, “a capacidade de improvisação, a audácia e até certas disposições predatórias eram essenciais para o êxito do empresário e a consolidação da empresa. [...] Como tudo estava por *desbravar*, o mais brutal individualismo conciliava-se com os interesses de inovação econômica da coletividade” (Fernandes, 1976a, p. 323, grifo do autor). Na Era do Planejamento, em claro contraste,

as próprias condições de segurança na expansão da livre-empresa começam a exigir uma compreensão menos egoísta, irracional e imediatista dos interesses envolvidos nas transações econômicas, forçando os empresários a atentar para os problemas relacionados à especialização econômica, à reprodutividade das inversões, aos efeitos induzidos pela modernização tecnológica, à diferenciação e à integração do sistema econômico nacional, à consolidação da ordem social competitiva e à estabilidade que ela poderia assegurar à livre-empresa, etc. (Fernandes, 1976a, p. 324).

Sem qualquer intenção de apontar para processos inexoráveis, em busca de justificar a importância crucial do projeto de pesquisa, Florestan delinea quatro principais tendências significativas de aprofundamento da ordem social competitiva e, logo, do racionalismo econômico entre nós: 1) a ampliação da “camada dos *managers*, altos funcionários de direção nas indústrias”; 2) a “melhoria gradual das qualificações intelectuais básicas”; 3) a “transplantação”, via capital externo, “de modelos” avançados “de organização institucional, de técnicas e de especialistas” e, por fim, 4) “a racionalização progressiva dos modos de entender e de lidar com os ‘assuntos práticos’ no âmbito da empresa, da economia de mercado e da política econômica” (Fernandes, 1976a, p. 324-325).

A partir dos resultados da seção anterior, vê-se uma convergência entre a chamada “Fase Liberal” e os atributos do espírito capitalista sombartiano (tomados por Weber como típicos do capitalismo pária), em que o racionalismo econômico se alia ao ímpeto predatório e aventureiro, enquanto a “Era do Planejamento” guarda fortes afinidades com o espírito capitalista

¹¹ Para uma análise mais aprofundada do CESIT e dos seus projetos de pesquisa, ver Romão (2006) e Silva (2021).

weberiano, marcado por um tipo de ética da responsabilidade (para remeter ao léxico de Weber, 1982b) e do planejamento.

Para quem não conhece o texto de 1959, poderia parecer contraditório e incoerente que o projeto “Economia e Sociedade no Brasil” seja do mesmo ano (1962) do texto “Reflexões sobre a mudança social no Brasil”. Em um sentido assimétrico ao primeiro, que captura sobretudo os índices espirituais do desenvolvimento da ordem social competitiva no Brasil, em “Reflexões” fica claro que, antes de 1964, Florestan já havia passado por experiências importantes que foram paulatinamente alterando a sua forma de conceber a ação econômica capitalista em nossos tristes trópicos. Ao vivenciar a reação virulenta da igreja e dos setores empresariais à Campanha em Defesa da Escola Pública, da qual participou entusiasticamente, o sociólogo chega, nesse momento, a uma percepção aguda de que as próprias “forças sociais inovadoras”, supostamente modernizantes, apresentam uma “*resistência residual ultra-intensa à mudança social, que assume proporções e consequências sociopáticas*” (Fernandes, 1976b, p. 211, grifo do autor). Nesse texto, tudo se delineia como se, ao contrário das tendências de ampliação do racionalismo econômico da “Era do Planejamento”, prevalecesse aquele tipo de ação predatória e de “motivos e interesses egoísticos, que operam segundo os dinamismos da velha ordem social patrimonialista” (Fernandes, 1976b, p. 206).

Sem carregar nas cores, temos aí um retrato da situação brasileira atual. Forças empenhadas em conservar não se sabe o quê; um clima de transigências e acomodações que favorecem e revigoram essas forças; e o produto conjugado de tudo isso: a estagnação ou a inovação pervertida, conquistada a duras penas e a custo de um preço tal que arruína pela base a ordem financeira e a ordem moral do regime estabelecido (Fernandes, 1976b, p. 207).

A participação na Campanha em Defesa da Escola pública e a experiência das reações violentas contra movimentos de democratização e reforma exigiram “pela primeira vez em minha vida”, escreve Fernandes (1980, p. 200, grifo do autor), em esboço autobiográfico:

definir a *consciência burguesa* em termos de uma equação concreta, que me ensinava que o controle burguês da sociedade civil estava bloqueando e continuaria a bloquear de modo crescente, no Brasil, a *revolução nacional* e a *revolução democrática* de recorte especificamente capitalista.

Trata-se, assim, de um momento decisivo na trajetória de Fernandes, por evidenciar a inexistência, no capitalismo subdesenvolvido, de qualquer vínculo necessário entre racionalidade burguesa e efeitos positivos, previstos ou imprevistos, na integração e democratização sociais e nacionais; ou, para usar a terminologia de 1959, por evidenciar o

divórcio entre ação burguesa e o desenvolvimento social progressivo. Pelo contrário, é sobretudo o signo da reação e do “regresso” que aparece nitidamente dois anos antes do golpe empresarial-militar de 1964.

Em “A Integração do Negro na Sociedade de Classes”, por sua vez, é incluído um elemento inteiramente original no cotejo com o espírito capitalista moderno em Sombart e Weber. Em sua clássica tese de cátedra, defendida em 1964, Florestan já aventava “a possibilidade de uma conciliação entre as formas de desigualdade inerentes à sociedade de classes e os padrões herdados de desigualdade racial” (Fernandes, 1978, p. 461) e, logo, como ficará ainda mais evidente em textos posteriores – a exemplo de “Os aspectos políticos do dilema racial brasileiro” (de 1971-1972) – vê-se configurando um “tipo de capitalismo” e de espírito do capitalismo que “não pode prescindir da concentração racial da renda e do poder (e, em consequência, das formas pré ou subcapitalistas de exploração e de expropriação econômicas e de dominação política que ela envolve)” (Fernandes, 2007, p. 305).

Ao contrário de um conjunto de leituras (Hasenbalg, 1979; Motta, 2000; Souza, 2009), que percebem na obra de 1964 uma abordagem residualista da questão racial ou o racismo como um tipo de sobrevivência da ordem social colonial e estamental que, em um processo deveras mecânico, tenderia a desaparecer com o avanço da ordem social competitiva – leituras que confundem “a *aposta* normativa do autor com a reconstrução efetiva do universo empírico das relações raciais empreendida ao longo do livro” (Silva; Brasil Jr., 2021, p. 13, grifo dos autores) –, a fortuna crítica mais recente (Soares *et al.*, 2002; Silva, 2016; Silva; Brasil Jr., 2021; Costa *et al.*, 2021) enfatiza, de modos diversos, os traços de uma “estruturação racista do capitalismo periférico e dependente brasileiro” (Costa *et al.*, 2021, p. 333-334). Dada a já mencionada articulação entre os níveis da ordem, da ação e da mudança sociais em Fernandes, adicionar as desigualdades étnico-raciais como atributo estrutural de uma configuração específica do capitalismo significa, ao nível da agência, pensar o racismo como elemento orientador do espírito capitalista, passível de ser pensado como variável fundamental do ímpeto predatório e inescrupuloso (Sombart) ou de expropriação da ação capitalista (Marx, 2008 e, para uma atualização recente, Fraser e Jaeggi, 2020).

Em “Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento”, ensaio de 1967, Fernandes propõe um modelo de síntese teórica inovador que é passível de ser descrito da seguinte maneira: quais são as potencialidades e limites dos clássicos da teoria sociológica (Weber, Marx e Durkheim) para explicar e compreender o capitalismo dependente? Em uma formulação particularmente

importante para os fins deste artigo, Fernandes (2008b, p. 41, grifo do autor) considera as contribuições de Weber do seguinte modo:

[...] seu esquema interpretativo focaliza os dois planos concomitantes da situação heteronômica (como as coisas se passam a *partir de fora* e a *partir de dentro* da sociedade capitalista subdesenvolvida), evidenciando que os vínculos de dependência não são formais (jurídico-políticos) e regulados por uma associação especial. Mas através de interesses univocamente econômicos, os vínculos se objetivam indiretamente, criando expectativas duplamente polarizadas, que orientam os ajustamentos dos indivíduos, dos grupos e das coletividades que eles representam.

Em curta formulação, a sociologia compreensiva weberiana ofereceria ferramentas para analisar o capitalismo subdesenvolvido e dependente não apenas no que diz respeito aos seus aspectos estruturais e institucionais (exteriores) do poder e da dominação, mas também para pensar a (re)produção da situação heteronômica ao nível do sentido atribuído pelos agentes dominantes (aspectos interiores), orientados sobretudo para a manutenção e para os ganhos advindos de uma “economia nacional duplamente polarizada”. Em um polo, um setor primário-exportador com princípios capitalistas principalmente no nível da comercialização; no outro polo, um setor interno dependente de “influxos externos”, mas com claras tendências de “consolidação da economia de mercado capitalista existente” (Fernandes, 2008b, p. 35). Logo, um tipo de racionalidade burguesa interessada em reproduzir a sua própria condição de classe dominante subordinada e dependente quando projetada ao nível do capitalismo global.

Assim, os tons usados para pintar a agência econômica na situação de dependência não poderiam ser nem um pouco rosados, para parafrasear o velho Marx (2008). Nessa situação, “o que prevalece não é o ‘interesse lucrativo’ puro e simples”, mas, “conforme a fase localizada, o que Sombart chamou, com referência ao passado, de pirataria econômica; e o que poderíamos designar, com relação ao presente, como ‘mentalidade espoliativa’ e ‘espírito especulativo’” (Fernandes, 2008b, p. 74). Cria-se um “regime de classes” adaptado “a iniquidades econômicas insanáveis, a tensões políticas crônicas e a conflitos sociais insolúveis, elevando a opressão sistemática, reconhecida ou disfarçada, à categoria de estilo de vida” (Fernandes, 2008b, p. 75).

Diferente do texto de 1962, “Reflexões”, que indica repetidamente um padrão irracional e sociopático de ação, no ensaio de 1967 Fernandes (2008b, p. 78) pergunta: no capitalismo dependente brasileiro são, afinal, preenchidos os “requisitos de racionalidade de uma ordem econômica capitalista?”. A resposta dada apresenta-nos a noção de “racionalidade possível” da ação empresarial no capitalismo dependente, baseada em um conjunto de obras mencionadas em nota por Fernandes (2008b, p. 78, nota 47), dentre elas “Empresário Industrial e

Desenvolvimento Econômico no Brasil”, publicada em 1964 por Fernando Henrique Cardoso – e resultado direto do projeto de pesquisa do CESIT, de 1962, “Economia e Sociedade no Brasil”. Nessa obra, Cardoso (2020, p. 232) define a racionalidade empresarial no Brasil como fundamentalmente contraditória, “[i]lhada entre as motivações e interesses de tipo tradicional que a prendem por um lado ao latifúndio e à concepção tradicional de existência e, por outro lado, ao capitalismo internacional ao qual se associou para crescer economicamente...”. Racionalidade essa que, naquela conjuntura, “optou pela ‘ordem’, isto é, por abdicar de uma vez por todas de tentar a hegemonia plena da sociedade, satisfeita já com a condição de sócia menor do capitalismo ocidental e de guarda avançada da agricultura que muito lentamente se capitaliza” (Cardoso, 2020, p. 232).

Vê-se como Cardoso verifica aquilo que, em 1959, Fernandes (2008a, 320-1) chamou, como vimos, de “padrão híbrido de desenvolvimento social”, caracterizado pela articulação de “atitudes racionais” e “motivações irracionais”, “progresso social” e “devastação de recursos”. Nessa “racionalidade possível”, escreve Fernandes em 1967, “qualquer espécie de previsão e de controle racional é tão grande que ‘negócio’ e ‘aventura espoliativa’ andam sempre mais ou menos juntos, mesmo quando e onde existam uma contabilização e alguma previsão das relações com o mercado ou da evolução do empreendimento” (Fernandes, 2008b, p. 78-79). O *homo oeconomicus* tupiniquim transfere os “riscos do negócio” para a coletividade e converte “o imediatismo e a especulação imoderada em componentes essenciais do êxito econômico” (Fernandes, 2008b, p. 81-82). Predação, imediatismo, espírito extorsivo, espoliativo e especulativo aparecem, aqui, como a contrapartida espiritual (interna) dos atributos estruturais (externos) do capitalismo dependente, e vice-versa.

O motivo conceitual do “padrão híbrido de desenvolvimento social” e da agência das camadas dominantes atinge um outro patamar de elaboração no texto “Classes Sociais na América Latina”, originalmente escrito para o “Seminário Sobre Classes Sociais na América Latina” (realizado na UNAM, México, entre 11 e 18 de dezembro de 1971). Novamente trata-se de apontar uma heterogeneidade de princípios atuando nos níveis da ordem, da mudança e da ação sociais. Ao nível da ordem, nosso autor responde positiva e enfaticamente sobre a existência de classes sociais¹² na América Latina, mas não a partir de um modelo hipostasiado que vincula classes sociais a um processo expansivo e intensivo de assalariamento e de mercantilização da força de trabalho – modelo sem validade empírica inclusive na própria

¹² Para uma análise do conceito de classe social na obra de Florestan Fernandes, ver Alves (2020).

Europa, onde também se observaria a articulação entre classe e outras formas de classificação social. Embora não utilize o termo, Fernandes aqui se aproxima muito da definição cepalina, renovada por Aníbal Quijano (1990), da heterogeneidade histórico-estrutural: na América Latina, as “classes sociais se superpõem a outras categorias sociais de agrupamento, de solidariedade e de articulação às sociedades nacionais” (Fernandes, 2009, p. 45). Antes da CEPAL, a reflexão crítica sobre a articulação de padrões de classificação social heterogêneos tem como precursor José Carlos Mariátegui, autor explicitamente incorporado na crítica quijaniana da colonialidade, mas igualmente valorizado por Fernandes (2015, p. 92), que considera Mariátegui, Sergio Bagú e Caio Prado Júnior “os grandes pioneiros” de uma “linha de trabalho intelectual” sobre os dilemas das revoluções (interrompidas) na América Latina.

No que se refere à mudança – e aqui o autor amadurece e formaliza aspectos que vinha desenvolvendo desde “A Integração” –, diferente do mito da suposta apologia dos processos de gênese e consolidação da ordem social competitiva no Brasil, Fernandes (2009, p. 47) rejeita qualquer ideia “de uma gradual autocorreção do regime de classes” e fala em uma “institucionalização” das “debilidades” e “deficiências estrutural-funcionais” daquela ordem na América Latina. Mais à frente, em formulação sintética, afirma que “o capitalismo dependente molda a sua própria ordem social competitiva” (Fernandes, 2009, p. 72). O que efetivamente se passa, pois se trata de uma “descrição interpretativa [que] não é dualista” (Fernandes, 2009, p. 66), é uma mudança que ocorre sob a dialética de “modernização do arcaico” e de “arcaização do moderno” (Fernandes, 2009, p. 48):

o que parece arcaico é de fato atualizado, servindo de suporte ao moderno, e pela qual o moderno parece perder esse caráter, revitalizando o seu oposto ou gerando formas socioeconômicas que misturam a acumulação pré-capitalista com a acumulação especificamente capitalista (Fernandes, 2009, p. 67).

Essas determinações expressas ao nível da ordem e da mudança formam, ao nível da ação, classes dominantes que atuam e representam a si mesmas como “grupos de status”, em que se dá uma notável “superposição de orientações de valor exclusivas (de classe e de estamentos)” (Fernandes, 2009, p. 46). Isso guarda suas raízes no próprio *pathos* híbrido que caracteriza a emergência e desenvolvimento da ordem social competitiva na América Latina, que apesar de a sua heterogeneidade foi atravessada, nos seus marcos de descolonização e nacionalização, por uma dinâmica dupla, na qual

o aristocrata se aburguesa e o burguês se aristocratiza: dois processos convergentes que ajudam a dissimular a realidade e a ocultar o que era a *burguesia nascente* (uma

plutocracia, fundada no ‘poder do dinheiro’ e na associação direta com os empresários e representantes estrangeiros dos interesses externos) (Fernandes, 2009, p. 67, grifo do autor).

Calçada em tais precedentes formativos, a agência dessas camadas se orienta por uma “‘lógica intrínseca’ do capitalismo dependente” descrita com as seguintes cores:

É o modo de privilegiamento interno das classes ‘altas’ e ‘médias’, cujos setores dominantes e elites dirigentes forjam o seu *espírito capitalista* especial, alicerçado na combinação da dependência com o subdesenvolvimento, que determina a ‘lógica do capitalismo dependente’ e o caráter ultraegoístico, autocrático e conservador de suas estruturas de poder elitista (Fernandes, 2009, p. 100, grifo do autor).

Para usar os termos de 1959, aqui, as atitudes e motivações orientam-se por uma “filosofia exclusivista, que dá fundamento às tendências autoritárias e autocráticas das classes privilegiadas ou aos interregnos totalitários, quando se torna impossível salvar o *status quo* mantendo as aparências” (Fernandes, 2009, p. 107). Esse “espírito capitalista especial” “[s]upõe e impõe uma ideia-diretriz, segundo a qual os que não têm talento para manter o *status* atribuído ou para vencer por conta própria merecem ser excluídos e condenados à subalternização” (Fernandes, 2009, p. 108). Delineia-se um tipo de “racionalidade pragmática”, de matiz conservadora e depurada de “‘ilusões liberais’” que efetivamente “é irracional” (Fernandes, 2009, p. 110), pois conforma uma “autoafirmação negativa: para se realizar socialmente, as classes privilegiadas restabeleceram o pacto com um padrão de desenvolvimento capitalista, que reproduz a dependência e o subdesenvolvimento sob novas formas” (Fernandes, 2009, p. 111). Assim, as revoluções burguesas latino-americanas, tardias, não aceleram a história aprofundando “processos de integração nacional e de revolução nacional”, mas através “do desenvolvimento da empresa, da apropriação repartida do excedente econômico nacional e da espoliação do trabalho” (Fernandes, 2009, p. 111), estreitando as margens de ação das classes subalternas e autossuprimindo as potencialidades burguesas de radicalização político-institucional.

Como escreve nos capítulos 6 e 7 de “A Revolução Burguesa no Brasil”, escritos em 1973, diferente de uma “debilidade congênita de uma burguesia que se vê compelida, historicamente, a congelar a expansão da ordem social competitiva, reduzindo ao mínimo o seu próprio impulso para manobras e barganhas estratégicas (nas relações internas e externas, de acomodação ou de conflito)”, o que é fundamental analiticamente são “outras classes (ou setores de classes) que tornam (ou podem tornar) a dominação burguesa mais ou menos vulnerável” (Fernandes, 2006, p. 249-250). As limitações da agência burguesa repousariam,

assim, menos em uma essência espiritual de algum modo inata do que nas disposições e tendências para a ação condicionadas pelo capitalismo dependente, que “é, por sua natureza e em geral, um *capitalismo difícil*, o qual deixa apenas poucas alternativas efetivas às burguesias que lhe servem, a um tempo, de parceiras e amas-secas” (Fernandes, 2006, p. 251, grifo do autor).

“Ao fechar o espaço político aberto à mudança social construtiva”, continua Fernandes (2006, p. 251), “a burguesia garante-se o único caminho que permite conciliar sua existência e florescimento com a unidade e expansão do capitalismo dependente”. Os elementos que permitiram a aliança entre dominação burguesa, revolução democrática e revolução nacional em uma seleção de países europeus – o chamado “modelo democrático-burguês” (Fernandes, 2006, p. 340) – estão ausentes no processo de consolidação da dominação burguesa periférica, onde há “uma forte dissociação *pragmática* entre desenvolvimento capitalista e democracia; ou, usando-se uma notação sociológica positiva: uma forte associação *racional* entre desenvolvimento capitalista e autocracia” (Fernandes, 2006, p. 340, grifo do autor).

No mesmo sentido daquela “racionalidade pragmática” indicada no texto de 1971, Fernandes (2006, p. 350, grifo do autor) escreve que, no Brasil,

as classes burguesas procuraram compatibilizar revolução nacional com capitalismo dependente e subdesenvolvimento relativo, tomando diante da dupla articulação uma atitude política “realista” e “pragmática”, o que é, em suma, uma demonstração da sua *racionalidade burguesa*.

Racionalidade essa que identifica “a revolução nacional com seus alvos particularistas” (Fernandes, 2006, p. 351). A compreensão da agência burguesa como um tipo de “racionalidade possível” é reforçada na caracterização que Fernandes (2006, p. 383) faz do modelo autocrático-burguês, em que se vê uma muito pequena “massa dos que se classificam dentro da ordem”, de um lado, e um “muito grande” “volume dos que não se classificam ou só se classificam marginal e parcialmente”, o que “acirra o temor de classe e torna a inquietação social algo temível”, delineando “uma mentalidade política burguesa” como “reação societária”, fundada “em uma forma ultravulnerável de temor de classe” e não como “produto de um obscurantismo intelectual ou político”.

Em “As Mudanças Sociais no Brasil”, texto de 1974, Fernandes (2008c, p. 39) volta a refletir detidamente sobre a nossa “burguesia autocrática e ultraconservadora”. Dialogando com o texto de 1962, “Reflexões”, o autor escreve que, embora a caracterização da “resistência sociopática à mudança” seja uma “interpretação... correta”, ela “ignora que, na raiz do

comportamento das classes dominantes e de suas elites”, no Brasil, “se acha outro componente de maior influência condicionante e determinante. Não é só a *cegueira*, que conta, mas também a *certeza* (ou quase certeza) de que se pode *manipular* uma ordem social como a competitiva de modo relativamente fácil e impune” (Fernandes, 2008c, p. 53-4, grifo do autor). Ao olhar por detrás da sociopatia revela-se uma “vantagem estratégica”, por meio da qual “as classes privilegiadas e suas elites agravam, por *medo histórico*, as propensões porventura atuantes de resistência sociopática à mudança, enxergando em qualquer ‘abertura da ordem’ o início de um cataclismo social”, pânico frequentemente “manipulado e exagerado” para deslocar “os conservadores e os liberais de suas posições, politizando-os no centro ou na direita da reação” (Fernandes, 2008c, p. 54, grifo do autor).

Do diagnóstico da “resistência sociopática à mudança social” à noção de “racionalidade pragmática ou possível”, há uma importante inflexão no pensamento de Florestan Fernandes. Embora certamente não possua uma “estatura heroica”, encarar a burguesia brasileira como uma “‘burguesia impotente’, ou ‘frustrada’, com frequência vista como uma burguesia de ‘segunda ordem’ ou, mesmo, como ‘lumpen-burguesia’”, “constitui um erro”. Afinal, continua Fernandes (2008c, p. 62, grifo do autor) na mesma página, trata-se de uma burguesia que em grande medida cumpriu e cumpre sua tarefa: “compatibilizar desenvolvimento capitalista, dependência e subdesenvolvimento de tal modo que mesmo o proletariado mais explorado e as classes destituídas mais excluídas ou marginalizadas se identifiquem, de alguma maneira, com a *condição burguesa*”.

Conclusão

Expressões do espírito do capitalismo: via de mão dupla entre o centro e a periferia

Talvez seja um tanto apressado falar em uma tipologia da racionalidade burguesa vista na e desde a periferia, a não ser que sejamos capazes de considerar tal tipologia como fundamentalmente aberta e flexível, interessada menos em uma formalização exaustiva do que em tatear expressões da racionalidade burguesa sempre vinculadas a condições históricas e sociológicas específicas. Nesse sentido, os tipos aqui mais se aproximam de tipos históricos do que de tipos ideais. Formulando com maior rigor: na medida em que propunha investigações sociológicas substantivas sobre atitudes e motivações (des)favoráveis ao desenvolvimento e sobre a manifestação da racionalidade empresarial no Brasil, Fernandes, ao experienciar progressivamente as colisões entre conceito e concretude, formulou tipos históricos de

particular acuidade que, a nosso ver, valem não só para pensar a nossa singularidade nacional, mas a heterogeneidade e complexidade das formas de expressão da racionalidade burguesa, variadas no espaço e no tempo.

Em “Atitudes e Motivações Desfavoráveis ao Desenvolvimento”, de 1959, temos o desenho de uma análise da ação (atitudes e motivações) calcado em um refinamento do conceito de desenvolvimento social (assim como de mudança e evolução), que só pode ser pensado em relação a um tipo de ordem social particular, no caso em tela, a ordem social da sociedade de classes, dentro da qual o Brasil é uma variação socio-histórica. Como a mudança e o desenvolvimento sociais podem ser progressivos ou regressivos (o que evidencia a ausência de traços teleológicos no raciocínio de Fernandes), trata-se de expediente normal, ao nível da agência, tanto o conflito entre atitudes e motivações favoráveis e desfavoráveis ao desenvolvimento como o controle da mudança social por parte das camadas ou classes sociais em luta. O favorável e o desfavorável, entretanto, não são passíveis de definição definitiva e absoluta, pois as mesmas atitudes/motivações podem ser, simultaneamente, a depender do ângulo de observação, favoráveis e desfavoráveis ao desenvolvimento.

Ao pensar especificamente o Brasil, evidencia-se, primeiramente, um controle particularmente acentuado das mudanças sociais engendradas pela expansão da ordem social competitiva pelas “camadas com posições estratégicas na estrutura de poder das instituições ou das associações” (Fernandes, 2008a, p. 302), capazes de graduar ou reter o fluxo, o ritmo e a amplitude das mudanças em um sentido particularista (não-universalizante). Em segundo lugar, na medida em que a ação do empresário no Brasil, “símile humano da ave de rapina” (Fernandes, 2008a, p. 316), é simultaneamente favorável (ao desenvolvimento econômico) e desfavorável (em termos da plena modernização da vida econômica e da distribuição e democratização da renda, da cultura e do poder), emerge um “padrão híbrido de desenvolvimento social” (Fernandes, 2008a, p. 321), que conforma um espírito capitalista, articulando atitudes racionais e irracionais, progresso e regresso/devastação, ou, para falarmos com Sombart, racionalismo econômico e predação.

Ao propor um projeto de pesquisa sobre a ação e a racionalidade empresariais, o texto de 1962, “Economia e Sociedade no Brasil”, lança as diretrizes para uma investigação sobretudo das atitudes e motivações “favoráveis” ao desenvolvimento e, parece-nos que, em razão disso, orienta-se por um certo contraste típico-ideal de ordem e ação econômicas: a “Fase Pioneira Liberal” e a “Era do Planejamento”; distinção muito próxima não só dos tipos

weberianos de ação capitalista tradicional e ação capitalista moderna, mas, inclusive, do que muitos anos depois Boltanski e Chiapello (2009) chamaram de primeiro e segundo espíritos do capitalismo. Enquanto o espírito capitalista da “Fase Pioneira Liberal” busca o “êxito econômico”, mobilizando “improvisação”, “audácia e até certas disposições predatórias”, aliando “brutal individualismo” e “interesses de inovação econômica da coletividade” (Fernandes, 1976a, p. 323), muito próximo, portanto, daquele padrão híbrido de desenvolvimento social e do espírito do capitalismo moderno sombartiano (tradicional, para Weber); na “Era do Planejamento”, o espírito do capitalismo é domesticado, atenuando o seu egoísmo, irracionalidade, imediatismo e incluindo, em seu *telos* planificado, os efeitos sociais da sua ação e o desenvolvimento social de forma mais ampla, numa forte afinidade com o espírito do capitalismo moderno weberiano.

A aproximação crescente com o tipo sombartiano de espírito do capitalismo para pensar a ação e a racionalidade burguesas na periferia dá-se, a nosso ver, em outro texto escrito em 1962 (reiteramos, mesmíssimo ano do projeto do CESIT), quando Fernandes formula o conceito de “resistência sociopática à mudança social” para caracterizar as nossas classes dominantes, fortemente impactado pela reação da Igreja Católica e de amplos setores empresariais à Campanha em Defesa da Escola Pública. Aí, passamos das tendências de consolidação de uma racionalidade burguesa afim à “Era do Planejamento” para um diagnóstico do presente que enfatiza a irracionalidade reativa das nossas camadas dominantes e suas elites a toda mudança social. Essa entendida em forte sentido normativo: a ampliação sistemática do acesso de amplas camadas da população brasileira, os “de baixo” ou povo (incluindo aí tanto a classe trabalhadora como os segmentos subalternizados e marginalizados) a recursos econômicos, políticos e socioculturais ou, nos termos de Fernandes, renda, poder e prestígio. Embora Sombart não seja expressamente citado nesse texto, é exatamente a “tendência para o ganho *inescrupuloso*” (Sombart, 2014, p. 225, grifo do autor) na ação econômica aliada a um profundo conservantismo político e cultural, de matiz reacionário e, no limite, autodestrutivo (por isso irracional), que Fernandes detecta como elementos espirituais predominantes, inclusive nos agentes da inovação e modernização do país.

Dois anos após formular a ideia de resistência sociopática à mudança, que será utilizada, de modos diversos, até o final da sua obra, Florestan lança, em “A Integração”, a hipótese de uma conciliação estrutural das desigualdades de classe e de padrões de desigualdade racial no Brasil, logo, a possibilidade de pensar a racionalidade burguesa em estreita relação com a

problemática do racismo. Ao converter essa hipótese em tese em seus textos posteriores (ver os ensaios compilados em “O negro no mundo dos brancos” e “Significado do Protesto Negro”), Fernandes, em um mesmo gesto, rechaça uma leitura do racismo como uma sobrevivência ou resíduo tradicional (da ordem escravocrata-estamental) e pensa o fenômeno como um atributo intrínseco ao modo de conformação da ordem social competitiva e do capitalismo dependente no Brasil. Dada a inseparabilidade dos problemas da ordem, da mudança e da ação sociais em seu pensamento, podemos deduzir, sem arbítrio, que o espírito do capitalismo atua, entre nós, tendo as desigualdades raciais e o racismo como meios privilegiados de êxito econômico¹³.

Em 1967, portanto entre o golpe e o golpe dentro do golpe, o AI-5, Florestan recupera Werner Sombart para falar da ação burguesa entre nós como pirataria econômica, “‘mentalidade espoliativa’ e ‘espírito especulativo’” (Fernandes, 2008, p. 74). Logo, é exatamente o espírito capitalista predatório e inescrupuloso, sem qualquer contradição com o racionalismo econômico, que predominaria como tipo histórico de agência econômica no capitalismo dependente. Isso não como sociopatia ou irracionalidade, mas em diálogo com o trabalho de Cardoso, como “racionalidade possível” de camadas burguesas que aceitam e atuam nos limites da condição de heteronomia a nível do capitalismo global. Essa importante inflexão torna-se possível a partir do modo novo de pensar a articulação entre nacional e global e entre arcaico e moderno introduzido pelo conceito de capitalismo dependente, inexistente antes de 1966-1967. Esse modo novo de pensar permite perceber a racionalidade das formas arcaicas ou tradicionais de ação econômica de classes dominantes subordinadas na divisão internacional do trabalho e orientadas pela (super) exploração dual dos recursos e da força de trabalho na economia nacional. Imediatismo, espoliação, especulação, predação e devastação aparecem como atributos racionais de um espírito que luta por sobrevivência em um capitalismo difícil e selvagem.

É a partir deste terreno teórico-conceitual conquistado que Fernandes (2009, p. 100, grifo do autor) escreve, em 1971, sobre um “*espírito capitalista especial*” – e aqui explicitamente generalizando para a América Latina como periferia desde a qual se olha – caracterizado por uma conduta entre estamental e classista, ultraegoística, autocrática e conservadora, orientada por uma “racionalidade pragmática” (Fernandes, 2009, p. 110) e uma “filosofia exclusivista” (Fernandes, 2009, p. 107), na qual o êxito, por um lado, atrela-se

¹³ O que permite frutíferas aproximações entre Fernandes e o marxismo negro e, mais recentemente, as contribuições de Aníbal Quijano (1990).

intimamente à reprodução da dependência e do subdesenvolvimento e, por outro lado, desassocia-se de qualquer horizonte de soberania e democratização nacionais¹⁴. Aqui, quando Fernandes (2009, p. 110) escreve que “essa racionalidade é irracional” ou uma “autoafirmação negativa”, atrela o juízo de irracionalidade claramente a um modelo normativo de revolução burguesa: aquele que alia desenvolvimento capitalista, soberania nacional e democratização das instituições e das relações sociais.

A ideia da racionalidade possível dos setores burgueses, definida em termos de pirataria econômica e espírito especulativo, continua a ser utilizada expressamente nos capítulos 6 e 7 de “A Revolução Burguesa no Brasil” (escritos em 1973) e no texto “As Mudanças Sociais no Brasil” (de 1974), mas enriquecida de outros elementos importantes, para além da subordinação à condição de sócia menor do capitalismo global. Sintetizando esses elementos, tal racionalidade possível das burguesias dependentes: a) primeiro, deve ser pensada em termos relacionais, a saber, junto à debilidade ou debilitação permanente das formas organizativas das “outras classes (ou setores de classes)” (Fernandes, 2006, p. 250); b) segundo, ela se articula em termos de uma “associação *racional* entre desenvolvimento capitalista e autocracia” (Fernandes, 2006, p. 340, grifo do autor), identificando a revolução nacional a interesses particularistas; c) terceiro, define-se como uma “forma ultravulnerável de temor de classe” (Fernandes, 2006, p. 383), na medida em que toda mudança dentro da ordem é concebida como revolução contra a ordem; d) e, quarto, tal tendência a enxergar “em qualquer ‘abertura da ordem’ o início de um cataclismo social” (Fernandes, 2008c, p. 54) é mobilizada estrategicamente, manipulada e exagerada, em favor da manutenção de padrões autocráticos de dominação. Assim, essa “racionalidade possível” pode ser lida não só como uma expressão ou adaptação às condições de dependência e heteronomia, mas também como uma racionalidade ofensiva e estratégica, claramente direcionada para a manutenção de um padrão autocrático de dominação social. O espírito do capitalismo, quando visto desde a periferia, não é apenas o epifenômeno espiritual da ordem social do capitalismo dependente, mas é também atuante e criador de mecanismos (re)produtores dessa ordem social.

Na pesquisa realizada na biblioteca de Florestan Fernandes, abrigada na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), verificamos que existem amplas anotações de caráter metodológico de uma perspectiva comparativa entre Weber e Marx, num exemplar em inglês de “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (Weber, 1948), traduzido por Talcott

¹⁴ É possível sugerir que a “filosofia exclusivista” é a fórmula espiritual da “dominação autocrática”.

Parsons. Florestan adquiriu o livro em 14 de agosto de 1949, como consta manuscrito na contracapa. Na página 22 da referida edição, por exemplo, irá anotar na margem inferior a seguinte observação: “É interessante notar: a importância que atribui à organização livre do trabalho (estruturalmente), não se acompanha da noção central de valor que permite estabelecer o caráter específico do capitalismo (cf. Marx)”. Os elementos conceituais que apreende criticamente de Weber, em face da noção de “espírito do capitalismo”, são constantemente confrontados com sua leitura de Marx, revelando um esforço prematuro de síntese das tradições sociológicas clássicas, um exercício teórico que estará presente na sua construção da categoria de capitalismo dependente.

A leitura de Sombart será posterior, pois a edição italiana de “O Burguês” será adquirida em 20 de março de 1956 (Sombart, 1950). Logo no início do quinto capítulo, em que Sombart aborda os tipos fundamentais da empresa capitalista, chamando atenção para as origens históricas “extraordinariamente diversas” de aliança entre a avidez de aquisição de dinheiro e o nascimento do espírito empresarial e, portanto, introduzindo uma perspectiva mais relativista, Florestan anota à margem: “avidez de dinheiro + espírito de empresa [sic] → espírito capitalista = facilita a compreensão histórico social relativista do problema (no fundo = contra Weber)”. Isso atesta o esforço de leitura comparativa de Florestan Fernandes, tornando ainda mais pertinente a contraposição entre suas construções conceituais do espírito capitalista em contraste com os das suas fontes clássicas diretas, as formulações típico-ideais de Max Weber e as especificações históricas de Werner Sombart. Por isso, buscamos nos escritos de Florestan Fernandes apontar os nexos genéticos e as variações de suas noções de espírito do capitalismo presentes na sua investigação histórico-sociológica da autocracia burguesa e do capitalismo dependente.

De acordo com Bastos (2018), considerar a atualidade das contribuições de Florestan Fernandes é um exercício que não pode se desvincular de uma problematização sobre as especificidades contextuais que atravessam seus textos, em especial uma reflexão não só sobre mudança, mas também sobre ordem e ação sociais, restritas “às fronteiras do estado-nação” (Bastos, 2018, p. 29). Nesse exato sentido, a reflexão de Fernandes sobre o espírito do capitalismo também se faz, em boa parte da obra, a partir de um contraste entre padrões de mudança e desenvolvimento sociais no centro (França, Inglaterra, EUA, como modelos de revolução burguesa democrática; Alemanha, Itália e Japão, como variações tardias desses modelos) e na periferia (especialmente Brasil e América Latina, como modelos de revolução

burguesa autocrática). O contraste entre dois grandes modelos de revolução burguesa sugere, igualmente, uma cisão do espírito: espírito do capitalismo moderno weberiano ao Norte; espírito do capitalismo moderno sombartiano ao Sul, enlarguecido pelos elementos originais propostos por Fernandes, a saber, o racismo, a autocracia e a racionalidade pragmática/possível das classes dominantes no capitalismo dependente.

No final dos anos 1970¹⁵, porém, Fernandes começou a considerar, explicitamente, a possibilidade de generalização, para os países centrais, de atributos típicos da dominação autocrática, impulsionada pela fragilização perceptível do pacto capital-trabalho do Estado-providência e do endurecimento autoritário das democracias ocidentais contra a expansão da influência soviética. É um consenso entre vários autores (por exemplo, Duménil; Lévy, 2004; Chesnais, 2002; Harvey, 2008) que a virada dos anos 1970 para os 1980 marca uma inflexão neoliberal importante e profunda em nível global. Ora, a neoliberalização social (que vai das políticas econômicas à reforma do Estado, do domínio da finança à formação das subjetividades) é um índice forte de que o espírito típico do capitalismo dependente rompeu as cercas periféricas para adentrar intensamente os outrora dourados terrenos do centro ou Norte global. Há evidências suficientes, oferecidas pela história do tempo presente, de que a tendência inescrupulosa para o êxito econômico volta a ser a característica definidora, que flana indiferente às fronteiras do Estado-nação, de uma ação econômica que “não se deixa influenciar, em sua ação prática, pela perspectiva da degenerescência futura da humanidade e do irresistível despovoamento final” (Marx, 2008, p. 311). O divórcio entre capitalismo, de um lado, e democracia, soberania nacional e luta contra desigualdades, do outro (Streeck, 2011), é uma marca, na contemporaneidade, daquele “espírito capitalista especial” formulado por Fernandes.

A longa reflexão de Florestan sobre um espírito capitalista especial que atravessa, nos termos de uma teoria da ação, tanto o conceito de capitalismo dependente como o conceito de autocracia burguesa, oferecem bases sólidas para a sua crítica – em textos escritos em fins da década de 1980 e início dos anos 1990 – ao uso crescente do termo “neoliberalismo” naquele contexto. Qual “neoliberalismo”, provoca Florestan, seria possível num mundo em que padrões de “acumulação originária” de capital se reestabelecem e as guerras imperialistas assumem a

¹⁵ Temos em mente o livro “Apontamentos sobre a ‘Teoria do Autoritarismo’” (publicado em 1979, a partir de um curso oferecido na PUC-SP, em 1977). Esses aspectos da obra de Fernandes são trabalhados detidamente em Silva (2022).

função de quebrar a resistência de outros povos localizados no que outrora se costumava chamar de Terceiro Mundo? “O apelo ao ‘neoliberalismo’ constitui, assim, uma resposta enviesada” (Fernandes, 1995, p. 155).

Nosso autor considerava a noção de neoliberalismo um engodo ideológico, necessário para as elites das burguesias das nações imperialistas e suas superpotências mascararem os segredos da exploração e dominação capitalistas mais violentas e exacerbadas: “[...] o que é questionável é a existência de um ‘neoliberalismo’. [...] Que ‘neoliberalismo’ poderia ajustar-se ao desenvolvimento das multinacionais, à internacionalização do modo de produção capitalista em seu modelo oligopolista e ao sistema de poder que resultou dessas metamorfoses do capital?” (Fernandes, 1995, p. 201).

Tais trechos revelam o quanto Florestan, ao longo da sua trajetória e em diferentes contextos históricos, continuamente retrabalhava noções e conceitos numa perspectiva crítica de apreensão das tendências históricas mundiais. Eis uma agenda de releitura da obra de Florestan Fernandes: do presente dramático em que vivemos, reler seus textos como enunciados sobre um mundo que exprime crescentemente os atributos do que outrora era pensado como uma singularidade periférica.

Referências

- ADAIR-TOTTEFF, Christopher. **Werner Sombart and the ‘Spirit’ of Modern Capitalism**: rediscovering a classic. Cham: Palgrave Macmillan, 2024.
- ALEXANDER, Jeffrey. **Twenty lectures**: Sociological theory since World War II. New York: Columbia University Press, 1987.
- ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. Apontamentos sobre o conceito de classe social em Florestan Fernandes. **Estudos de Sociologia**, Recife, v. 2, n. 26, p. 197-230, 2020.
- BASTOS, Elide Rugai. Pensamento social da Escola Sociológica Paulista. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira – 1970-2002**. São Paulo: Editora Sumaré; ANPOCS; CAPES, p. 183-230, 2002.
- BASTOS, Elide Rugai. Uma sociologia local e cosmopolita. In: CHAGURI, Mariana; MEDEIROS DA SILVA, Mário A. (org.). **Rumos do Sul**: periferia e pensamento social. São Paulo: Alameda, 2018. p. 17-32.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O Novo Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CARDOSO, Fernando Henrique. **Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- CHESNAIS, François. A teoria do regime de acumulação financeirizado: conteúdo, alcance e interrogações. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 11, n. 1, p. 1-44, jan./jun. 2002.
- COSTA, Diogo Valença; ALVES, Ana Rodrigues; PORTELA JR., Aristeu; SOARES, Eliane Veras; SILVA, Lucas Trindade da; MUTZENBERG, Remo. Florestan Fernandes e o dilema racial brasileiro. In: SOARES, Eliane Veras; COSTA, Diogo Valença de Azevedo (org.). **Florestan Fernandes**: trajetória, memórias e dilemas do Brasil. Chapecó: Marxismo 21, 2021. p. 317-349.
- DUMÉNIL, Gérard; LÉVY, Dominique. **Capital Resurgent**. The roots of the neoliberal revolution. Harvard: Harvard University, 2004.

- FERNANDES, Florestan. Economia e Sociedade no Brasil: uma análise sociológica do subdesenvolvimento. In: FERNANDES, Florestan. **A sociologia numa era de revolução social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976a. p. 314-337.
- FERNANDES, Florestan. Reflexões sobre a mudança social no Brasil. In: FERNANDES, Florestan. **A sociologia numa era de revolução social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976b. p. 202-236.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.
- FERNANDES, Florestan. **A sociologia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- FERNANDES, Florestan. **Em busca do socialismo: últimos escritos & outros textos**. São Paulo: Xamã, 1995.
- FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. São Paulo: Globo, 2006.
- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Globo, 2007.
- FERNANDES, Florestan. Capítulo XII. Atitudes e motivações desfavoráveis ao desenvolvimento. In: FERNANDES, Florestan. **Mudanças sociais no Brasil**. São Paulo: Global, 2008a. p. 288-324.
- FERNANDES, Florestan. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento**. São Paulo: Global, 2008b.
- FERNANDES, Florestan. Capítulo I. As Mudanças Sociais no Brasil. In: FERNANDES, Florestan. **Mudanças sociais no Brasil**. São Paulo: Global, 2008c. p. 28-62.
- FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. São Paulo: Global, 2009.
- FERNANDES, Florestan. **Poder e contrapoder na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- FERNANDES, Florestan. **Apontamentos sobre a “Teoria do Autoritarismo”**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.
- FERNANDES, Florestan. Quarta entrevista com Florestan Fernandes: Militância política nos anos 1940 [Entrevista cedida a Eliane Veras Soares]. In: SOARES, Eliane Veras; COSTA, Diogo Valença de Azevedo (org.). **Florestan Fernandes: trajetória, memórias e dilemas do Brasil**. Chapecó: Marxismo 21, 2021. p. 99-115.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GRAÇA, João Carlos. Werner Sombart: um estrangeiro na tradição sociológica. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 37, n. 1, p. 271-292, jan./abr. 2022.
- HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. **Teoria social: vinte lições introdutórias**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MOTTA, Roberto. Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, n.38, p. 113-133, 2000.
- PORTELA JR., Aristeu. Sociologia, Educação e democracia: a Campanha em Defesa da Escola Pública. In: SOARES, Eliane Veras; COSTA, Diogo Valença de Azevedo (org.). **Florestan Fernandes: trajetória, memórias e dilemas do Brasil**. Chapecó: Marxismo 21, 2021. p. 271-277.
- QUIJANO, Aníbal. La nueva heterogeneidad estructural de America Latina. **Hueso Humero**, n. 26, p. 8-33, 1990.
- ROMÃO, Wagner de Melo. **Sociologia e política acadêmica nos anos 1960: a experiência do CESIT**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.
- SILVA, Lucas Trindade da. Uma leitura não-residualista da questão racial em Florestan Fernandes. **Estudos de Sociologia**, Recife, v. 21, n. 41, p. 361-378, jul./dez. 2016.
- SILVA, Lucas Trindade da. O CESIT: a elaboração de uma teoria sociológica do desenvolvimento. In: SOARES, Eliane Veras; COSTA, Diogo Valença de Azevedo (org.). **Florestan Fernandes: trajetória, memórias e dilemas do Brasil**. Chapecó: Marxismo 21, 2021. p. 279-295.

- SILVA, Lucas Trindade da. Um Florestan para além da “tese da singularidade brasileira”. **Terceiro milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política**, Campo dos Goytacazes, v. 18, n.1, p. 81-111, jan./jun. 2022.
- SILVA, Mario Augusto Medeiros da; BRASIL JR., Antonio. Prefácio: Racismo e limites à democracia em A Integração do Negro na Sociedade de Classes. In: FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021. p. 9-49.
- SOARES, Eliane Veras; BRAGA, Maria Lúcia de Santana; COSTA, Diogo Valença. O dilema racial brasileiro: de Roger Bastide a Florestan Fernandes ou da explicação teórica à proposição política. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 5, n.1, p. 35-52, 2002.
- SOMBART, Werner. **Il Borghese**: contributo alla storia dello spirito dell'uomo economico moderno. Milano: Longanesi, 1950.
- SOMBART, Werner. **El burgués**: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- SOMBART, Werner. **Os judeus e a vida econômica**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- SOUZA, Jessé. Classe y raza en el Brasil moderno: la singularidad de la desigualdad periférica. **Revista Internacional de Filosofía Política**, México, v. 33, p. 125-144, 2009.
- STREECK, Wolfgang. The crises of democratic capitalism. **New Left Review**, n. 71, p. 5-29, 2011.
- VILLA BÔAS, Glaucia. Ascese e prazer: Weber vs. Sombart. **Lua Nova**, São Paulo, n. 52, p. 173-202, 2001.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Uma história filosófica da sociologia alemã**: alienação e reificação. v. 1: Marx, Simmel, Weber e Lukács. São Paulo: Annablume, 2012.
- WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: GERTH, Hans H.; MILLS, Charles Wright (ed.). **Max Weber**: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982a. p. 347-370.
- WEBER, Max. A política como vocação. In: GERTH, Hans H.; MILLS, Charles Wright (ed.). **Max Weber**: Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982b. p. 97-153.
- WEBER, Max. **The protestant ethic and the spirit of capitalism**. London: George Allen & Unwin, 1948.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. **A gênese do capitalismo moderno**. São Paulo: Ática, 2006.

Recebido em: 6/3/2025

Aceito em: 27/8/2025