

IQTISADUNA - NOSSA ECONOMIA

Nossa Mensagem XI

MOHAMMAD BAQUER ASSADR

Iqtisaduna Nossa Economia

Tradução e Revisão

Ismail Ahmad Barbosa e

Denilson do Nascimento Silva



Tradução e Revisão

Ismail Ahmad Barbosa e Denilson do Nascimento Silva

Capa, Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica

Yelow Design e Nasereddin Taleb Al-Khazraji

Tiragem

2.000 exemplares

Data da Edição

Dezembro de 2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Assadr, Mohammad Baquer, 1931-1980.

Iqtisaduna : nossa economia / Mohammad Baquer Assadr ; tradução e revisão Ismail Ahmad Barbosa e Denilson do Nascimento Silva. -- São Paulo : Centro Islâmico no Brasil, 2012. -- (Nossa mensagem ; 11)

Título original: Iqtisaduna

1. Economia - Aspectos religiosos - Islã 2. Economia islâmica
3. Economia comparada 4. Islã - Aspectos econômicos I. Título. II. Série.

12-13331

CDD-300

Índices para catálogo sistemático:

1. Islamismo : Economia 300



EDITORA ISLÂMICA ARRESALA PUBLICAÇÕES E DISTRIBUIÇÕES LTDA.

Rua Vigário João Álvares, 211 - Vila Monumento - São Paulo - SP - CEP: 01551-040 - Brasil
Tel.: 55 11 2271-2040 - Fax: 55 11 2271-2044 - edicoes@arresala.org.br - www.arresala.org.br

*É proibida a reprodução de parte ou da totalidade dos textos sem a autorização prévia.
Todos os direitos são reservados.*

Sumário

Prefácio do Centro Islâmico no Brasil	15
Prefácio do Autor - Primeira Edição em Língua Árabe	19
Prefácio do Autor - Segunda Edição em Língua Árabe	27
Parte Um	45
Capítulo 1	47
Introdução	47
Teorias de um Fator Único	49
O Fator Econômico ou o Materialismo Histórico	50
Materialismo Histórico e a Característica de Factualidade	55
A Teoria à Luz da Base Filosófica	57
Considerando a Lei da Dialética.....	60
Considerando o Materialismo Histórico.....	66
O que é a Teoria Em Geral.....	69
A Teoria e Seus Detalhes	138
Houve Uma Sociedade Comunista?	138
Como Interpretamos o Comunismo Primitivo	140
Qual é a Antítese da Sociedade Comunista (Primitiva)?.....	142

A Sociedade Escravista.....	145
A Sociedade Feudal	147
Finalmente a Sociedade Capitalista era Fundada	153
A Confissão de Marx	159
Esta descrição se aplica aos conceitos do materialismo histórico e às explicações de Marx?	162
Leis da Sociedade Capitalista	163
O Trabalho é a Base do Valor	163
Como Marx estabeleceu o Princípio Fundamental de sua Economia?	166
A Crítica do Princípio Fundamental da Economia Marxista	169
A Crítica Marxista à Sociedade Capitalista	180
Incompatibilidades do Capitalismo	182
Capítulo 2 - O Marxismo	195
1 - A Crença Marxista	195
O Que é Socialismo e Comunismo?.....	197
A Crítica Geral da Doutrina.....	198
2 - Socialismo	200
3 - O Comunismo.....	212
Parte Dois.....	217
Capítulo 1 - O Capitalismo	219
Introdução	219
1 - O capitalismo doutrinário em suas estruturas essenciais	220
O Capitalismo.....	221
2 - O capitalismo doutrinário não é um produto de leis científicas ...	223
3 - As leis científicas na economia capitalista pertencem a uma estrutura doutrinária.....	226
4 - Um estudo do capitalismo doutrinário com respeito a sua ideologia e seus valores básicos.....	233

Capítulo 2 - Nossa Economia: Seus Principais Marcos.....	253
I - A Estrutura Geral da Economia Islâmica	253
II - A Economia Islâmica é Parte de um Todo	263
III – Os Moldes Gerais da Economia Islâmica.....	271
Pode a Ciência solucionar o Problema?	274
O Materialismo Histórico e o Problema.....	276
IV - A Economia Islâmica Não é Uma Ciência	281
V - As Relações de Distribuição são Separadas da Forma de Produção...285	
VI - O Problema Econômico do Ponto de Vista Islâmico e suas Soluções.....	294
Qual é o problema?.....	294
O Sistema de Distribuição	296
O Papel do Trabalho na Distribuição.....	297
O Papel da Necessidade na Distribuição	300
A Necessidade, de acordo com o Islam e o Comunismo.....	301
A Necessidade, de acordo com o Islam e o Socialismo Marxista..	302
A Necessidade, de acordo com o Islam e o Capitalismo	305
A Propriedade Privada.....	305
A Propriedade é um Instrumento de Distribuição Secundário	308
Circulação.....	310
 Parte Três	 319
Introdução	321
Capítulo 1 - A Descoberta Operacional da Doutrina Islâmica.....	325
A Doutrina Econômica e o Islam.....	325
A Relação entre a Doutrina Econômica e o Código de Direito Civil....	331
Resumo	335
O Processo de Descoberta e o Processo de Criação	335

O Sistema Financeiro como Código de Direito Civil.....	339
Resumo e Deduções	340
O Processo de Síntese entre as Leis.....	341
As Concepções da Porção de Direito no Processo	343
A Lacuna na Legislação Econômica.....	346
O Processo do Ijtihad e a Subjetividade	348
Uma Necessidade Ocasional de Subjetividade.....	361
Engano da Realidade Existente Aplicada	369
Capítulo 2 - A Teoria da Distribuição anterior à Produção	377
1 - Os Preceitos Legais (<i>Ahkam</i>)	377
A Distribuição dos Bens (públicos) em Dois Estágios.....	377
A Fonte Original da Produção	380
A Diferença da Posição Doutrinária a respeito da Distribuição das Fontes Naturais de Riqueza.....	381
Fontes Naturais de Produção	383
A Terra	384
1 - A Terra que se Tornou Islâmica Através da Conquista.....	384
A - A Terra Cultivada pela Mão Humana no Tempo da Conquista	385
Provas e Evidências da Propriedade Pública.....	385
Uma Controvérsia acerca das Provas da Propriedade Privada	390
B - A Terra Inculca na Época da Conquista	398
A Prova da Propriedade Estatal da Terra Inculca.....	398
O Resultado da Diferença entre as Duas Formas de Propriedade.....	400
O Papel da Restauração com Respeito às Terras Inculcas	401
C - A Terra Naturalmente Cultivada à Época de Sua Conquista....	406
2 - A Terra Que Se Tornou Muçulmana pelo <i>Dâwah</i> (Convite à Fé)	407
3 - A Terra de <i>Sulh</i> (Terra sob Acordo).....	409
4 - As Outras Terras Pertencentes ao Estado	409
O Limite da Autoridade Privada sobre a Terra	410

A Perspectiva Geral do Islam para com a Terra.....	414
Com os Oponentes da Propriedade da Terra	418
O Componente Político da Posse da Terra	421
As Matérias-Primas das Entranhas da Terra	424
Os Minerais Visíveis.....	425
Os Minerais Ocultos	427
Os Minerais Ocultos Existentes Próximos à Superfície da Terra...	428
Os Minerais Ocultos em Estado Latente	429
A Propriedade das Minas Segue a Propriedade da Terra?	433
A Instituição Feudal (<i>Iqtá</i>) no Islam	435
O <i>Iqtá</i> da Terra Taxada	440
A Terra Preservada ou Protegida (<i>Hima</i>) no Islam	441
As Reservas Naturais de Água	442
Outra Riqueza Natural	445
Capítulo 3 - A Teoria da Distribuição anterior à Produção	447
A Teoria.....	447
1 - O Aspecto Negativo da Teoria	448
Suas Estruturas Superiores	448
Deduções	449
2 - O Aspecto Afirmativo da Teoria.....	450
Suas Estruturas Superiores	450
Dedução.....	451
3 - A Avaliação do Labor na Teoria	453
Conclusão	456
Na Teoria a Atividade Econômica é a Base dos Direitos	456
A Natureza Dupla da Posse.....	457
A Teoria diferencia entre o Trabalho e o Caráter Econômico.....	459
Como o Direito Especial é Estabelecido com base no Trabalho?	459
A Base para o Direito de Posse Concernente às Propriedades Móveis....	464
O Papel da Atividade Produtiva na Teoria.....	467

O Papel da Posse à Respeito do Bem Móvel.....	468
A Generalização do Princípio Teórico de Posse	470
Resumo das Deduções Teóricas.....	471
Observações.....	471
1 - Um Estudo Comparativo da Teoria Islâmica	471
2 - O Tributo (Taxa) e sua Explicação Teórica	475
3 - A Interpretação Ética da Propriedade no Islam	477
A Limitação do Tempo dos Direitos Especiais	486
Parte Quatro.....	489
Capítulo 1 - A Teoria da Pós-Produção.....	491
I - A Base Teórica da Pós-Produção da Distribuição entre os Agentes Produtivos.....	491
A Estrutura Superior.....	491
A Partir da Teoria.....	495
1 - O Exemplo Ilustrativo da Economia Capitalista.....	495
2 - A Teoria Islâmica e a Comparação com a Teoria Capitalista..	497
3 - A Apresentação do Argumento da Teoria da Estrutura Superior.....	500
II - A Surpreendente Diferença entre a Teoria Islâmica e a Teoria Marxista	502
A Estrutura Superior.....	502
Da Teoria	504
1 - A Prova Teórica da Propriedade.....	505
2. A Separação da Teoria da Propriedade (Os Direitos de Propriedade) do Valor de Troca	508
Apresentação Argumentativa da Teoria da Estrutura Superior	509
3. A Lei Geral da Compensação das Fontes Materiais da Produção	512

A Teoria	523
1. A Regulação da Estrutura Superior	524
2. A Aquisição do Ganho se Apóia na Base do Trabalho Executado.....	528
3. O Aspecto Afirmativo do Sentido da Norma.....	528
4. O Aspecto Negativo do Sentido da Norma	530
5. A Obrigação de Interdição da Usura com o Aspecto Negativo do Sentido da Norma.....	534
6. Por Que Os Meios de Produção não Têm participação no Lucro?.....	536
Observações.....	540
1. O Papel do Risco na Economia Islâmica.....	540
2. A Justificativa Capitalista dos Juros e Sua Crítica.....	543
3. A Limitação da Autoridade do Dono Sobre o Uso de Sua Propriedade.....	546
Capítulo 2 - A Teoria da Produção	549
A Relação da Doutrina com a Produção	549
O Crescimento da Produção	551
Os Meios do Islam para o Crescimento da Produção	553
A. Os Meios do Islam no Aspecto Intelectual	553
B. Os Meios do Islam para o Crescimento da Produção no Aspecto Legislativo	556
C. Política Econômica para o Aumento da Produção.....	567
Por Que Produzimos?	567
1 - O Significado Islâmico de Riqueza	570
2 - Coordenação do Crescimento da Produção com a Distribuição..	572
3 - A Concepção do Islam do Problema Econômico	573
A Relação entre Produção e Distribuição	575
A Orientação do Islam para Garantir a Justiça na Distribuição...	576

A Relação Entre Produção e Circulação	578
A Concepção do Islam de Circulação.....	579
Evidências Doutriniais sobre a Concepção da Circulação	581
A Tendência Jurídica que Reflete a Concepção	582
O que Receber ou Encontrar as Caravanas de Mercadores Significa ..	584
Para Quem Produzimos?.....	585
A Posição Capitalista.....	585
A Crítica à Posição Capitalista	586
A Posição do Islam	587
Capítulo 3 - A Responsabilidade do Estado na Economia Islâmica	591
I - A Seguridade Social	591
A Primeira Base do Princípio da Seguridade Social	592
A Segunda Base da Seguridade Social	594
II - O Equilíbrio Social	599
1. A Imposição de Tributos Permanentes	604
2. A Criação dos Setores Públicos	608
3. A Natureza da Legislação Islâmica.....	610
O Princípio de Intervenção Social	611
Por Que a Lacuna Foi Mantida?	612
Lacuna, Não um Defeito.....	615
A Prova Jurídica	615
Exemplos	616
Suplementos.....	619
1 - Exame das Exceções à propriedade dos Muçulmanos sobre as Terras Conquistadas (A regra da terra cultivada após o decreto da lei do “ <i>Anfal</i> ”).....	619
Está o <i>Khums</i> excluído da Terra Conquistada?	622
A Certificação	623
A Certificação	624

2 - A Discussão Sobre a Inclusão da Terra Inculta Conquistada na Lei da Terra Tributada.....	627
3 - O Efeito Legal do <i>Tahjir</i>	629
4 - A Discussão Quanto a Se a Propriedade ou o Direito É o Efeito da Restauração	630
5 - A Discussão sobre a Admissão da Venda de Uma Terra Restaurada, De Acordo com As' Shaykh At'Túsi	634
6 - A Aquisição da Posse Através do Controle	635
7 - Nenhuma Discriminação Entre os Gêneros de Terra Cujos Possuidores Tenham Abraçado O Islam Voluntariamente.....	636
8 - A Regra Sobre As Fontes Que Jorram Numa Propriedade.....	640
9 - A Discussão Quanto a Apropriação de Um Indivíduo Sobre Uma Fonte que Ele Próprio Tenha Escavado	640
10 - Discussão Sobre a Obrigação de Se Franquear Um Canal Quando a Pessoa Não Tem Necessidade Dele.....	643
11 - A Anexação da Mina à Terra.....	644
12 - A Propriedade Sobre Um Pássaro é Adquirida Pela Caça Mesmo se A Posse do Mesmo Não for Consumada	645
13 - A Diferença Entre Propriedade Pela Caça e Propriedade Pela Aquisição (<i>Hiyazah</i>).....	645
14 - A Discussão Sobre o Direito de Posse do Que é Adquirido Através de Um Representante Autorizado, Doador Ou Empregado ..	646
15 - A Discussão De Que O Contratante é o Dono (do Bem Adquirido) e Não o Contratado.....	654
16 - Uma Observação Sobre um Texto Específico	655



المؤلف و المفكر الإسلامى الكبير آية الله العظمى الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر (قدس)

O grande escritor e pensador islâmico, o mártir bem aventurado,
Ayyatullah Seyyed Mohammad Baquer Assadr (K.S.).

Prefácio do Centro Islâmico no Brasil



Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

Louvado seja Deus, o Senhor do universo, que a paz e a bênção de Deus estejam com o selo dos Profetas e Mensageiros, Mohammad ibn Abdillah (S.A.A.S.), sobre seus Ahlul Bait (A.S.), sobre seus bons companheiros (R.D.), sobre todos os profetas e mensageiros de Deus (A.S.) e sobre todos aqueles que os seguirem até o dia do juízo final.

O Príncipe dos Fieis, Imam Ali ibn Abi Taleb (A.S.) disse: *“Os sábios serão eternizados por todas as eras... Não podemos vê-los, mas seus ensinamentos estão nos corações...”*

A religião islâmica deu atenção especial aos conhecimentos verdadeiros, pois são eles que nos guiam no caminho certo rumo a Deus, o Altíssimo. E ao mesmo tempo, glorificou e engrandeceu os sábios e os líderes que possuem estes conhecimentos iluminados, posicionando-os em um grau elevadíssimo nesta e na vida futura.

Entre estes sábios está o grandioso pensador islâmico, o mártir bem aventurado, Ayyatullah Al-Odhmah Seyyed Mohammad Baquer Assadr (K.S.), que foi um dos poucos sábios divinos com teorias, obras e estudos científicos ativos e benéficos que se tornaram como um farol iluminado para os buscadores do conhecimento e da verdade. O livro *Nossa Economia (Iqtisaduna)* é uma de suas obras primas, e nela este grandioso autor faz um estudo profundo sobre os sistemas econômicos do capitalismo e do marxismo, e ao mesmo tempo, apresenta o sistema econômico islâmico.

Esta obra foi publicada há mais de cinco décadas, e foi lançada em uma época em que as pessoas em geral conheciam e davam importância apenas às questões básicas do Islam.

O livro que carrega em mãos jamais foi equiparado ou ultrapassado por qualquer outra obra em seu campo, e seu conteúdo se tornou uma fonte para estudos sobre o sistema econômico islâmico, sendo inclusive adotado como obra de referência metodológica em diversas universidades e centros de estudos de todo mundo, e traduzido e publicado em diversos idiomas e países. Pelo tamanho da importância e posição desta renomada obra, o Centro Islâmico no Brasil, através de seu braço editorial, a Editora Islâmica Arresala, teve a honra de traduzi-la da língua inglesa para publicá-la em língua portuguesa, depois de um trabalho editorial árduo e minucioso que durou anos.

Esperamos que os queridos leitores possam ler este livro com atenção profunda, e que possam se beneficiar do seu amplo conteúdo, pois o objetivo do autor é apresentar o sistema econômico de acordo com os princípios essenciais da religião islâmica, que tem como objetivo a felicidade da sociedade humana em geral, sociedade esta que infelizmente sofre com as manchas das grandes crises econômicas, pobreza e injustiça social.

De Deus buscamos ajuda, Ele é o nosso apoio e apenas Ele nos dá o sucesso!

Sheikh Taleb Hussein Al-Khazraji
Centro Islâmico no Brasil
Dezembro de 2012

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين محمد بن عبد الله ﷺ و
على آله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين وعلى جميع انبياء الله والمرسلين ومن تبعهم باحسان الى
يوم الدين.

قال أمير المؤمنين الامام علي ابن أبي طالب عليه السلام
... العلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة و أمثالهم في القلوب موجودة ...

إن الدين الإسلامي أولى اهتماما عظيما للعلوم الحقة في الطريق الموصل الى الله تعالى. و كرم
العلماء و أصحاب الفكر النير و عظم منزلتهم، و المفكر الإسلامي الكبير الشهيد السعيد آية الله العظمى
السيد محمد باقر الصدر (قدس الله سره) من العلماء الريانيين القلائل الذي قدم الأطروحات الحركية
الرائدة و المؤلفات الفكرية الفريدة و البحوث العلمية النافعة و التي أصبحت منارا للعاملين و منهدا لطلاب
المعرفة و رواد الفكر الأصيل، و كتاب "اقتصادنا" احدى نتاجاته الفريدة و فيه دراسة موضوعية لنظام
الإقتصاد الرأسمالي و نظام الإقتصاد الماركسي مع بحث مقارن و مفصل عن الإقتصاد الإسلامي و قد
ألف هذا الكتاب قبل خمسين عاما في وقت لم يولي الناس إهتمام فيه عن الإسلام سوى مسائل بسيطة.

إن هذا الكتاب الذي بين يديك لم يشهد له نظيراً لحد الآن و قد أصبح مصدراً مهما لدراسة
الإقتصاد الإسلامي، و قررت بعض الجامعات بوضعه في مناهجها الدراسية، و طبع عشرات المرات و
ترجم لعدة لغات، و لأهميته الكبيرة و قيمته العلمية الراقية قام المركز الإسلامي في البرازيل و من خلال
مؤسسة الرسالة الإسلامية التابعة له بترجمته من اللغة الانجليزية إلى اللغة البرتغالية و قد استمر هذا
الجهد لسنوات عدة، نأمل من القراء الكرام مطالعته بإمعان و دراسته و فهمه و الإستفادة من أفكاره،
فهو محاولة موفقة من المؤلف (رضوان الله عليه) في إعطاء صورة عن الإقتصاد الإسلامي الباعث على
الرفاه و الرخاء للبشرية التي تتقاذفها الازمات الشديدة و تعاني الام الفقر و الحرمان في كافة مجالاتها.

ومن الله نستمد العون وهو حسبنا و نعم الوكيل و ما توفيقنا إلا بالله.

الشيخ طالب حسين الخزرجي
المركز الإسلامي في البرازيل
محرم الحرام ١٤٣٤ هـ.ق.



(على اليمين) العلامة الكبير آية الله السيد موسى الصدر

مع المفكر الإسلامي الكبير آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس)

O grande sábio Ayyatullah Seyyed Mousa Assadr (direita) ao lado do pensador islâmico Ayyatullah Al-Odhmah Seyyed Mohammad Baquer Assadr (K.S.).

Prefácio do Autor - Primeira Edição em Língua Árabe



Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

Caros leitores, quando seguimos caminhos diferentes ao fim do livro “Nossa Filosofia”, concordamos em nos encontrar de novo. Eu disse antes que “Nossa Filosofia” era o primeiro de nossos estudos islâmicos. É um estudo que trata da estrutura superior teórica do Islam - a estrutura ideológica da Unidade - seguido por análises que se relacionam a toques finais na estrutura islâmica, de maneira que, por fim, temos um completo quadro mental do Islam, como uma doutrina viva no coração humano, um sistema completo de vida e um método especial na educação e no intelecto.

Declaramos isso na introdução de “Nossa Filosofia”. Entendemos que “Nossa Sociedade” será o segundo estudo em nossa pesquisa, no qual discutiremos as idéias do Islam concernentes ao homem, a vida social e o seu método de análise e explicação da composição social. Foi nossa intenção finalizar o assunto, e então nos movermos para o terceiro estágio - o sistema islâmico para a vida que está relacionado às idéias sociais do Islam e que se baseia em sua firme estrutura ideológica. Contudo, o desejo insistente dos leitores foi que deveríamos adiar “Nossa Sociedade” e começar pela publicação de “Nossa Economia”, uma vez que estavam ansiosos por conhecer um detalhado estudo da economia islâmica, sua filosofia, fundamentos, diretrizes e linhas gerais.

Portanto, nos dedicamos a completar “Nossa Economia” para apresentar um quadro relativamente abrangente da economia islâmica, como hoje a entendemos, a partir de suas fontes.

Tinha esperança que este nosso reencontro fosse mais cedo, porém, circunstâncias de força maior provocaram algum atraso, a despeito do esforço que empenhei junto com meu caro assistente, o grande erudito e respeitável, Mohammad Baquer Al Hakim, para finalizar este estudo e apresentá-lo a vocês no mais curto tempo possível.

Eu gostaria de falar aqui algo sobre as palavras de “Nossa Economia” e a economia islâmica. Gostaria de esclarecer o que quero dizer com estas palavras quando as uso, pois a palavra “economia” possui uma longa história no pensamento humano. Esta longa história deu a esta palavra alguma dose de obscuridade resultante dos vários significados que são aplicados a ela e a ligação no significado entre os aspectos científico e doutrinário da economia. Assim, quando desejamos conhecer o exato significado da economia islâmica, devemos fazer a distinção entre a ciência da economia e a doutrina econômica e nos conscientizarmos da medida de interação entre o pensamento científico e doutrinário, para que possamos finalizar a questão e partirmos para a determinação de qual seja o significado da economia islâmica no estudo em que nos dedicamos neste livro.

A ciência da economia é: a ciência que trata da exposição da vida econômica, seus eventos, sinais externos e a conexão de ambos com as razões e fatores gerais que os controlam. Esta ciência surgiu recentemente, de fato, para tomarmos o sentido exato da palavra, ela apenas entrou em uso no início da era capitalista, por volta de quatro séculos atrás, muito embora suas raízes estejam nos tempos antigos. Toda civilização participou do pensamento econômico tanto quanto possível. Contudo, a primeira inferência científica exata na história da economia é reconhecida em séculos recentes. A doutrina econômica da sociedade é uma expressão do rumo que esta prefere seguir em sua vida econômica na resolução de seus problemas práticos. Com base nisso, não nos é possível imaginar uma sociedade sem uma doutrina econômica, pois toda sociedade que pratica a produção e a distribuição da riqueza há de ter um método, o qual estuda de acordo com a organização das atividades econômicas, e é este método que determina sua posição doutrinária com respeito a vida econômica.

Não há dúvida que a escolha de um método específico para a organização da vida econômica não é absolutamente arbitrária. Esta escolha sempre se baseia em idéias e conceitos particulares, com uma característica moral, científica ou de outro tipo. Essas idéias e conceitos proporcionam o equilíbrio intelectual da doutrina

econômica baseada nelas. Quando uma determinada doutrina econômica é estudada, deve ser tratada sob o aspecto de seu método de organização da vida econômica e de seu equilíbrio de idéias e conceitos relacionadas a doutrina. Se estudarmos, por exemplo, a doutrina capitalista que advoga o liberalismo econômico, é necessário que examinemos as idéias e conceitos fundamentais em que a apologia do capitalismo ou a crença na liberdade se baseiam. Este é o caso de qualquer estudo doutrinário.

Desde o nascimento, a economia, em seu curso tem atravessado o campo do pensamento econômico. Algumas teorias científicas passaram a moldar parte do equilíbrio intelectual da doutrina. Quando, por exemplo, os comerciantes - e eles são os precursores do pensamento econômico moderno - afirmaram que explicavam a quantidade de riqueza de cada nação do ponto de vista científico como: a medida em que a nação é possuidora de algo disponível; eles utilizaram tal idéia na implementação de sua doutrina comercial. Assim, encorajaram o comércio externo, como o único meio de obter-se dinheiro do exterior, e estabeleceram uma política econômica que conduziriam a elevação do valor das mercadorias exportadas até que excedessem o das mercadorias importadas, de maneira que o dinheiro entrasse no país conforme o aumento das exportações.

Quando os naturalistas chegaram a uma nova interpretação da riqueza baseada na crença de que a produção agrícola e não o comércio ou a indústria, era a única produção que garantia o crescimento da riqueza e a criação de novos valores, estabeleceram ao considerarem a chamada interpretação científica uma nova política doutrinária que visava o esforço para o florescimento e o progresso da agricultura, como base de toda vida econômica.

Quando Malthus, levando em conta seus cálculos científicos, produziu sua famosa teoria: de que o crescimento da humanidade é relativamente mais acelerado do que o crescimento da produção agrícola e que isto levaria a uma grande fome no futuro, em conta do número excedente de pessoas à quantia de alimentos, ele propagandeou o controle de natalidade e a efetivação de métodos políticos, econômicos e morais para isto.

Quando os socialistas explicaram o valor do artigo comercial como trabalho despendido na produção do mesmo, condenaram o ganho capitalista e adotaram a doutrina socialista na distribuição. Esta doutrina acredita que o trabalhador é o único que tem direito ao produto, uma vez que somente ele é o criador do valor que o produto possui.

Portanto, todas as teorias científicas começaram a influenciar a visão doutrinária e a clarear o caminho para os sábios doutrinários¹.

Depois disso veio a parte de Marx. Ele acrescentou algo novo ao equilíbrio intelectual na doutrina econômica, que foi a ciência da história, ou o que ele chamou de materialismo histórico, com o qual declarou ter descoberto leis naturais que controlavam a história. Marx expressou a doutrina como sendo um resultado inevitável destas leis.

Para que cheguemos a conhecer a doutrina econômica que deve prevalecer num estágio específico da história, temos que consultar estas leis inalteráveis da natureza da história e descobrir os requisitos de tal estágio.

Por conta disso, Marx acreditava na doutrina socialista e comunista como resultado inevitável das leis da história que começaram a produzir esta doutrina naquele estágio da vida do homem. Portanto, a doutrina econômica foi considerada como a escola da ciência da história exatamente como foi antes relacionada com alguns estudos de economia.

Com base nisso, quando utilizamos as palavras “economia islâmica”, não queremos com isso dizer diretamente “economia”, pois economia é uma ciência relativamente nova e o Islam é uma religião missionária e um caminho de vida, sua tarefa real não é o seguimento de estudos científicos. Mais propriamente, queremos dizer com “economia islâmica” a doutrina econômica do Islam que incorpora o sistema islâmico na organização da vida econômica sobre a força do equilíbrio do pensamento que esta doutrina possui e apresenta e que é formada com as idéias morais do Islam e com as idéias científicas, econômicas e históricas que estão ligadas aos problemas econômicos ou à análise da história das sociedades humanas.

Assim, queremos dizer com “economia islâmica” a doutrina econômica observada dentro de sua estrutura integral e em sua ligação com o equilíbrio intelectual no qual ela se apóia e que explica o ponto de vista doutrinário a respeito das questões que a ela concerne.

1. Devemos observar que muitas das teorias da ciência econômica têm uma atitude extremamente negativa em relação à doutrina, do mesmo modo que com as teorias que explicam os vários temas da vida econômica dentro de uma firme estrutura doutrinária. O ponto de vista doutrinário é diretamente influenciado pelas teorias que tratam das questões gerais do campo econômico, não as questões relativas dentro desta ou daquela estrutura teórica particular.

Este equilíbrio intelectual nos é determinado de acordo com as anúncias diretas ou à luz que a mesma doutrina lança sobre as questões da economia e da história. Portanto, a amálgama científica do Islam nos estudos de economia ou “materialismo histórico” é a filosofia da história - e pode ser estudado e investigado através da doutrina que ele abraça e propaga.

Quando queremos conhecer, por exemplo, a opinião do Islam, do ponto de vista científico, sobre a exposição do valor da mercadoria, a determinação de sua fonte, como o valor da mercadoria surge e se este valor é adquirido como resultado somente do trabalho ou de alguns outros fatores, devemos examinar o ponto de vista doutrinário do Islam a respeito do ganho capitalista e a medida de reconhecimento da idoneidade deste ganho.

Quando queremos conhecer a opinião do Islam sobre a verdade do papel que o capitalismo, os equipamentos de produção e o trabalho desempenham no processo de produção, devemos estudar os direitos que o Islam concedeu a cada um destes elementos no campo da distribuição, quando é lícito de acordo com os princípios de “aluguel”, “sociedade (parceria)”, “musaqat”², “muzara'ah”³, venda e empréstimo.

Quando queremos conhecer a opinião do Islam sobre a teoria de Malthus acima mencionada, com respeito ao enorme crescimento populacional, podemos entender isto considerando a posição do Islam com respeito a sua política geral de controle de natalidade.

E se desejarmos descobrir a opinião do Islam sobre “Materialismo Histórico” e os supostos desenvolvimentos da história nele, podemos descobrir fazê-lo examinando a natureza constante da doutrina econômica no Islam e sua crença na possibilidade desta doutrina ser aplicada em todos os estágios da história que o homem já viveu desde o surgimento do Islam, e assim por diante.

E agora, tendo definido o significado de “economia islâmica” de um modo que tornemos fácil a compreensão dos estudos futuros, devemos discutir os capítulos do livro. No primeiro capítulo, o livro trata da doutrina marxista, tendo em mente que ela possui um equilíbrio prático que encontra expressão visível no “Materialismo Histórico.”

-
2. Musáqat, um contrato de parceria na safra para o arrendamento de uma plantação por uma safra anual.
 3. Muzara'ah, um contrato temporário de parceria na safra.

Primeiramente, examinamos este equilíbrio intelectual. Em seguida, nos movemos diretamente para a crítica da doutrina, deixamos este assunto, tendo destruído os supostos fundamentos científicos sobre os quais a essência da doutrina do Marxismo se baseia.

O segundo capítulo é dedicado ao estudo e a crítica do capitalismo e a determinação de sua relação com a economia.

O estudo da economia islâmica começa no terceiro capítulo. Neste capítulo discutimos várias das idéias básicas desta economia. Então, nos movemos às particularidades em outros princípios básicos, a fim de descrever o sistema de distribuição e produção no Islam, e sobre a influência das particularidades dos dois sistemas o capítulo abrange a respeito: da distribuição da riqueza natural, as limitações da propriedade privada, os princípios do equilíbrio, o acordo mútuo, a responsabilidade coletiva, a política financeira, o poder de mando do governo na vida econômica, o papel dos elementos da produção: trabalho, capitalismo e equipamentos de produção, e o direito de cada um à riqueza produzida, e mais todos os outros aspectos que participam na apresentação do quadro definido e claro da economia islâmica.

Finalmente, a esta altura permanece uma série de pontos ligados aos estudos do livro, particularmente nos últimos capítulos, que examinam os detalhes da economia islâmica; e eles devem ser citados desde o início:

a) os pontos de vista islâmicos sobre aquilo que está ligado aos aspectos jurídicos da economia islâmica são apresentados neste livro de um modo que está livre dos métodos de dedução e pesquisa científica que são empregados nos mais vastos estudos de jurisprudência. Quando estes pontos de vista são amparados por documentos islâmicos, tais como versículos e narrativas, o que não significa a evidência científica do princípio legal, pois a prova do princípio com um versículo ou uma narrativa não quer dizer simplesmente a interpretação deste versículo ou narrativa. Ao contrário, esta evidência requer tal profundidade, exatidão e abrangência que está além do propósito deste livro. Além da ocasional apresentação de tais versículos e narrativas, temos em vista a aquisição de um conhecimento geral para o leitor, apoiado por documentos islâmicos.

b) As opiniões jurídicas que são apresentadas no livro não são necessariamente do próprio autor, pois o livro trata de opiniões que estão juridicamente em desacordo com o “ijtihad”⁴ do livro em questão. Contudo, a característica geral que muito se observou nestas opiniões é: que são resultantes do ijtihad de um dos mujtahids, não importando o número de pessoas que sustentem determinada opinião e a posição da maioria com respeito a mesma.

c) O livro apresenta princípios legais de um modo geral, sem entrar em detalhes e preceitos fora de seu domínio, em vista do fato de que não se estende a todos os pormenores e derivações.

d) O livro sempre reafirma a ligação entre os princípios islâmicos, mas isto não significa que sejam princípios conectados com um sentido legal independente, de modo que, se alguns desses princípios não forem usados, o resto deles se tornará nulo. Ao invés disso, o que é dito é que a filosofia que é almejada acima de tais princípios não pode ser inteiramente realizada sem que o Islam seja aplicado, como um todo, e não em partes, mesmo se for necessário na realidade obedecer cada princípio, não importando se alguém obedece ou não um outro princípio.

No livro existem divisões de alguns aspectos da economia islâmica que obviamente não foram tencionadas num texto legal. Antes, foram extraídas de todos os princípios legais que têm alguma relação com a matéria. Portanto, estas divisões seguem precisamente ao ponto até o qual os princípios legais estejam em conformidade com elas.

No livro termos que surgem podem ser mal entendidos. Assim, explicamos seu significado de acordo com nossa compreensão dos mesmos, a fim de evitar qualquer ambigüidade. Por exemplo, o termo “propriedade estatal”, segundo nossa compreensão significa: “Toda propriedade que seja do cargo divino no estado é a propriedade do estado e quem que seja que pessoalmente ocupe o cargo ou seja seu representante, trata com a propriedade de acordo com aquilo que o Islam tenha estipulado.”

4. Ato de retirar e concluir as jurisprudências islâmicas se baseando no Alcorão Sagrado e na tradição do Profeta Mohammad (S.A.A.S.) e seus sucessores (A.S.).

Este livro não trata de forma externa da economia islâmica e não está preocupado em ser um modelo literário, com numerosas palavras “volumosas” e generalizações sem sentido. Ao contrário, é uma tentativa inicial - qualquer que seja seu sucesso e elementos de criatividade - de examinar a profundidade do pensamento econômico no Islam e de obter um modelo de raciocínio, no qual haja uma estrutura superior que seja rica em sua filosofia e idéias fundamentais, clara em seu caráter, particularidades e tendências gerais, e precisamente definida em sua relação e posição a respeito das outras grandes doutrinas econômicas, e em sua ligação orgânica integral ao Islam.

Sendo assim, é necessário que o livro seja estudado como uma semente primária daquilo que a estrutura islâmica determina. Exige-se do livro que filosofe sobre a economia islâmica contemplando a vida econômica e a história da humanidade, e que explique o conteúdo econômico desta economia.

Eu não tenho nenhuma felicidade senão com a permissão de Deus. Deposito minha confiança Nele e para Ele retorno arrependido.

Mohammad Baquer Assadr
An Najaf - Iraque

Prefácio do Autor - Segunda Edição em Língua Árabe



Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

Tenho o prazer de apresentar a segunda edição da obra *Iqtisaduna* (Nossa Economia). Mais e mais acredito e me convenço de que a Comunidade Islâmica começou a compreender sua verdadeira Mensagem que é o Islam e, a despeito de todos os tipos de enganos do colonialismo, percebeu que o Islam é o único caminho para a salvação e que o sistema islâmico é a estrutura natural dentro da qual deve determinar sua vida e despender seus esforços, e de que deve tomá-la por base na construção de sua existência.

Eu gostaria de ter tido a oportunidade de explicitar mais alguns tópicos do livro e abordar os pormenores de diversos pontos constantes nele. Todavia, uma vez que agora não tenho espaço suficiente para falar sobre os pontos discutidos no livro, não deixarei esse assunto sem dizer uma palavra sobre o tema do livro e a relação desse importante assunto com a vida e os problemas da nação islâmica e de seu significado gradualmente crescente não apenas na esfera islâmica, mas também na esfera humana.

Sobre a esfera islâmica a *ummah*¹ vive seu Jihad (esforço na causa de Deus) total contra o atraso e a decadência. Está tentando se mover, política e socialmente, para uma existência melhor, uma estrutura mais firme e uma situação econômica mais próspera e florescente. Depois de uma sucessão de

1. Comunidade Islâmica.

tentativas falhas e algumas bem-sucedidas, a ummah descobrirá que há uma única senda a ser seguida e que esta é a senda do Islam, e descobrirá também que não há outro arcabouço teórico no qual possa encontrar soluções para os problemas do atraso econômico exceto naquele do sistema econômico islâmico.

A humanidade na questão da existência humana está a atravessar os mais severos tipos de preocupação, e a flutuação entre as duas tendências mundiais, minada com bombas atômicas, mísseis e os aparatos de destruição. A humanidade não encontrará salvação senão na única porta do Paraíso que permanece aberta: o Islam. Nesta introdução tomemos a esfera islâmica como objeto de nossa discussão.

Quando o mundo islâmico tomou conhecimento do homem europeu e passou a se submeter a sua orientação intelectual e a sua liderança no curso de civilização, ao invés de crer em sua verdadeira mensagem e nas diretrizes da mesma para a vida do homem, começou então a compreender seu papel na existência dentro do padrão estrutural da divisão comum dos países do mundo realizada pelos europeus. Estes, tinham dividido o mundo em países que eram economicamente avançados e países que eram economicamente atrasados e pobres, tomando por base seu nível econômico e seu potencial de produtividade. Os países do mundo islâmico estavam todos na segunda categoria que, de acordo com a lógica européia, teria que reconhecer a liderança dos países desenvolvidos e ceder a estes livre raio de ação para infundir seu espírito neles e orientá-los no caminho do desenvolvimento.

Desse modo, o mundo islâmico, como um grupo de nações economicamente pobres, começava seu contato com a civilização ocidental e passava a ver seu problema como o problema do atraso econômico em relação às nações desenvolvidas, cujo progresso econômico lhes tinha dado a liderança do mundo. Estas nações avançadas ensinaram ao mundo islâmico que o único modo de superar este problema e se equiparar com as nações desenvolvidas era adotar o estilo de vida do homem europeu, como uma prática orientadora, e firmar os passos nesta prática a fim de construir uma economia perfeita e completa, capaz de promover os países islâmicos atrasados ao nível das modernas nações européias. A subordinação no mundo islâmico à prática do homem europeu, como líder da civilização moderna, expressou-se em três formas sucessivas e estas formas ainda se fazem presentes atualmente em diferentes partes do mundo islâmico.

A primeira é a subordinação política que encontrou expressão visível com nações européias desenvolvidas exercendo o governo direto sobre as nações atrasadas.

A segunda é a subordinação econômica que segue de mãos dadas com o surgimento de governos independentes politicamente nos países não desenvolvidos. Esta subordinação teve expressão na economia européia, para a qual se deu total liberdade de ação no cenário desses países de diversas maneiras, para explorar seus principais recursos, preenchendo o vácuo com o capitalismo estrangeiro, e monopolizar várias conveniências econômicas sob o pretexto de preparar os nativos para assumirem a responsabilidade do desenvolvimento econômico de seus países.

A terceira é a subordinação no método que foi praticado pelo povo do mundo islâmico em várias experiências. Por intermédio destas experiências tentou-se adquirir independência política e livrar-se da dominação da economia européia. As pessoas começaram a cogitar sobre a confiança em seu próprio poder de desenvolvimento de sua economia e a superação do atraso. Entretanto, estavam capacitadas somente a compreender a natureza do problema demonstrado pelo atraso econômico dentro dos padrões estruturais do pensamento europeu sobre a questão. Portanto, foram forçados a escolher o mesmo método que os europeus haviam adotado na formação de sua economia moderna.

Grandes diferenças de ponto de vista surgiram a respeito dessas experiências, enquanto o método estava sendo formulado e aplicado. Porém, estas diferenças estavam meramente relacionadas com a escolha da forma geral do método a ser adotado dentre as numerosas formas que o método tinha assumido quando os europeus o haviam posto em prática.

A escolha do método praticado pelos europeus modernos, na realidade, foi uma questão de acordo, porque este era o tributo da crença intelectual da civilização ocidental. E era a determinação de uma das suas formas que levava ao desacordo.

As recentes experiências no desenvolvimento econômico do mundo islâmico têm se deparado com duas formas utilizadas no desenvolvimento econômico da civilização moderna; a economia liberal baseada no capitalismo e a economia planejada com base no socialismo.

As duas formas foram largamente utilizadas para formar a economia europeia moderna. A questão que surgiu a respeito do estudo do nível máximo de aplicação no mundo islâmico foi, “qual é a mais apropriada das duas formas e qual é a mais capacitada a promover o sucesso na luta da nação islâmica contra o atraso econômico e na formação de uma economia avançada ao nível da época atual?”

A mais antiga tendência no mundo islâmico foi a da escolha da primeira forma no desenvolvimento e na formação da economia interna de vários países; isto é, a economia livre baseada no capitalismo. Isto porque o eixo capitalista da economia europeia foi o mais veloz dos dois machados a penetrar no mundo islâmico e a polarizar seus países como centros de autoridade.

Através da luta política da ummah contra o colonialismo e suas tentativas de libertar-se da influência do eixo capitalista, algumas experiências de governo resultaram na descoberta de que a antítese europeia deste eixo era o eixo socialista. Assim, cresceu uma tendência a escolher a segunda forma para o desenvolvimento: a economia planejada com base no socialismo. Isto resultou da reconciliação entre a crença no europeu como líder dos países atrasados e a realidade da luta contra a existência política do capitalismo.

A subordinação dos países atrasados aos países economicamente avançados ainda impõe aos primeiros a crença na prática europeia como um princípio orientador. Além disso, a ala capitalista desta prática é conflitante com os sentimentos de luta contra a realidade colonialista. Assim, o planejamento econômico socialista foi adotado como a outra forma de prática orientadora.

Cada uma dessas duas tendências possui suas próprias provas com as quais justifica seu ponto de vista particular.

A primeira tendência comumente utiliza o grande progresso que os estados capitalistas europeus atingiram e os níveis de produção e industrialização que alcançaram, resultantes da economia liberal como método de desenvolvimento. Em adição a isso, argumentam que é possível para os países em atraso, se adotarem o mesmo procedimento e prosseguirem com a mesma experiência, tomarem um caminho mais curto e alcançarem o desejado nível de desenvolvimento econômico mais rapidamente; pois poderão se beneficiar das experiências dos europeus no capitalismo e empregar todo o *know-how* que estes levaram centenas de anos para adquirir.

A segunda tendência explica a escolha da economia baseada no socialismo, ao invés da livre economia, pelo fato de que, embora a economia livre tenha conseguido produzir, pelos estados europeus de destaque no mundo capitalista, grandes ganhos, constante progresso na tecnologia e na produção, e uma crescente e estável prosperidade de riquezas, não tem sido capaz de desempenhar um papel similar nos países não-desenvolvidos. Isto se deve ao fato de que atualmente os países em atraso estão enfrentando um grande desafio econômico representado pelo alto grau de progresso atingido pelos estados do ocidente, e se confrontam com as ilimitadas possibilidades dos rivais no nível econômico. Enquanto que os estados avançados na verdade não enfrentaram tal desafio e nem se confrontaram com estas possibilidades de seus rivais quando iniciaram o processo de desenvolvimento econômico; ao lançarem seu ataque contra as condições de atraso econômico adotando a livre economia como curso e procedimento. Portanto, é necessário que os países atrasados na atualidade mobilizem todas as forças e capacidades, rápida e sistematicamente, para a tarefa do desenvolvimento econômico por meio de uma economia planejada e fundamentada no socialismo.

Em sua interpretação do fracasso sofrido na aplicação, cada uma das duas tendências utiliza como desculpa as condições artificiais que os colonialistas criaram na região a fim de impedir as ações de desenvolvimento. Por conta disso, não se permite pensar, quando percebe o fracasso, em qualquer método alternativo às duas formas que a prática europeia moderna adotou no ocidente e no oriente. Apesar da existência de uma alternativa caseira que ainda está muito ativa, teórica e ideologicamente, na vida da nação islâmica, ainda que não lhe seja dada a oportunidade de ser posta em prática, que é o método islâmico e o sistema econômico do Islam.

Aqui, não quero fazer uma comparação entre a economia islâmica e as economias capitalista e socialista a partir dos pontos de vista econômico e religioso, porque isto deixarei que o livro o faça. Na realidade, o livro, faz um estudo comparativo a esse respeito. Entretanto, gostaria de fazer uma comparação entre a economia europeia, suas alas capitalista e socialista, e a economia islâmica com respeito a capacidade de cada uma delas em participar na batalha do mundo islâmico contra o atraso econômico e o grau de aptidão de cada um desses métodos para ser a estrutura para a tarefa do desenvolvimento econômico.

Quando deixamos a esfera da comparação entre estes métodos econômicos, com respeito a seus conteúdos intelectuais e religiosos, para uma comparação entre eles a respeito de sua aptidão prática em oferecer uma estruturação para o desenvolvimento econômico, não devemos meramente basear nossa comparação nas vantagens teóricas de cada método. Ao contrário, devemos observar com atenção as circunstâncias da ummah com respeito a esse assunto, junto com sua estrutura espiritual e histórica. Pois é na ummah que estes métodos serão aplicados. Assim, é necessário para o campo de aplicação, que suas particularidades e condições sejam cuidadosamente estudadas de modo que tudo o que seja valioso em cada método, no sentido de eficácia na aplicação, possa ser observado.

Da mesma maneira que a eficácia da economia livre capitalista ou da economia planejada socialista na prática dos europeus não necessariamente significa que esta eficácia se deve somente ao método econômico, que ela aumente quando o mesmo método é adotado. Ao invés disso, a eficácia se deve ao método, como parte inextricavelmente relacionada e parte do curso da história. Assim, se o método for separado de sua estrutura e da sua história, não será efetivo tampouco produzirá frutos.

Por meio de um estudo comparativo de várias escolas econômicas e das possibilidades de seu sucesso prático no mundo islâmico, uma verdade básica deve ser apresentada com a qual a avaliação da situação está em grande medida conectada: a necessidade do desenvolvimento por um método econômico não é senão a necessidade de uma estrutura teórica de organização social a ser adotada pelos estados, de modo que o desenvolvimento possa ser planejado dentro de uma ou outra estrutura que o estado venha a adotar.

O desenvolvimento econômico e a luta contra o atraso não pode desempenhar sua parte exceto pela aquisição de uma estrutura teórica dentro da qual a ummah possa ser incorporada, e pelo estabelecimento de um princípio que esteja em harmonia com ela.

O movimento da ummah em sua totalidade é uma condição básica para o sucesso de qualquer desenvolvimento ou esforço universal contra o atraso. Isto porque o movimento da ummah é uma expressão de seu amadurecimento, o amadurecimento de sua vontade e a liberação de seus talentos latentes, e onde quer que a ummah falhe em crescer, a tarefa do

desenvolvimento não pode ser realizada. Portanto, o aumento na riqueza externa e o crescimento interno devem seguir o mesmo curso.

A própria experiência do europeu moderno é uma clara expressão deste fato. A única razão dos métodos utilizados na economia européia como estruturas para a tarefa do desenvolvimento, registrado na história moderna européia e seu assombroso sucesso no nível material foi a interação das nações com tais métodos, seu movimento em todas os campos da vida de acordo com a direção e as demandas destes métodos, e sua grande preparação mental através dos anos por esta assimilação e interação.

Assim sendo, quando desejamos escolher um método ou uma estrutura ideológica geral para o desenvolvimento econômico dentro do mundo islâmico, devemos tomar a realidade como base, e ao considerá-la, buscar um sistema cultural capaz de elevar a ummah e mobilizar suas forças e faculdades para a luta contra o atraso. Então, devemos levar em conta os sentimentos, a atitude, a história e as diferentes complexidades da ummah.

Muitos dos economistas erram quando estudam a economia dos países em atraso e aplicam a eles os métodos europeus de desenvolvimento sem considerar o grau em que seja possível aos povos desses países se harmonizarem com tais métodos, e até onde esses métodos são capazes de estar corretamente adaptados a ummah.

Há por exemplo, a particular disposição psicológica (negativa) do povo no mundo islâmico em relação ao colonialismo. Esta disposição é marcada pela dúvida, suspeita e temor em razão da longa e amarga história de exploração e resistência. Além disso, esse sentimento criou na ummah um tipo de recuo em relação a oferta organizacional dos europeus, uma certa quantidade de apreensão frente a isso e um forte sentimento de rejeição às organizações derivadas das práticas sociais nos países dos colonialistas. Muito embora tais organizações possam ser boas e livres do colonialismo do ponto de vista político, o sentimento da ummah as incapacita de criarem uma saída para as forças da ummah e conduzi-las no esforço de construção. Portanto, em virtude das circunstâncias psicológicas que a era do colonialismo criou e desse retraimento em relação a tudo o que esteja ligado a ela, a ummah deve basear seu renascimento moderno numa organização social e em particularidades culturais que não sejam originalmente ligadas aos países dos colonialistas.

É essa realidade evidente que fez vários agrupamentos políticos no mundo islâmico cogitarem adotar o nacionalismo como filosofia, uma base cultural e uma estrutura social em seu empenho ao apresentar slogans completamente separados do modo de pensar dos colonialistas. Contudo, o nacionalismo é meramente um laço histórico e lingüístico; não é em si uma filosofia com uma ideologia, nem uma doutrina com princípios fundamentais. Ao contrário, é por natureza neutro diante da falta de filosofias e doutrinas sociais, ideológicas e religiosas. Assim sendo, carece da adoção de um ponto de vista específico com respeito a existência e a vida, e de uma filosofia particular com base nos quais as características de sua cultura, seu renascimento e estrutura social possam ser moldadas.

Parece que muitos dos movimentos nacionalistas têm tido aquele sentimento (de rejeição) e percebem que o nacionalismo como matéria-prima carece da adoção de uma filosofia social e um sistema social específico. Portanto, têm tentado reconciliá-lo com a originalidade do slogan que o enriqueça e a dissociação com o homem europeu. O nacionalismo proclamou o socialismo árabe porque percebeu que o nacionalismo apenas não era suficiente. Carecia de um sistema e proclamou o socialismo dentro da estrutura árabe, com o intuito de se livrar da forte reação da ummah a qualquer slogan ou filosofia relacionado ao mundo colonialista. Assim, o nacionalismo, ao atribuir socialismo ao arabismo, tentava esconder a realidade estranha (ao mundo islâmico) representada no socialismo do ponto de vista histórico e intelectual. Trata-se de uma fútil cobertura, embora não consiga ludibriar a ummah. Isso porque esta fraca estrutura teórica não é senão uma vaga e superficial estrutura de conteúdo estrangeiro, representada pelo socialismo. Ou mais, qualquer papel que esta estrutura desempenhe no campo socialista de organização ou qualquer desenvolvimento do fator árabe nesta questão, não significa que “Árabe” como idioma e “árabe” como história, sangue e raça acrescente uma filosofia específica a estrutura social. Ao invés disso, tudo que couber ao campo de aplicação se deve ao fator “árabe.”

No campo da aplicação este fator veio a significar a exclusão daquilo que no socialismo era incompatível com as tradições predominantes na sociedade árabe que as circunstâncias ainda não tinham alterado, tais como as tendências espirituais, incluindo a crença em Deus. Sendo assim, a estrutura árabe não

proporciona ao socialismo um novo espírito que o diferencie de sua situação ideológica e intelectual nos países colonialistas. Mas, com isso se quer dizer que é a expressão de exceções específicas, que podem ser temporárias, porém, a exceção não altera a essência da questão nem o verdadeiro conteúdo do slogan. Ademais, os propagandistas do socialismo árabe provavelmente não podem estabelecer distinções básicas entre socialismo árabe, persa ou turco, nem podem explicar como o socialismo venha a diferir para esta ou aquela estrutura nacionalista. Isso porque, na realidade, o conteúdo e a essência não diferem. Estas estruturas expressam exceções que podem diferir de uma para outra nação de acordo com os costumes prevaletentes nestas nações.

A despeito do fato de que os propagandistas do socialismo árabe não tenham conseguido apresentar um conteúdo novo e genuíno para o socialismo dando a ele uma estrutura árabe, eles, com sua atitude, confirmaram o fato que mencionamos: que a ummah, em vista de sua suscetibilidade em razão do período da colonização, pode construir o renascimento moderno somente sobre uma base sólida que, em seu raciocínio, não esteja ligada aos países dos colonizadores.

Neste ponto, uma grande diferença vem a tona entre os métodos utilizados na economia européia, que na mente da ummah estão ligados aos colonizadores - não importando qual estrutura seja dada a tais métodos - e o método islâmico o qual está, na mente da ummah, ligado a sua própria história e glória, e é uma expressão de sua nobreza e não carrega nenhum cunho dos países dos colonizadores.

O sentimento da ummah de que o Islam é a expressão de seu próprio ser, o sinal de sua personalidade histórica e a chave para sua glória dos primeiros tempos é um fator preponderante do sucesso na luta contra o atraso e ao longo do caminho em direção ao desenvolvimento; se o método adotado for proveniente do Islam e se a estrutura teórica para o ponto de partida for extraída do sistema islâmico.

Além do complexo do povo no mundo islâmico frente ao colonialismo e à todos os métodos relacionados aos países dos colonizadores, há uma outra complicação que também impede consideravelmente o sucesso dos métodos modernos da economia européia se aplicados no mundo islâmico. Esta complicação é a incompatibilidade entre esses métodos e a crença religiosa

dos muçulmanos. Eu não desejo tratar aqui sobre esta incompatibilidade, de modo a fazer uma comparação entre o ponto de vista religioso e o ponto de vista adotado por tais métodos. Nem desejo dar preferência ao primeiro, isto é, não desejo discutir esta incompatibilidade a partir dos pontos de vista ideológicos e religiosos. Entretanto, tentarei apresentar esta incompatibilidade entre os métodos europeus e a crença religiosa dos muçulmanos como uma força dentro do mundo islâmico, a despeito de seu valor.

Por mais que acreditemos que (esta força) esteja sofrendo com a desunião e desintegração resultante do que o colonialismo fez em seu detrimento no mundo islâmico, ela ainda possui grande influência no direcionamento das atitudes, despertando sentimentos e determinando opiniões. Já foi explicado que o processo do desenvolvimento econômico não é puramente um processo que o estado aplica e adota e para o qual legisla; é um processo em que a totalidade da ummah participa de um modo ou de outro.

Se a ummah está consciente de alguma incompatibilidade entre uma dada estrutura teórica para o desenvolvimento e a crença que ainda é forte nela e algo das opiniões que ainda mantém, então se inclinará, de acordo com a extensão em que isso se harmonize com a crença, a retroceder no processo de desenvolvimento e a não se incorporar em sua estrutura teórica.

De modo diverso, o sistema islâmico não enfrenta esta complicação e não é atingido por este tipo de incompatibilidade. Ao contrário, se for aplicado, o sistema islâmico encontrará na doutrina espiritual grande apoio e um fator contributivo ao sucesso do desenvolvimento planejado em sua estrutura ideacional. Isso porque o sistema Islâmico está baseado nos princípios da Shariah (Lei Divina). Os muçulmanos em geral acreditam na sacralidade e na inviolabilidade desses princípios, e que devem ser implementados de acordo com sua fé islâmica e sua crença de que o Islam é uma religião que foi revelada ao Selo dos Profetas (Mohammad).

Não há dúvida que os fatores mais importantes no sucesso dos métodos que são adotados para a regulação da vida social são o respeito do povo a esses métodos e sua crença de que os mesmos possuem o direito de serem implementados e aplicados. Supondo que uma prática do desenvolvimento econômico baseada nos métodos usados na economia européia fosse capaz de por fim a doutrina religiosa e a sua força passiva diante desses métodos,

isto não seria suficiente para destruir tudo o que foi construído com base nesta crença durante o período de quatro séculos ou mais, e o que desempenhou uma parte considerável na formação espiritual do homem e da estrutura intelectual no mundo islâmico. Da mesma maneira que por fim a crença religiosa não significa que uma base européia foi obtida para esses métodos que sucederam nas mãos dos europeus porque tinham encontrado uma base conveniente e com aptidão de combinar-se com os mesmos.

Na realidade, há uma prática moral islâmica que é até certo ponto predominante no mundo islâmico e há uma prática moral da economia européia que acompanhou a civilização moderna ocidental, a qual se move por ela e seu espírito geral, e que lhe facilitou o sucesso no âmbito econômico.

As duas práticas morais são fundamentalmente muito diferentes em sua tendência, perspectiva e avaliação das coisas: na mesma medida que a prática moral do europeu moderno presta-se aos métodos da economia européia, a prática moral do povo do mundo islâmico está profundamente enraizada e provavelmente não pode ser erradicada apenas pela diluição da crença religiosa.

Do mesmo modo o plano - o plano da luta contra o atraso - deve levar em conta a resistência da natureza até o ponto de sua revolta contra os métodos de produção no país para o qual o plano tenha sido preparado. O plano deve também considerar a resistência da raça humana e a proporção em que ela possa se harmonizar com este ou aquele plano.

Os europeus sempre olham para a Terra, não para o céu, mesmo o cristianismo em que os europeus têm acreditado por centenas de anos não foi capaz de triunfar sobre a inclinação mundana do homem europeu. Ao invés de erguer seu olhar para o céu, os europeus conseguiram fazer o deus da cristandade descer do céu à Terra e encarná-lo como um ser terreno.

Os esforços científicos para identificar a origem do gênero humano nas espécies animais e explicar sua condição humana com base no condicionamento subjetivo à Terra e o ambiente no qual o homem vive, ou os esforços científicos para explicar toda a estrutura humana com base nas forças produtivas que representam a Terra e suas potencialidades são meras tentativas de fazer Deus descer à Terra. Ainda que tais esforços possam divergir no método e no caráter científico ou místico.

Esse olhar para a Terra fez o europeu criar valores para coisas materiais, riquezas e posses que estão em harmonia com esta atitude. Esses valores, que se arraigaram no europeu através do tempo, puderam se expressar nas ideologias fundamentadas no prazer e no ganho que eliminaram o pensamento moral filosófico da Europa. Tais ideologias, produto do pensamento europeu que registrou grande sucesso na esfera intelectual, têm sua importância espiritual e são indicativas da disposição geral do espírito europeu.

Esses valores particulares para as coisas materiais, as riquezas e a posse desempenharam um papel destacado no uso da energia latente em cada indivíduo da ummah e no estabelecimento de metas para o processo de desenvolvimento que fossem compatíveis com tais valores. Desse modo, houve em todas as partes da ummah um movimento ativo e contínuo, simultâneo ao surgimento da economia européia moderna; um movimento que jamais se preocupou ou se satisfez com as coisas materiais, os benefícios (decorrentes) ou a posse dos mesmos.

De modo idêntico, a ruptura do europeu com a verdadeira ligação com Deus Altíssimo, e seu olhar para a Terra e não para o céu afastou de sua mente qualquer raciocínio real sobre um valor mais sublime ou relacionado às restrições impostas a ele do que está fora do seu domínio, ademais, isso o inclinou espiritual e mentalmente para a crença em seu direito a liberdade e o submergiu numa torrente de sentimentos por independência e individualismo. Isto então se traduziu numa linguagem filosófica ou expressou-se por uma maior filosofia na história moderna da Europa; o existencialismo, uma vez que este coroou com uma forma filosófica tais sentimentos que permearam o europeu moderno. Assim, ele encontrou no existencialismo suas esperanças e anseios.

A liberdade desempenhou um papel preponderante na economia européia. O processo de desenvolvimento pôde se beneficiar do arraigado sentimento por liberdade, independência e individualidade que permeou os europeus no sucesso da livre economia, como um mecanismo compatível com as inclinações e idéias dos povos europeus. Mesmo quando a economia européia apresentou um método socialista, também tentou se basear no sentimento de individualidade e egocentrismo, mas desta vez foi uma individualidade de classe e não da pessoa humana.

A falta de qualquer sentimento de responsabilidade moral foi uma precondição básica em muitas das atividades que foram parte do processo de desenvolvimento. E todos nós sabemos que foi o profundo sentimento de liberdade que preparou a base para o cumprimento desta precondição.

A própria liberdade foi de grande utilidade na compreensão do europeu de luta, pois fez cada indivíduo se expandir, restringido apenas pela existência de outro indivíduo diante de si. Pois cada indivíduo, por sua própria existência, negaria à outro sua liberdade. Desse modo, a noção de luta se desenvolveu na mente do europeu. Esse conceito foi expresso no campo filosófico exatamente como o resto dos conceitos fundamentais que produziram a índole da civilização européia moderna.

O conceito - o conceito de luta- foi expresso nas idéias científicas e filosóficas sobre a luta pela existência como uma lei natural entre os seres vivos, sobre a inevitabilidade da luta de classes na sociedade, sobre a dialética e a explicação da existência com base na tese e na antítese e na composição surgida da luta entre os opostos. Na realidade, todas essas tendências, quer sejam científicas ou filosóficas, são sobretudo expressão de uma realidade espiritual comum e uma forte consciência da luta entre o povo da civilização moderna.

A luta influenciou imensamente a direção da economia européia moderna e todas as ações de desenvolvimento que a acompanharam, ou foi uma luta entre indivíduos que se expressou na rivalidade violenta e ilimitada, sob os auspícios da livre economia, entre as várias instituições e os planos capitalistas de diversos indivíduos que estavam em expansão e promovendo a riqueza universal através de seu esforço e luta pela sobrevivência, ou foi uma luta entre classes que se expressou nos movimentos revolucionários que tomaram o controle da produção no país e puseram em ação todas as forças para o benefício do desenvolvimento econômico.

Essa é a prática moral da economia européia, e com base nisso a economia foi capaz de iniciar seu movimento, efetivar seu crescimento e registrar enormes ganhos. Esta prática moral difere da prática moral da ummah no mundo islâmico, resultante de sua longa história religiosa.

O oriental que foi educado nas mensagens divinas que estavam presentes em seu país e que atravessou um extenso aprendizado religioso nas mãos do Islam, naturalmente, olha para o céu antes de olhar para a Terra, e adota o mundo do

“ghayb” (invisível) antes de adotar as coisas materiais e aquilo que é perceptível pelos sentidos. Sua profunda paixão pelo mundo do “que não pode ser visto” está bem acima do mundo visível e se expressou no nível intelectual da vida dos muçulmanos, a consideração do mundo islâmico foi dirigida ao domínio intelectual do conhecimento humano, não o domínio que estava ligado a realidade tangível. Seu profundo sentimento pelo mundo invisível restringiu a força da ligação do muçulmano às coisas materiais e a capacidade das mesmas em estimulá-lo.

Quando o homem no mundo islâmico se livra dos estímulos espirituais para interagir com as coisas materiais e sua ligação ao uso lucrativo, ele adota uma atitude negativa diante delas, uma atitude que assume a forma ou da abstinência, do contentamento ou da acomodação. Esse sentimento pelo “invisível” treinou o muçulmano para perceber a presença de uma supervisão invisível que, na consciência do muçulmano temente, é uma expressão de uma clara responsabilidade na presença de Deus Altíssimo. Na mente de um outro muçulmano, é uma expressão de uma mente orientada e restrita. Em qualquer caso, este sentimento pelo invisível mantém o muçulmano afastado do sentimento por liberdade moral e individual do modo como o europeu o sente.

Como resultado do sentimento do muçulmano, de uma restrição interior com base moral para o bem da comunidade em que ele vive, sente um forte elo com o grupo a que pertence. O muçulmano também percebe a harmonia entre ele e sua comunidade ao invés do conceito de conflito que dominou o pensamento moderno europeu. A estrutura internacional da Mensagem do Islam que coloca a responsabilidade de sua existência numa base mundial, de sua expansão com o tempo sobre os portadores dessa mensagem consolidou o conceito do muçulmano de comunidade. A interação gradual do homem no mundo islâmico com uma mensagem internacional para a comunidade humana implanta nele o sentimento de internacionalismo e a ligação com a comunidade. Se considerarmos esta prática moral do muçulmano como uma realidade na existência da ummah, então é possível que isso produza benefício proporcionando um método para a economia dentro do mundo islâmico. O método poderia então ser colocado dentro de uma estrutura teórica acompanhada desta prática moral, a fim de produzir uma motivação. Do mesmo modo que a prática moral dos métodos utilizados na economia européia moderna foi um fator preponderante no sucesso de seus métodos quando havia harmonia entre ambos.

A contemplação do muçulmano do céu antes da Terra pode conduzir a uma atitude negativa com respeito a matéria, a riqueza e os seus benefícios. Esta atitude pode encontrar expressão visível na abstinência, no conformismo e na acomodação, se a Terra é entendida como separada do céu. Todavia, se a Terra recebe a perspectiva do céu, se o trabalho com a natureza é de acordo com a qualidade de “dever” e o significado de “culto”, então, a contemplação do “invisível” se transformará numa força impulsora para a maior participação possível no aumento do nível econômico.

Ao contrário da frieza em relação à Terra cujo muçulmano negativo sente hoje ou a preocupação espiritual que o muçulmano ativo sente com frequência, que se move de acordo com os métodos da economia liberal ou socialista, haverá completa harmonia entre a disposição do homem no mundo islâmico e seu futuro e positivo papel no processo de desenvolvimento, mesmo se ele não for um muçulmano muito comprometido.

O conceito do muçulmano de sua restrição interna e de uma supervisão invisível o impele a experimentar a noção de liberdade no modo que o europeu a compreende. Este conceito pode auxiliar em boa medida a afastar as dificuldades do livre mercado e os problemas econômicos que confrontam o desenvolvimento sob sua proteção, por meio de um plano geral que, na mente do muçulmano, recebe sua legitimidade do conceito de restrição interior e da supervisão invisível, ou seja, esse plano deve ser baseado na justificação de uma prática moral.

Em adição ao que já mencionamos, é possível que a comunidade e a ligação com ela participe na mobilização das forças da ummah para a luta contra o atraso, se a esta luta se dê um slogan que esteja de acordo com tal sentimento, como o slogan do jihad para proteger a ummah. O Alcorão Sagrado ordenou o Jihad:

“Mobilizai tudo quando dispuserdes, em armas e cavalaria, para intimidar, com isso, o inimigo de Deus e vosso, e se intimidarem ainda outros que não conheceis, mas que Deus bem conhece. Tudo quanto investirdes na causa de Deus, ser-vos á retribuído e não sereis defraudados.” (C.8 – V.60)

Assim, o Alcorão ordenou a preparação de todas as forças, incluindo todas as forças econômicas representadas pelo nível de produção, como parte da luta e do jihad da ummah para preservar sua existência e soberania.

Neste ponto surge a importância da economia islâmica como o método econômico que pode ser favorecido pela prática moral do muçulmano (a qual já abordamos) e pela transformação desta prática numa força impulsora no processo de desenvolvimento e no sucesso de um planejamento para a vida econômica.

Quando adotarmos o sistema islâmico, estaremos aptos a nos favorecer com esta prática moral e mobilizá-la na luta contra o atraso, ao contrário do que ocorrerá se adotarmos os métodos econômicos que estão ligados, espiritual e historicamente, com o fundamento de uma outra prática moral.

Alguns pensadores europeus também começaram a perceber este fato e se conscientizaram que seus métodos não estão de acordo com a natureza do mundo islâmico. Como exemplo, citarei Jacques Oustravi. Ele sinceramente fez essa observação em seu livro “Crescimento Econômico”, apesar de que tenha deixado de apresentar a seqüência tática e lógica da existência da prática moral européia, o surgimento da prática moral islâmica e a organização de seus círculos, e omitiu algumas das diversidades das duas práticas. Portanto, ele se embaraçou em vários erros.

É possível confiar inteiramente na exposição desses erros feita pelo respeitável professor Mohammad Al Mubarak em sua introdução ao livro e pelo Doutor Nabil Subhi At’Tawil que o traduziu para o árabe. Entretanto, gostaria de me estender nesse assunto numa próxima oportunidade, por hora, me contentaria dizendo que a inclinação do muçulmano para o céu não tem em seu sentido essencial a submissão do homem ao destino, a dependência das circunstâncias e oportunidades ou o sentimento de incapacidade de criar e inventar, como Jacques Oustravi tentou sugerir. Ao contrário, esta inclinação do muçulmano é, na realidade, uma expressão do início do Khilafah (vice gerência) do homem sobre a Terra. Assim, por natureza, ele se inclina à realização dessa posição na Terra como Califa de Deus. Eu não conheço um conceito mais rico do que o conceito do califado de Deus, como a conformação da capacidade e das potencialidades do homem que o fazem o califa do Senhor Absoluto do Universo.

De modo idêntico, não conheço um significado mais distante do real significado do califado de Deus do que a submissão ao destino e as circunstâncias. Visto que com o califado se deduz, responsabilidade para com aquilo para o qual se foi nomeado califa e não responsabilidade sem liberdade, opção e autoridade para emitir julgamento sobre as condições. De outro modo, que tipo de califado será, se o homem estará impedido ou dirigido?

Portanto, dissemos que ao se dar à Terra a perspectiva do céu se cria uma saída para as forças do muçulmano e se estimula suas capacidades; enquanto que separando a Terra do céu torna-se o califado desprovido de sentido e se põe o muçulmano na contemplação estagnada da Terra numa forma externa e negativa, pois o negativismo não nasce da mesma natureza contemplativa do muçulmano em relação ao céu, mas da suspensão das grandes forças propulsoras desta contemplação, quando a Terra é apresentada ao homem dentro de uma visão que não está em harmonia com tal contemplação.

Em adição a tudo que foi dito antes, podemos observar que a adoção do Islam como fundamento para a organização geral nos permite estabelecer tudo de nossa vida, espiritual e socialmente, sobre uma única base. Isso porque o Islam abrange ambos aspectos da vida enquanto os demais sistemas sociais estão limitados às relações sócio-econômicas da vida humana ou a outros aspectos. Assim, se adotarmos para nossa vida programas gerais originados de fontes humanas ao invés do sistema islâmico não seremos capazes de prescindir de outra organização para o lado espiritual da vida. Além disso, o Islam é a única fonte adequada para a organização da vida espiritual. Portanto, é necessário ter uma base para os dois aspectos da vida (o espiritual e o social), principalmente porque ambos não estão isolados um do outro. Ao contrário, interagem em grande medida, e esta interação produz uma base mais harmoniosa e sólida para os dois, que considera a definitiva interligação das atividades espiritual e social na vida humana.

*Mohammad Baquer Assadr
An Najaf - Iraque*

Parte Um

Capítulo 1

Introdução

Ao assumirmos o compromisso de examinar o marxismo na esfera da economia, não nos será possível extrair uma parte de seus aspectos doutrinários, exemplificados pelo socialismo e o comunismo marxista, de seu aspecto científico, cujo exemplo é o materialismo histórico através do qual o marxismo afirma ter determinado as leis científicas gerais que governam a história humana, e que descobriu nestas leis o sistema inevitável para todo estágio da história na vida do homem e para suas condições alteradas com a passagem do tempo.

O firme laço de correlação entre a doutrina do marxismo e o materialismo histórico será apresentado de modo cada vez mais evidente no curso de nossas discussões e apreciações futuras, será visto com toda lucidez e precisão que o marxismo doutrinário não é mais do que um estágio definido da história, uma expressão relativamente limitada da concepção material absoluta da história.

De maneira que não poderemos emitir julgamento a respeito da doutrina marxista, suas tendências particulares e características senão após termos examinado exaustivamente a base ideológica na qual ela foi erigida, e ter determinado nosso ponto de vista a respeito do materialismo histórico, o princípio direto da doutrina, o bem ordenado edifício das leis de economia e a história que, segundo a teoria marxista dita à sociedade a doutrina de sua vida econômica em correspondência com o estágio histórico e suas condições materiais específicas.

O materialismo histórico, desde que se empenhe em seu exame científico e que isso seja feito com sucesso, seria o recurso mais eficiente para a determinação da doutrina econômica e o sistema social para todo estágio histórico da vida humana, e se fará necessário que cada doutrina econômica ou social, seja estudada dentro da estrutura de suas leis e considerando-se as mesmas, enquanto que o crédito haveria de ser recusado a qualquer doutrina social ou econômica que reivindique exaustivamente para si a abrangente suficiência e factibilidade para as várias e diferentes épocas da história, como o Islam que crê na possibilidade da manutenção da sociedade e de suas relações econômicas e sociais com base em seu sistema, não importando quais sejam as mudanças que venham a ocorrer nas condições civis e materiais, em quatorze séculos. É em razão disto que Engels, declara explicitamente com base no materialismo histórico:

“As condições sob as quais os homens produzem e negociam variam de país a país e dentro de cada país, de geração a geração. A economia política, portanto, não pode ser a mesma para todos os países e para todas as épocas.”
(Anti-Duhring)

Porém, se o materialismo histórico deixa de desempenhar sua suposta função científica e na análise, se prova que não explica as inexoráveis leis das sociedades humanas, então seria natural rejeitar o marxismo doutrinário que se estabelece sobre ele, e em seguida, será cientificamente possível adotar o mesmo sistema, não como o Islam que as leis do materialismo histórico não determinam e que afirma, antes, postula esta universalidade e factibilidade da abrangência, a qual é incompatível com a lógica marxista da história. Nós, portanto, achamos necessário para todo pesquisador da doutrina da economia, submeter-se à um árduo exame do materialismo histórico a fim de justificar seu ponto de vista a respeito desta doutrina e se tornar apto a emitir um julgamento básico e completo a favor ou contra da doutrina marxista da economia.

Com isso, começaremos nossa pesquisa sobre o marxismo com o materialismo histórico, em seguida nos dedicaremos à doutrina do marxismo, que se apóia nele; em outras palavras, estudaremos primeiramente, a teoria econômica marxista e a teoria marxista da história, e em seguida, a doutrina econômica do marxismo.

Teorias de um Fator Único

O materialismo histórico é uma metodologia específica de interpretação da história. Em sua interpretação tende a (aceitar) um fator único. Essa tendência no materialismo histórico não é exclusiva, pois há um grande número de escritores e pensadores que estão inclinados à interpretação da história como a chave mágica que abre os segredos e desempenha o papel principal no processo histórico. Eles interpretam as demais influências como sendo secundárias, e seguem o que consideram o principal fator em sua existência, desenvolvimentos, transformações e seqüências.

Uma tendência deste tipo, que consolida a força motriz da história num fato único é a opinião que considera a raça como sendo a mais importante fonte no campo social. Afirma que todas as civilizações humanas e culturas sociais se diferenciam na proporção da riqueza armazenada das forças de impulso e movimento e das potencialidades de criação e invenção inerente na raça, e que emerge dela, e que a forte raça pura não-miscigenada é a causa de todos os fenômenos da vida na história humana e o substrato da composição muscular e espiritual do homem; e que a história não é senão uma série conectada de seqüências de fenômenos do enfrentamento entre as raças e linhagens sanguíneas, empenhadas na luta da sobrevivência; na qual a vitória é atribuída ao sangue puro e forte enquanto as nações fracas perecem ante a espada afiada da vencedora, desaparecendo e extinguindo em razão de serem desprovidas de forças que poderiam ter possuído em virtude da raça e por causa da falta de capacidade de resistência, que por sua vez, se origina da pureza de sangue.

Uma das interpretações da história em termos de um fator único é a concepção geográfica da história que considera o fator físico e geográfico como base da história das nações e comunidades e que a história do povo varia segundo a diferença do ambiente físico ou geográfico que o rodeia, uma vez que é isso que às vezes abre o caminho para uma cultura mais avançada, suprindo-a com abundantes meios de vida civilizada e suscitando em seu intelecto idéias ativas, e que isso outras vezes, cerra a porta (do desenvolvimento) e destina ao povo a parte mais atrasada da jornada humana. Portanto, seria o fator geográfico que molda as sociedades de acordo com sua natureza e necessidades.

E há uma terceira interpretação da história em termos de um fator único considerado pelos psicólogos. Estes, dizem que é o instinto social que está na

base de todas as diferentes atividades humanas que se dirigem a formação da história e da sociedade, uma vez que a vida do homem não é senão uma série de impulsos e motivações conscientes e inconscientes do instinto.

E o último desses esforços que estão propensos a interpretação da história em termos de um fator único é o materialismo histórico que Karl Marx proclama, afirmando com ele que o fator econômico é o principal fator e a primeira diretriz para a origem e o desenvolvimento da sociedade e da força criativa de todo seu ideal e conteúdo material, e que os vários outros fatores não são senão as superestruturas do edifício social da história, pois se ajustam a este fator principal e mudam de acordo com a força impulsora sob a qual segue a jornada da história e da sociedade.

Esses esforços intelectuais não estão em harmonia com a realidade e nem o Islam os reconhece, pois cada um deles tenta conter em um único fator a interpretação da vida humana em sua totalidade e dar a este fator este lugar nas eras da história e nos méritos da sociedade, o qual não é confirmado com uma minuciosa e dedicada avaliação.

O principal objetivo deste nosso discurso é o estudo do materialismo histórico, não estas teorias de um fator único. Mencionamos todas elas aqui porque partilham em comum a expressão da tendência de pensamento quanto a interpretação do homem social em termos de um fator único.

O Fator Econômico ou o Materialismo Histórico

Agora abordemos a idéia geral da concepção marxista da história que adota o fator econômico como sendo o único que realmente provoca a marcha humana que se move em todos os campos, pois o marxismo crê que é a formação econômica que determina a estrutura social, política, religiosa, ideológica e as demais manifestações da existência social. Quanto à formação econômica, também, que há uma causa como há para todas as coisas materiais e que a principal causa da mudança social coletiva e subseqüentemente para todos os movimentos históricos na vida humana é o modo (que se apresentam) as forças produtivas e os meios de produção.

Os meios de produção formam a força poderosa que faz a história dos povos, causa seu desenvolvimento e os organiza: deste modo o marxismo segura

na ponta da linha e chega por uma corrente ascendente à primeira causa do processo histórico em sua totalidade.

Aqui duas questões surgem: O que são estes meios de produção e como que o movimento histórico e toda a vida social se originaram deles?

À primeira questão o marxismo responde: Os meios de produção são as ferramentas que o homem emprega para a produção daquilo que necessita, pois o homem está obrigado a lutar com a natureza para sua existência e esta luta exige força psíquica e determinados tipo de instrumentos que o homem emprega no manejo da natureza para fazê-la produtiva para o seu benefício. A primeira ferramenta que empregou em sua tarefa nesse campo foi sua mão e seu braço. Em seguida, outras ferramentas pouco a pouco começaram a surgir em sua vida. Ele utilizou-as com o propósito de cortar, moer e golpear, e conseguiu, após uma longa jornada da história, fixar um pedaço volumoso de pedra num cabo e moldar um martelo. Então, a mão tornou-se útil para a confecção de ferramentas de produção e não para a produção direta. A produção passava a depender de ferramentas separadas e estas começavam a se desenvolver enquanto o domínio do homem sobre a natureza aumentava. Este então moldou machados, lanças e facas de pedra. Conseguiu criar o arco e flecha e utilizou-os para a caça. Dessa maneira as forças produtivas passaram a crescer gradual e lentamente durante milhares de anos até que chegaram ao atual estágio da história no qual o vapor, a eletricidade e os átomos se tornaram as forças de que a produção moderna depende. E estas são as forças produtivas que atendem as necessidades e exigências materiais do homem.

E para a segunda questão Marx responde: As forças produtivas geraram o movimento histórico de acordo com as mudanças e com o que surgia com as mesmas; e explica isto dizendo que as forças produtivas continuam se desenvolvendo e se ampliando constantemente como temos visto. E que para cada estágio definido de desenvolvimento dessas forças produtivas e meios de produção há um modo particular de produção, e os produtos que dependem de ferramentas simples de pedra se diferenciam dos que dependem do arco e flecha e de outras armas semelhantes de caça; e os produtos da caça se diferenciam daqueles do pastor do rebanho ou do agricultor. Desse modo, há para cada estágio da sociedade humana um modo particular de produção de acordo com o tipo de força produtiva e o grau de seu desenvolvimento.

Os homens não atuam sozinhos ou isolados um do outro quando em luta com a natureza para a produção dos materiais necessários, mas o fazem em grupos e na sua capacidade como membros de um grupo unido; e sua produção é a produção social, quaisquer que sejam as condições, então é natural que surjam pessoas entre as quais relações definidas se formem, em sua capacidade como um grupo reunido por laços nas atividades produtivas.

Essas relações, as relações de produção que se formam entre as pessoas, em razão de sua unidade, que se lançam contra a natureza, são de fato, as relações de propriedade que determinam a formação econômica e o método de distribuição da riqueza produzida coletivamente, ou em outras palavras, que determinam as formas de propriedade, tribal, feudal escravista, capitalista ou comunista, e o tipo de proprietário como também o status de cada indivíduo com respeito aos produtos sociais.

Tais relações, são consideradas, do ponto de vista marxista, formadoras da verdadeira base sobre a qual se encontra toda a superestrutura social e todas as suas relações, manifestações legais, ideológicas, políticas e religiosas se fundamentam nas relações de produção (relações de propriedade) em tal medida que tais relações é que determinam a forma de propriedade prevalecente na sociedade, a que seja conveniente e que pela qual se complete a distribuição da riqueza entre os indivíduos, e isto por sua vez, determina a forma política legal, ideológica e religiosa de um modo geral.

Mas se todas as formações sociais se desenvolvem em conformidade com a formação econômica ou em outras palavras, em conformidade com suas relações de produção (de propriedade) então se faz necessário perguntar a respeito destas relações de produção, como se desenvolvem e qual é a causa delas e o que as molda em sua formação sócio-econômico. O materialismo histórico responde a isto: as relações de produção surgem necessariamente em conformidade com o modo de produção e no grau específico determinado em que as forças produtivas existam, para cada grau de desenvolvimento das forças produtivas, existem relações de produção e formação (sócio) econômica em conformidade àquele grau de desenvolvimento. Portanto, são as forças produtivas que originam a formação sócio-econômica que exigem e impõem à sociedade. Em seguida, é a partir da formação (sócio) econômica e da relação de propriedade que todas as formações sociais são geradas, as quais são conformadas e concordantes às forças produtivas.

E a existência social segue nesta condição até que as forças produtivas alcancem um novo grau de desenvolvimento, então, entram em conflito com a formação econômica existente, pois esta formação, que foi o resultado do estágio ou grau, uma vez que as forças produtivas se desenvolveram para um novo estágio, exige uma nova formação econômica e uma nova relação de propriedade no lugar da forma anterior, a primeira formação econômica se torna um estorvo ao crescimento e assim, um conflito surge entre as forças produtivas pelos meios de produção num novo estágio por um lado, e as relações de propriedade e a formação econômica que foi abandonada do estágio anterior das forças produtivas, de outro.

Nesse ponto entra o papel de classe do materialismo histórico, pois o conflito entre as forças produtivas em desenvolvimento e as relações de propriedade existentes na esfera social sempre é o conflito entre duas classes, uma (das forças produtivas) pertence a classe social, os interesses da mesma correspondem aos interesses das forças produtivas em desenvolvimento e no caso da outra classe os interesses correspondem as relações existentes de propriedade, esta se constitui em classe com as crescentes exigências do crescimento da força produtiva. Por exemplo, no presente estágio histórico, o conflito está estabelecido na sociedade entre o crescimento das forças produtivas e as relações de propriedade; e a luta irrompeu em consequência de tal conflito entre a classe trabalhadora que cerra fileiras com as forças produtivas em desenvolvimento e recusa terminantemente com consciência de classe, as relações de propriedade capitalista, e a classe de proprietários que assume sua posição pelas relações capitalistas da propriedade e recorre às demissões em defesa disso.

Assim, o conflito entre forças de produção e as relações de propriedade, sempre encontra expressão social no conflito de classe. Então, inerente à natureza da sociedade existem duas incompatibilidades:

A primeira, o conflito entre o desenvolvimento de forças de produção e as relações de propriedade predominantes, quando tais forças se tornam impedidas de uma conclusão do desenvolvimento. E a segunda, o conflito de classes, entre a classe que se engaja na luta à favor das forças produtivas e a classe que se lança na defesa das relações existentes; e este segundo conflito é a expressão social e o reflexo direto do primeiro.

Uma vez que os meios de produção são as principais forças no campo da história, é natural que devam sair vitoriosas na luta das relações de produção e os remanescentes da era antiga, e que ponham um fim às formações econômicas que estejam em conflito com elas; e que estabeleçam relações e formações econômicas que se unam à marcha de seu desenvolvimento se identificando com seu estágio.

E o significado disso em termos sociais é que a classe social que adere às fileiras das forças produtivas na luta está destinada ao triunfo sobre a classe que está em conflito com ela e que tenta preservar o *status quo*. Quando as forças produtivas triunfam sobre as relações de propriedade ou, em outras palavras, quando a classe aliada dos meios de produção vence seus opositores, estas velhas relações são derrubadas e a face da sociedade é transformada; mudanças na formação econômica por sua vez abalam toda a super-estrutura da política, das idéias, das religiões e da moral da sociedade, pois todas elas se assentam na base da formação econômica, de modo que quando a base econômica muda, toda a face da sociedade muda.

A questão não termina aí, pois o conflito entre as forças produtivas e as relações de propriedade ou o conflito entre as duas classes, o elemento representativo dessas forças e relações, encontra solução na subsequente mudança de todo o corpo social, e esta é apenas uma solução oportuna visto que as forças produtivas seguem alcançando seu desenvolvimento e ampliação até que entram em conflito uma segunda vez, com as novas relações de propriedade e as novas formações econômicas, e sofrem o processo de nascimento de uma nova sociedade, com os interesses que concordam com o novo desenvolvimento das forças produtivas e as novas exigências da sociedade. Enquanto isso, a classe que era aliada das forças produtivas se torna inimiga delas a partir do momento em que os meios de produção começam a entrar em conflito com seus interesses e com algumas das relações de propriedade que ambicionam; e as duas classes se envolvem num novo conflito com a indicação social do conflito entre as forças produtivas e as relações de propriedade. E este duelo termina com o mesmo resultado anterior. Eis que as forças produtivas vencem as relações de propriedade e conseqüentemente a classe aliada a elas triunfa e segue esta formação econômica e todas as formas sociais se alteram. E assim, as relações de propriedade e as formações econômicas continuam existindo na sociedade enquanto as forças produtivas se mantêm em operação e desenvolvimento. E quando as relações de propriedade

se tornam obstáculos em seu caminho, os conflitos começam a se acumular até que a solução se encontre numa explosão revolucionária da qual os meios de produção venham a emergir vencedores, o obstáculo seja derrubado e uma nova formação econômica nasça; até que novamente, após um período de crescimento surja um novo duelo de acordo com as leis dialéticas, esta nova formação seja destruída e a história se mova para outro estágio.

Materialismo Histórico e a Característica de Factualidade

Os marxistas tem tornado uma prática dizer que o materialismo histórico, que se alinhou à outras ciências do conhecimento humano por um salto histórico é o único caminho científico para a compreensão da realidade objetiva.

Do mesmo modo, alguns dos autores marxistas têm tentado atacar os opositores e objetores ao materialismo histórico, como um método de interpretação do homem social com a acusação de que são os inimigos da ciência da história e da realidade objetiva que o marxismo analisa e explica. Essas pessoas justificam tal acusação com base em duas coisas, uma é a crença na existência na realidade, a outra é que eventos históricos não ocorrem por acaso nem subitamente, mas que ocorrem somente de acordo com leis gerais que podem ser estudadas e compreendidas. De maneira que toda objeção ao materialismo histórico é reduzida a ser uma oposição a estas duas coisas. Baseando-se nisso, um dos autores marxistas escreve:

“Os inimigos da história tornaram a prática de interpretar as diferenças na apreensão dos fatos históricos uma prova de que não existe conhecimento certo quanto a um evento que realmente tenha ocorrido. Afirmam que quando divergimos sobre fatos ocorridos um dia antes, como podemos estar certos sobre fatos ocorridos séculos atrás? (Cultura Moderna, nº 11, ano 7)

O autor deseja com isto explicar toda oposição ao materialismo histórico como sendo uma tentativa de ceticismo a respeito da história, e as ocorrências históricas como fatos objetivos. O autor monopoliza assim a crença na realidade objetiva para sua própria concepção da história. Entretanto, para nossa certeza podemos perguntar se tal hostilidade para com a história significa ceticismo em relação a existência da realidade exterior a mente e sua cognição ou sua negação?

A realidade é que não encontramos nada de novo nesse tipo de pretexto no campo da história, pois nos deparamos com isto também no campo da filosofia, quando nos dedicamos ao estudo da filosofia em nosso trabalho “Falsafatuna”. Naquele estudo descobrimos que os marxistas enfatizam que a concepção materialista do universo é a única tendência no campo da história, pois toma como sua crença básica a realidade objetiva da matéria, assim sendo, a única resposta à questão filosófica, quando o questionamento é afastado da tendência material, seria (na crença deles) o idealismo, o qual não crê na realidade objetiva e nega a existência da matéria.

Como existem duas alternativas únicas para explicar o mundo dos seres: ou em termos idealistas, em que não há lugar para a realidade objetiva que exista de modo independente da mente e da consciência, ou em termos do método científico com base no materialismo dialético.

Mas, como já declaramos esta alternância na discussão filosófica é espúria. O objetivo seria lançar aos opositores do materialismo a pecha de idealistas a despeito do fato de que a crença nessa realidade (objetiva) nem depende da aceitação do materialismo histórico tampouco da rejeição dele, significa, em nenhuma circunstância, ceticismo quanto a realidade ou sua negação...

O mesmo pode ser dito a respeito de nosso campo (história), que a crença na realidade objetiva da sociedade e dos eventos históricos não resulta da aceitação da concepção material da história, pois existe um conhecimento verdadeiro dos eventos e que estes, quer sejam relativos ao presente ou ao passado, realmente ocorridos, na forma definida que são encontrados ou relatados, existem independentes da cognição ou consciência. Quanto a isso todos concordam.

Não é uma característica exclusiva do materialismo histórico, mas qualquer um que explique os eventos da história ou suas mudanças, ou em termos de idéias ou do fator natural, racial ou qualquer outro fator, acredita nisso, do mesmo modo que o marxismo, que explica a história em termos de mudança das forças produtivas. Assim, a crença na realidade objetiva é o ponto de partida para todas essas concepções da história e a base axiomática principal na qual todas essas explicações históricas se constroem.

E outra coisa: os fenômenos históricos sendo parte da totalidade dos fenômenos naturais, estão sujeitos às leis gerais que governam o universo inteiro. A lei de causalidade é uma destas leis. De acordo com a mesma nenhum

evento, seja ele histórico, físico ou de qualquer outra natureza, surge fortuita ou espontaneamente, mas, procede de uma causa. O efeito está ligado a sua causa e também todo evento está conectado ao seu antecedente. Assim sendo, qualquer discurso da história que não admita a aplicação desse princípio da lei da causalidade em seu campo seria sem sentido.

A crença na realidade objetiva dos eventos históricos e a convicção que tais eventos procedem em sua ocorrência da lei da causalidade são as noções básicas de todos os questionamentos científicos a respeito da interpretação da história; e a controvérsia entre diferentes interpretações e tendências no estudo da história giram em torno das causas básicas e de se estas são forças produtivas, idéias ou tendências dos laços sanguíneos, do ambiente físico ou de todos estes fatores juntos. E a resposta para a questão não exclui nenhum deles - qualquer que sejam estas tendências, procedem das interpretações da história baseadas na crença na realidade objetiva dos eventos históricos e do fato desses eventos se originarem e ocorrerem de acordo com a lei da causalidade.

Nas páginas seguintes nos dedicaremos ao estudo do materialismo histórico como método geral para o entendimento, a interpretação e a análise da história.

1. A concepção marxista da natureza (à luz da filosofia e da lógica sob a qual é formulada)
2. A natureza da teoria geral que tenta abranger toda a história humana.
3. Os detalhes da teoria que determina as diferentes fases da história humana e o salto social no início de cada fase.

A Teoria à Luz da Base Filosófica

A filosofia do materialismo marxista crê que a característica distintiva da nova filosofia do materialismo é a sua interpretação material da história, uma vez que sem isso não é possível dar uma correta interpretação da história que se conforme inteiramente à filosofia do materialismo e que coincida com a concepção material da vida em todos seus procedimentos. Desde que a interpretação material é verdadeira - na opinião do marxismo- no caso da existência em geral, será verdade no caso da história (também) já que a história é apenas uma parte da existência.

O marxismo condena o ponto de vista do materialismo do séc. XVIII a respeito da interpretação da história em que o materialismo mecânico não se harmonizava com a mais poderosa descoberta no campo da história, antes, era idealista em sua concepção apesar da ligação ao materialismo no sentido geral. E por que era idealista em sua interpretação da história? O era, na opinião do marxismo, por causa de sua crença no idealismo e no conteúdo espiritual da humanidade atribuindo a isto papel central no processo da história, e não estando apto, dentro das relações sociais em que vivia, a ir além de tais fatores idealistas para uma fonte mais profunda - as forças materiais baseadas nos meios de produção. Por isso, não alcançava a causa material da razão nem podia ter sucesso em formular um tratamento científico do materialismo histórico em conformidade com o materialismo universal; apenas continuava apegado às interpretações idealistas que analisam somente a superfície da história sem penetrar em sua profundidade, Engels diz: *“E para nós que no âmbito da história o velho materialismo se torna irreal por si mesmo, pois aceita o ideal de forças impulsoras que operam como causas definitivas, ao invés de investigar sobre o que há por trás delas ou quais são as forças impulsoras das mesmas. A inconsistência não está no fato de que as forças impulsoras ideais sejam reconhecidas, mas na investigação não ser realizada além e atrás delas (em busca de suas causas motrizes).”* (A Interpretação Socialista da História).

Não pretendo, dentro do campo de ação do meu atual estudo me dedicar a investigação da filosofia materialista, pois tratei dela em meu primeiro livro da série (Falsafatuna – Nossa Filosofia). Apenas quero aqui questionar sobre a correlação que o marxismo ou alguns dos autores marxistas supõem existir entre a filosofia do materialismo e o materialismo histórico ao exporem como uma tese a seguinte questão: Precisamos, com base na filosofia do materialismo, interpretar a história do mesmo modo como o marxismo fez e formar todo o curso da rápida jornada da aurora da vida à eternidade em termos de meios de produção?

A resposta a esta questão em nossa opinião é, que devemos distinguir com clareza entre a concepção filosófica materialista e sua concepção segundo o marxismo. Desde que é a mescla de duas concepções que conduziu a enfática afirmação acima sobre a correlação entre elas e que nenhuma filosofia materialista que não adote a concepção marxista da história pode se manter de pé no campo da investigação histórica e nem pode livrar-se completamente de sua concepção idealista.

Entretanto, a realidade é que o materialismo em sua concepção filosófica significa que a matéria em suas múltiplas manifestações é a única realidade, a qual inclui todos os fenômenos da natureza, todas as várias formas de existência dentro dela, a espiritualidade e tudo o que se encontra em seus limites, tais como idéias, percepções e abstrações, são somente produtos materiais e são provenientes dela, dos estágios particulares de seu crescimento e desenvolvimento. Em consequência disso, o pensamento, por mais elevado ou acima da matéria, surge nas lentes da filosofia do materialismo como sendo somente o produto das atividades funcionais do cérebro. E como não existe nenhuma realidade ou suas várias facetas fora dos limites da matéria e esta não requer nenhum significado não-material, com base nesta concepção filosófica as idéias, o conteúdo espiritual do homem e da natureza que age nelas são apenas diferentes aspectos da matéria, seus desenvolvimentos e atividades.

Esta é a filosofia do materialismo e sua perspectiva geral sobre o homem e a natureza, e segundo esta perspectiva filosófica, não faz qualquer diferença se o homem é considerado produto das condições materiais e das forças produtivas ou das condições da produção, ou que suas forças sejam produto do homem, pois desde que o homem e suas idéias, a natureza e suas forças produtivas estão dentro dos limites da matéria, como supõe a filosofia materialista, não há nenhum mal, do ponto de vista filosófico, iniciar a interpretação da história a partir de um ou outro dos elos da corrente e considerá-lo o primeiro, da mesma maneira seria apropriado começar pelos meios de produção e conferir a eles a qualidade perfeita de demiurgo da história, considerando-o a mais elevada causa de todos os cursos e correntes da história. De modo idêntico, é factível, do ponto de vista da filosofia do materialismo, tomar a humanidade como ponto de partida para a interpretação da história, pois o fazer isso de um modo ou de outro é a mesma coisa segundo a filosofia do materialismo.

De tudo isso fica evidente que a tendência material na história não torna a concepção marxista inevitável, não torna obrigatória a redução do homem ao segundo grau na escala da história ou a avaliação dele como uma massa flácida a ser moldada pelos meios de produção, segundo sua vontade. Faz-se então necessário, que o assunto da história seja estudado de modo independente do assunto da filosofia natural.

Considerando a Lei da Dialética

Leis da dialética são as leis que interpretam todo desenvolvimento e que o convencionam em termos de conflito entre os opostos no conteúdo interno das coisas, pois tudo carrega dentro de si um germe oposto que se empenha na luta com seu contrário e desenvolve-se em conformidade com as condições da contenda.

O marxismo volta sua atenção à aplicação em sua concepção particular dessas leis da dialética no campo social, e ao emprego do método dialético na análise dos fenômenos históricos. Aceita a contradição classista no âmago da sociedade como sendo a expressão da lei dialética da contradição, que diz: “tudo contém em seu interior, seus opostos e contradições.” E vê o desenvolvimento social como um movimento dinâmico emergindo de acordo com as leis dialéticas gerais que dizem que todas as coisas se desenvolvem não por um movimento mecânico ou por forças externas que as impulsionem, mas por causa das contradições que surgem e fluem para o centro da sociedade aumentando gradualmente com o amontoamento das contradições de classes, até que o tempo adequado chega e irrompem com a transformação de (toda) estrutura e o sistema da sociedade. Segundo a lei dialética que diz que: as mudanças quantitativas graduais são transformadas oportunamente em mudanças qualitativas. Dessa maneira, o marxismo se dedicou a projetar um campo próspero na esfera da história por meio de seu materialismo histórico pelas leis gerais da dialética.

Façamos uma pausa para verificar até que ponto o marxismo foi bem sucedido em sua dialética histórica. O marxismo conseguiu aplicar o método dialético no lugar de sua análise histórica até um determinado ponto, porém os resultados atingidos foram contrários à natureza da dialética. Se à distância tenham sido dialéticos, não o foram em seu significado último, como veremos.

A - O Método Dialético

O marxismo não manteve a aplicação de seu método dialético confinada à investigação histórica, mas o ostentou como uma marca distintiva em suas investigações analíticas de todos os aspectos da natureza e da vida, porém, isto não foi realizado de maneira conclusiva por conta de sua vacilação entre as contradições dialéticas e a lei da causalidade. Por isso, em sua capacidade

dialética afirmou que crescimento e desenvolvimento surgem de contradições internas e que a contradição interna é suficiente para explicar todo fenômeno natural sem a necessidade de qualquer outra força ou causa externa, enquanto que por outro lado reconheceu as relações de causa e efeito e explicou estes ou aqueles fenômenos por causas externas e não pelas contradições constantes em seu interior.

Essa vacilação também se reflete em sua análise histórica, pois, quando insiste sobre a existência de contradições enraizadas no âmago de todo fenômeno social como suficiente para seu surgimento e movimento e, por outro lado, reconhece que o imenso edifício social, em sua integridade e modo particular, se encontra sobre uma fundação, e que as forças produtivas, as formas ideais, econômicas, políticas, etc. são apenas super-estruturas deste edifício e reflexos em outra forma do modo de produção sobre o qual este está erigido.

Então, o caso da relação existente entre esta estrutura de variadas cores e o modo de produção é de causa e efeito. Isso significa que os fenômenos sociais ou superestruturais não emergem pelo método dialético e de acordo com uma contradição interna, mas passam a existir por causas externas a seu conteúdo interior e pela eficácia de sua fundação. Descobrimos mais que isso. A contradição que na opinião do marxismo, faz a sociedade desenvolver-se, não é a contradição de classes, mas é somente a contradição entre as velhas relações de propriedade e as novas forças produtivas, Existem então, duas coisas independentes entre as quais surge a contradição, não uma coisa que carrega a contradição dentro de si.

Apreendendo esta posição ascendente e descendente, o marxismo tentou apresentar um ajuste entre as duas questões dando à causa e o efeito um sentido dialético e rejeitando seu sentido mecânico e assim, permitiu-se empregar nos processos analíticos o método da causa e efeito, em seu arcabouço dialético particular.

Os marxistas rejeitam a concepção da causalidade em que a causa se move numa linha reta, e na qual permanece um fator causal externo em relação a seu efeito; e o efeito, negativo em relação a sua causa, pois tal concepção da causa entra em conflito com a concepção da dialética e também com a do processo do auto-crescimento natural, visto que de acordo com esta o efeito não pode ser concebido como sendo um produto mais rico e mais refinado do

que sua causa, pois tal riqueza e refinamento permaneceriam injustificados interiormente - não haveria nenhuma causa para isso. Porém, este não seria o caso de uma causa que se considerasse ter sido engendrada por seu oposto. Em tal caso se desenvolveria e se multiplicaria por seu movimento interno segundo tudo o quanto consistisse seu oposto; para retornar então ao que a tivesse engendrado, em interação, e se realizaria combinando-se com ele e formando uma nova síntese, mais auto-suficiente e mais rica do que sua causa e efeito tomados separadamente. Isso é o que o marxismo dá a entender por causa e efeito, pois a explicação está em conformidade com a dialética e representa o pensamento dialético, a tríade tese, antítese e síntese. Nesta tríade, a causa representa a tese, o efeito a antítese e a combinação de ambos a síntese.

A causalidade aqui é o processo de crescimento e desenvolvimento por meio do surgimento do efeito a partir de sua causa, isto é, a antítese a partir da tese, e o efeito não é gerado negativamente, mas o é acrescido pelo conflito interno que dá origem a ele; e está ligado a sua causa tornando-a mais desenvolvida e completa em sua síntese.

O marxismo empregou a relação da causa e efeito nesse sentido dialético no campo da história. De modo geral, isso não se afasta do método dialético que tinha adotado, o marxismo somente interpretou a sociedade com base nessa relação como sendo um método fundamental em que as manifestações das superestruturas da sociedade surgem a partir desse crescimento da fundação, interagem com ela e produzem pela interação os estágios do desenvolvimento social de acordo com a idéia da tese, antítese e síntese (posição, negação e negação da negação). Esta descrição se aplica ao marxismo se tomarmos como exceções algumas circunstâncias em que este registra o fracasso de seu método dialético na interpretação dos eventos históricos e é compelido às interpretações mecânicas do desenvolvimento da sociedade e da história, embora, naturalmente, sem admitir o fracasso. Eis o que Engels escreve: *“As comunidades primitivas que já foram mencionadas puderam permanecer por milhares de anos - como na Índia e entre os escravos até nossos dias - antes de se relacionarem com o mundo exterior originando em seu meio as desigualdades de propriedade que resultaram no início de sua dispersão.”* (Anti-Duhring)

B - A Inconsistência da Dialética Histórica

É necessário que apresentemos em relação a este tópico nossa opinião sobre o método dialético e a causalidade no sentido dialético. Esta causalidade baseada na contradição (tese, antítese e síntese) não se apóia na ciência nem na filosofia analítica. Tampouco se encontrou um único experimento no campo científico como prova de que esteja estabelecida, como também a investigação filosófica correta a rejeita inteiramente.

Não queremos nos estender no estudo desse ponto já que o fizemos de modo rebuscado em nossa crítica geral da dialética. Mas desde que estamos no campo da história, podemos despende algum esforço para apresentar uma amostra do materialismo dialético. De modo que deixemos clara sua inadequação na esfera da história como deixamos clara sua inadequação na esfera da filosofia (no livro *Falsafatuna*).

Tomemos uma passagem do trabalho de Marx, o maior expoente da dialética histórica. Nesta passagem ele tentou dar uma explicação dialética da evolução da sociedade em direção ao capitalismo e em seguida em direção ao socialismo. Ele escreve sobre a propriedade privada do trabalhador sobre os meios de produção, dizendo:

“O modo capitalista de apropriação, o resultado do modo capitalista de produção gera a propriedade privada. Esta é a primeira negação da propriedade privada individual quando fundada no trabalho do proprietário. Porém, a produção capitalista gera com a inexorabilidade de uma lei da natureza sua própria negação. Esta não estabelece a propriedade privada do produtor mas dá a ele a propriedade individual baseada na aquisição da era capitalista, isto é, na cooperação e na posse em comum da terra e dos meios de produção.”
(O Capital)

Vimos como os efeitos se desenvolvem até que se combinam com sua causa numa síntese mais rica e auto-suficiente. A propriedade do trabalhador ou do pequeno artesão sobre os meios de produção é a tese e a causa, a expropriação capitalista dos meios de produção é a antítese e o efeito, onde o último se desenvolve e floresce, combinando-se com a causa até uma completa síntese; pois a propriedade capitalista sofre as dores do parto no nascimento da propriedade socialista, na qual o artesão volta a ser proprietário dos meios de produção numa forma mais aperfeiçoada.

Afortunadamente, não basta postular a tese, antítese e a síntese para as ocorrências históricas e naturais, com o intuito de moldar dialeticamente a história e a natureza, pois a dialética que Marx postulou não vai além de ser uma espécie de abstração mental e não dialética histórica, pois se fosse, então onde estaria essa propriedade privada do artesão sobre os meios de produção que é a causa da sua apropriação capitalista, de maneira que se pudesse dizer que o oposto teria sido gerado por seu oposto e que a tese teria dado origem a antítese?

A propriedade privada do artesão sobre os meios de produção não foi a causa que produziu o modo de produção capitalista. Este foi o resultado da transformação da classe de negociantes em produtores capitalistas e da acumulação de sua riqueza sob condições definidas. A propriedade do artesão sobre os meios de produção numa maneira confusa foi um obstáculo no caminho desses negociantes, que passaram a empregar o modo capitalista de produção e se tornaram avarentos ao tomarem o controle dos meios de produção. Contando com maior influência foram capazes de eliminar o obstáculo e arrebatar das mãos dos artesãos os meios de produção de maneira definitiva ao consolidarem os elementos do modo capitalista de produção e ampliarem seu alcance.

Embora fosse o modo capitalista de produção, não surgiu da propriedade do artesão sobre os meios de produção do mesmo modo que a antítese surge da tese. Surgiu das circunstâncias da classe de negociantes e da acumulação de riqueza destes a um grau que os fez empregarem o modo capitalista de produção e em seguida, tomarem o controle das propriedades da mão da classe dos artesãos de uma vez; se os fatores externos como o comércio e a troca, a exploração das colônias, a descoberta de minas - se estes meios não proporcionassem aos negociantes imensa propriedade, e os meios e poder de adotarem o modo capitalista de produção e então privar os artesãos completamente - se todas estas condições não criassem tais possibilidades o modo capitalista não teria surgido nem a propriedade dos artesãos teria podido criar seu oposto para gerá-lo e em seguida viesse a evoluir à propriedade socialista.

Portanto, não encontramos na esfera da história, como veremos em breve em nosso estudo do materialismo histórico em seus detalhes e estágios, e não encontramos também na esfera natural, um único exemplo ao qual as leis da dialética ou causalidade no sentido dialético sejam aplicáveis.

C - O Resultado Contradiz o Método

Que cruel ironia para o marxismo em relação ao que tinha esperado com respeito ao método dialético, o utilizou de uma maneira que, levou a resultados que não foram dialéticos. Foi por isso que dissemos bem no início que o método marxista de análise da história é dialético, mas o conteúdo do método é contraditório em si mesmo, pois enquanto por um lado determina que a contradição de classes que reflete as contradições dos meios de produção e as relações de propriedade é a única e essencial causa dos conflitos internos na sociedade e que todas as outras contradições apenas derivam dela, ao mesmo tempo estabelece que a caravana da humanidade viaja inevitavelmente na estrada da obliteração das classes sociais para sempre e que isto ocorrerá quando os sinos da vitória soarão para o proletariado e a sociedade sem classes terá nascido e a humanidade adentrará o estágio do socialismo e do comunismo.

Quando as classes e suas contradições tiverem desaparecido da sociedade, então naquele estágio a maré do processo revolucionário terá chegado ao fim, a chama do eterno e dinâmico movimento terá sido extinta e o milagre que retirará o encargo das leis dialéticas terá ocorrido. Ou, então de que outra maneira o marxismo explica o movimento na sociedade sem classes, já que as contradições classistas encontraram seu inevitável fim e desde que o movimento dialético não pode surgir exceto com base na contradição?

Nós ainda temos em nossas mãos a primeira passagem mencionada brevemente dos escritos de Marx em que ele torna a propriedade privada do artesão a tese, e considera o capitalismo a primeira negação (antítese) e o socialismo a negação da negação (síntese). Então podemos perguntar se a questão da tese, antítese e síntese cessará depois disso, a despeito das leis gerais da dialética, ou recomeçará uma nova tríade? E se ela continuará, a propriedade social se tornará a tese e qual será a contradição que gerará, desenvolverá e aumentará em combinação com ela numa unidade? Podemos postular que a propriedade comunista é a contradição ou a primeira negação do socialismo, o qual é a negação da negação (síntese). De fato, a dialética permanece num estado confuso, diante da ênfase do marxismo de que o comunismo é a fase suprema da evolução humana.

Considerando o Materialismo Histórico

Vamos agora estudar o materialismo histórico com uma nova consideração - a do materialismo histórico em si. Pode parecer estranho a primeira vista que a teoria seja feita o meio de julgar a si mesma, mas é que achamos a partir do que se segue que o materialismo histórico será suficiente para julgar a si mesmo no campo do questionamento científico.

Quando o materialismo histórico é uma filosofia da formação e do desenvolvimento da sociedade, trata o assunto das idéias e do conhecimento humano em geral como parte da formação da sociedade e emite sua opinião considerando a condição da formulação do conhecimento e seu desenvolvimento exatamente do mesmo modo como opina a respeito da condição do desenvolvimento e evolução da política, da religião, etc.

E desde que a formação econômica, segundo o ponto de vista do materialismo histórico, é a realidade básica de todos os aspectos da sociedade, é natural que se explique as idéias e o conhecimento com base nela. Por isso verificamos o materialismo histórico frisando que o conhecimento humano não nasceu somente da atividade funcional do cérebro, mas que sua fonte original oculta está na formação econômica.

Por conseguinte, o intelecto humano é uma reflexão racional da formação econômica e da relação social que existe nela; e é incrementado e se desenvolve de acordo com o desenvolvimento dessa formação e relação. Baseando-se nisso que o marxismo construiu sua teoria do conhecimento e professou a doutrina da relatividade evolutiva. Se a teoria do conhecimento, já que esta obrigatoriamente nasce das circunstâncias sócio-econômicas, há de ser valor relativo, confinado aos limites de tais circunstâncias e se desenvolvendo segundo as mesmas, e portanto, não existe nenhuma realidade absoluta. Antes, realidades se revelam na forma relativa dentro da órbita das relações sociais e até onde estas relações permitam.

Esta é a conclusão a qual o marxismo chegou em sua análise das sociedades, não podia chegar a outra conclusão seguindo seu método de compreensão da sociedade e da história. Ainda que o marxismo tenha chegado a essa conclusão e a despeito disso, recusou aplicá-la a sua teoria da história em si; declarou o materialismo histórico uma verdade absoluta e tornou suas leis inexoráveis e eternas, as quais não admitem alteração tampouco sofrem qualquer tipo de

perda ou enfraquecimento durante o curso da história humana, tanto que aquilo que os marxistas entendem da história é o ponto definitivo do conhecimento humano total. Contudo, o marxismo não se deu ao incômodo de perguntar, “de onde vem este entendimento da história?” Sequer o submeteu a sua teoria geral do conhecimento. Sim! Se tivesse se preocupado em fazer isso, obrigando-se a tal análise, teria sido forçado a dizer que o materialismo histórico como uma teoria definida que tenha surgido dentro das relações sócio-econômicas, e que sendo muito semelhante às demais teorias, resultava das circunstâncias objetivas de que veio a existir.

É assim que percebemos como o materialismo histórico pode emitir um julgamento sobre ele próprio a partir da perspectiva com que avalia toda teoria como sendo um reflexo limitado da realidade objetiva em que a teoria existe; e que ele também não passa de uma teoria que se cristalizou na mente humana num ambiente sócio-econômico definido, no qual veio a existir. Portanto, é necessário que seja um reflexo limitado àquele ambiente e que tenha se desenvolvido de acordo com o mesmo. Como tal, não pode ser uma verdade eterna da história.

Embora não acreditemos que as relações sócio-econômicas formem a única causa ou origem das teorias e idéias, não negamos sua influência na formação de muitas delas. Consideramos um exemplo disso, a concepção material da história. Eu me refiro à concepção revolucionária marxista da história. Marx acreditava que a confrontação na sociedade capitalista e em qualquer outra sociedade não chegaria ao fim senão pela disputa revolucionária entre as duas classes básicas: a burguesa e a proletária. A partir disso, foi levado a considerar a revolução como a mais geral das leis que governam toda a história humana. Em seguida vieram os marxistas e ao invés de tentarem descobrir as circunstâncias sociais que afetaram o raciocínio de Marx, a súbita idéia de positividade da revolução e de sua necessidade histórica, acreditaram que a revolução era a lei eterna da história quando isso não era uma realidade, mas uma idéia que tomou de súbito a mente de Marx, na qual ele viveu e fez com que saltasse para a posição de lei absoluta da história.

Marx foi contemporâneo da forma de capitalismo do séc. XVIII, capitalismo distinto por seu ambiente político e econômico característico. Pareceu a ele que a entrada numa feroz revolução estava na iminência de ocorrer e era da mais evidente necessidade, pois os confortos da vida e o grau de miséria,

pobreza e abundâncias estavam em contínuo crescimento, sem obstáculos sob a proteção do capitalismo absoluto; e as circunstâncias políticas eram opressivas e injustas em grande medida. Foi isso que fez a mente de Marx se abrir à idéia de conflito de classes, que se desenvolveria mais severa e dificilmente como também se aprofundaria na contradição cotidiana, até que o vulcão entrasse em erupção e esta contradição se resolveria pela revolução.

Isso levou Marx à crença na revolução. Marx morreu e as formações sociais na Europa Ocidental mudaram, e as condições político-econômicas na região começaram a se mover na direção oposta a que Marx tinha previsto. A contradição não se agravou nem a miséria se propagou ou se tornou mais vasta, mas começou a regredir e se tornar relativamente menor. Provou-se por experimentos científicos que era possível que a massa miserável recebesse remuneração se engajando na luta política sem a erupção do vulcão sanguinário. Os socialistas marxistas começaram a adotar diferentes tendências, uma das quais era a tendência revisionista democrática e a outra era a tendência revolucionária. A primeira foi a adotada pelo socialismo em alguns países da Europa Ocidental. Parecia aos socialistas desses países, considerando os avanços sociais que tinham alcançado, que a revolução se tornara desnecessária. Quanto a segunda tendência, tinha assumido o controle do socialismo na Europa Oriental, que não havia testemunhado circunstâncias político-econômicas ideais como as que prevaleciam na Europa Ocidental. À esta altura, surgiu um conflito entre as duas tendências em torno da interpretação do marxismo, a tendência revolucionária saiu-se bem sucedida no final, conseqüentemente, os socialistas revolucionários aclamaram a isto e consideraram uma prova decisiva e um argumento segundo o qual a tendência revolucionária seria a que incorporava o marxismo em toda sua totalidade e eternidade. O que todos eles deixaram de perceber, como Marx também não tinham percebido antes, era que não estavam diante de uma verdade eterna e absoluta, mas diante de uma idéia apresentada a Marx pelas circunstâncias de sua situação e da atmosfera político-ideológica em que viveu. Ele a colocou numa lente científica e a anunciou como uma lei absoluta que nem admitia particularização tampouco exceção. Não há testemunho mais forte disso do que o fornecido pela contradição do socialismo marxista nas tendências que se manifestaram após sua morte, como abordamos, a posição oriental de cunho

revolucionário e a posição ocidental de caráter revisionista e democrático. Esta contradição expressa, na realidade, uma diferença de entendimento do marxismo, ao ponto de demonstrar a limitação da concepção marxista a uma situação social específica.

Podemos concluir com isso que o marxismo revolucionário não pode ser uma das realidades históricas absolutas mas que foi descoberto por Marx num certo momento (da história) e que é uma interpretação do ambiente em que ele viveu, e quando aquele ambiente sofreu mudanças na Europa Ocidental, revelando novas coisas, a idéia perdeu o sentido, a despeito de sua preservação na Europa Oriental com todos os seus valores, ali onde as mudanças não tinham ocorrido.

Não queremos dizer com isso que cremos que toda (teoria) social deva ser necessariamente originada de formações sócio-políticas, nosso objetivo é (apenas) afirmar que;

1. Existem algumas idéias e teorias que influenciam as circunstâncias objetivas da sociedade e surgem como se fossem verdades absolutas quando não o são, mas sim apenas verdades relativas para aquelas circunstâncias particulares, algumas das concepções marxistas da história são dessa natureza.
2. Todas as concepções que surgem sob a orientação do materialismo histórico e que correspondem à teoria marxista do conhecimento são necessariamente verdades relativas subordinadas às relações sócio-econômicas existentes, e as seguem ocasionalmente em sua evolução e desenvolvimento, e não será possível considerar o materialismo histórico em sua forma como uma verdade absoluta sobre a história enquanto as teorias sejam interpretadas como o resultado de circunstâncias desenvolvidas relativamente, como o próprio marxismo afirmou.

O que é a Teoria Em Geral

Após termos estudado o materialismo histórico considerando o método fundamental marxista do materialismo filosófico, a dialética, o próprio materialismo histórico ou em outras palavras, considerando sua metodologia a respeito da interpretação do conhecimento, e ter especificado seu ponto de vista a respeito desse método; após termos estudado tudo isso, chegou o momento para

nos movermos ao segundo estágio do nosso estudo do materialismo histórico; ou seja, aquilo ao que podemos nos dedicar ao estudo quanto ao que é a teoria em geral, o que compreende em termos de sua interpretação, a vida humana e sua história social como um todo.

O estudaremos aqui em sua natureza geral sem considerar seus detalhes ou os traços característicos de cada uma de suas fases. Quando nos dedicarmos a esse estudo nos veremos diante de várias questões que esperam resposta: 1. Qual é a natureza do argumento que pode ser desenvolvido para determinar a idéia que é básica para o materialismo histórico, que é a realidade objetiva das forças de produção, que são forças essenciais da história e o fator básico na vida humana? 2. Existe um critério superior pelo qual se testam e se pesam as teorias científicas e qual é a posição deste critério com respeito a teoria marxista da história? 3. Conseguiu o materialismo histórico revelar sob sua (hipotética) interpretação tudo o que há de obscuro e distante nas indicações futuras da história humana ou houve algumas partes que permaneceram além de seus limites?

Nossa investigação girará em torno das respostas a estas perguntas até quando tenhamos finalizado (a tarefa) e então nos moveremos ao terceiro estágio de nosso estudo do materialismo histórico - o estudo dos detalhes e de seus estágios subseqüentes.

1. Qual é a natureza do argumento, de acordo com o materialismo histórico?

Para tornar possível a familiarização com o conhecimento dos estilos de argumento amalgamados pelo marxismo, para provar sua concepção do materialismo histórico, é preciso estudar de modo abrangente um vasto número de livros e idéias sobre o mesmo, visto que tais estilos são apresentados por todos os livros marxistas de forma desconexa e distribuída. Contudo, podemos resumir a essência dos argumentos em que o materialismo histórico se apóia em três pontos:

- a) Argumento Filosófico
- b) Argumento Psicológico
- c) Argumento Científico

a) O Argumento Filosófico

No que se refere ao argumento filosófico - queremos dizer o argumento que se apóia na análise filosófica da questão e não sobre experiências ou observação derivada de diferentes épocas da história - é neste (argumento) que os acontecimentos históricos sendo submetidos à lei da causalidade nos obrigam a perguntar sobre a causa das mudanças históricas pelas quais possam ser explicadas sucessivas ocorrências, diversas correntes sociais, ideológicas e políticas.

Um olhar ocasional à história nos revelará que a Europa Moderna, a sociedade europeia atual, difere em seu conteúdo social e em suas variadas nuances das sociedades europeias tal como eram há dez séculos. É necessário que haja uma causa para a ocorrência dessa diferença social e que deve explicar toda mudança na existência da sociedade quanto a sua origem, o que a influencia como também a mudança que nela ocorre. Da mesma maneira que o físico estuda no seu campo, considerando as fontes da física e a explica em termos de causa, visto que todas as esferas cósmicas, físicas e humanas estão sujeitas a lei de causalidade. Assim, qual é a causa de todas as mudanças que surgem no palco da história?

A resposta para esta questão seria, que é a ideologia ou opinião que predomina na sociedade atual, e ela difere da sociedade europeia antiga, sendo pois o diferencial as idéias e opiniões dominantes em cada uma dessas sociedades. Mas, é possível parar nesta explicação da história e da sociedade? Se dermos um passo adiante em nossa análise nos veremos obrigados a perguntar: Nossas idéias e opiniões estão sujeitas ao mero acaso? Naturalmente, a resposta a esta pergunta, levando-se em conta a lei da causalidade há de ser negativa. Uma vez que as idéias e opiniões nem estão sujeitas ao acaso tampouco nascem com os homens ou morrem quando eles morrem, mas são adquiridas pelos homens, ocorrem e mudam, e estão submetidas à causas particulares no que se refere a seu surgimento e desenvolvimento.

Portanto, as idéias não podem ser consideradas como a causa principal das ocorrências históricas e sociais desde que estão, a seu turno, sujeitas a leis específicas, e melhor dizendo, se faz necessário que busquemos os fatores que estão no surgimento das idéias e opiniões e que causam seu desenvolvimento. Por exemplo, porque foi que essa crença na liberdade política veio a surgir na atualidade enquanto que não existia na Europa da Idade Média, e como foi que as opiniões que são conflitantes com o ponto de vista da propriedade privada se difundiram tanto na época atual ao contrário do que ocorria no estágio anterior da história?

Aqui devemos explicar, ou melhor, se faz necessário que expliquemos, o nascimento das idéias e seu desenvolvimento nas formações sociais de um modo geral ou em relação a algumas delas, como a econômica, de um modo específico. Porém, não significa que tenhamos algum progresso na solução do problema filosófico, pois não fizemos nada mais do que explicar que as idéias e opiniões foram formuladas e desenvolvidas seguindo a formulação e o desenvolvimento das formas sociais, e assim, chegamos ao fim no mesmo ponto de onde partimos - terminamos na formação social de onde desejamos partir e descobrir a causa (das mudanças).

Então se as opiniões e idéias nascem das formações sociais, quais são as causas que originam estas formações? Ou, em outras palavras, a questão é: Qual é a causa e a raiz da sociedade e da história?

Sob tal circunstância, temos diante de nós dois caminhos de descoberta das causas das formações sociais e de explicação de como elas ocorrem. O primeiro é: seguirmos de novo um passo atrás e repetirmos a opinião anterior, aquela que crê na razão da formação social, com suas sub-estruturas econômicas e políticas diversas, em termos de idéias e opiniões; nesse caso estaremos girando num círculo vicioso pois dissemos no início que idéias e opiniões nascem das formações sociais, e então quando retornamos e dizemos que estas são o resultado de idéias e opiniões descrevemos um círculo vicioso, voltando ao ponto de onde partimos. E é este caminho que os idealistas seguiram em sua interpretação da história. Plekhanov diz:

“Hegel viu-se caído no mesmo círculo vicioso em que os sociólogos e historiadores franceses haviam caído, pois explicavam as formas sociais pela condição existente das idéias; e a condição existente das idéias pelas formas sociais... e o problema permanece sem solução até que a ciência se liberte desse círculo vicioso “b” sendo a causa de “a” enquanto que ao mesmo tempo especifique “a” como causa de “b” (A Filosofia da História)

E o outro caminho, o caminho marxista, é este: para prosseguir em nosso questionamento de acordo com a lei da causalidade e chegarmos à explicação, a determinação da causa, a superação das idéias e opiniões humanas e das relações sociais em suas variadas formas; pois todas elas pertencem aos fenômenos sociais, se manifestam num certo período de tempo e se desenvolvem. De maneira que precisam de explicação e de determinação da causa de sua

ocorrência. Neste momento decisivo em nosso questionamento, não resta nenhum curso aberto a nós para pesquisarmos sobre o segredo da história fora da zona de todos esses fenômenos e somente os meios de produção se encontram fora dessa zona, ou em outras palavras, a natureza física com a qual o homem tem lutado desde os tempos mais antigos.

Apenas essas forças de produção podem responder à questão sobre o assunto ao qual temos nos dedicado; sobre qual razão e como os eventos históricos ocorrem e evoluem de acordo com a necessidade filosófica que afirma que nada ocorre por acaso e que para cada ocorrência há uma causa (lei da causalidade).

Assim sendo, a interpretação da história não pode livrar-se do círculo vicioso no campo da investigação, a menos que aponte os meios de produção como a causa principal. Isso é o que é denominado de argumento filosófico e foi nosso vivo desejo apresentá-lo da melhor maneira possível. A propósito disso, consideramos o livro “A Filosofia da História” de Plekhanov, o grande escritor marxista, como a obra mais importante - visto que se dirigiu em todas as suas discussões, a confiança nesse tipo de argumentação e observações dadas acima, representando o âmago de toda sua discussão.

Agora que compreendemos perfeitamente bem o argumento filosófico para a teoria, é preciso analisá-lo e estudá-lo dentro dos limites da necessidade filosófica que afirma que nenhum acontecimento se origina por acaso. É este argumento filosófico um argumento sólido? É verdadeiro dizer que a única explicação pela qual o problema filosófico da história é resolvido é a explicação dada em termos de meios de produção? Com o intuito de preparar o caminho para a resposta à questão adotamos um ponto ligado aos meios de produção que o marxismo diz ser a verdadeira causa da história e esse ponto é que: os meios não são inertes ou estáticos, mas à seu turno também mudam e se desenvolvem com a passagem do tempo, da mesma maneira que as idéias e pontos de vista do homem como também as formas da sociedade mudam com o tempo. Conseqüentemente, um meio de produção morre e outro nasce. Assim, certamente podemos perguntar sobre a causa mais profunda que produz o desenvolvimento dos meios de produção e que se mantém fora da visão, oculta ao curso da história; como também perguntamos sobre os fatores e causas que seguem na direção da criação das idéias e das formas sociais. E quando vamos até Plekhanov, o homem do argumento filosófico e a outros da mesma categoria

dentre os grandes marxistas, não esperamos que admitam a existência de uma causa mais profunda da história por trás dos meios de produção, pois isso entraria em contradição com a ideologia básica do materialismo histórico que afirma que os meios de produção são o mais elevado ponto no âmbito da história. É por essa razão que quando respondem a nossa questão, tentam explicar a história das forças produtivas e sua evolução em termos das próprias forças produtivas, dizendo que alteram a si mesmas, e que a sociedade inteira muda seguindo seu rastro. Mas, como isso se efetua e qual é o curso que as forças de produção seguem para produzir mudanças nelas mesmas? A resposta marxista a esta questão é também pronta para explicar dessa maneira. As forças produtivas, no curso da batalha do homem com a natureza constantemente dão origem e desenvolvem na mente humana as idéias reflexivas e o conhecimento¹, pois as idéias reflexivas e o conhecimento científico resultam da experiência adquirida e do experimento realizado pelo homem no decorrer de sua luta com as forças da natureza produtiva; e quando o homem adquire essas idéias e o conhecimento por meio de sua luta, se tornam forças com o auxílio das quais o homem é levado a inventar os meios de produção e seu contínuo desenvolvimento.

Isto é, a história do desenvolvimento das forças produtivas se realiza em correspondência com o desenvolvimento reflexivo e científico e as forças produtivas são moldadas por eles enquanto que por sua vez, o desenvolvimento reflexivo e o desenvolvimento científico são moldados pelas forças produtivas

-
1. Idéias se dividem em duas classes; uma consiste de raciocínio reflexivo ou positivo, nos referimos aqui às informações do homem sobre a natureza em que vive, sobre qualquer gênero de existência que a adorna, as leis pelas quais é regido, como o nosso conhecimento sobre a esfericidade da Terra ou a domesticação de um animal, ou o modo de transformação do calor em movimento, a matéria em energia ou o conhecimento de que todo acontecimento está submetido a uma causa e todas as demais noções e idéias que giram em torno a determinação da natureza do universo e o tipo de leis que governam as noções humanas, tais como, o que compete ao homem, etc. A outra classe consiste das idéias práticas, de como deve um indivíduo ou sociedade se comportar, na esfera das questões econômicas, políticas e pessoais, como os pontos de vista da sociedade capitalista com referência às relações a serem estabelecidas entre o trabalhador e o dono da propriedade e os pontos de vista do socialismo que rejeita as posições do capitalismo, ou, como devem se comportar o marido e a esposa um em relação ao outro, ou ainda, que diretriz política um governo deve seguir. As idéias reflexivas são sobre o que é e o que realmente existe, e as idéias práticas sobre o que deve ser ou que não deve ser.

no decorrer de suas experimentações. Desse modo, o marxismo pode assegurar aos meios de produção a posição principal na natureza da história e explicar seu desenvolvimento por meio das idéias reflexivas adicionadas e o crescente conhecimento científico que são formados e moldados pelas forças produtivas; sem a admissão de qualquer força superior fora dos meios de produção.

Engels ressaltou a possibilidade desse tipo de explicação para o desenvolvimento de cada uma das forças produtivas e das idéias reflexivas umas pelas outras, mencionando que a dialética não afirma a condição de causa-efeito como dois pólos fortemente opostos tal como os não-dialéticos estão acostumados a fazer, entendendo-os dessa maneira e sempre afirmando que a causa está aqui e o efeito ali. Os dialéticos ao contrário, aceitam a causa e o efeito em interação, isto é, ambos reagindo um ao outro.

Este é o ponto que expusemos para análise e crítica do argumento filosófico através da introdução de modo que podemos dizer, que se fazer tal coisa for possível, do aspecto filosófico, e que se for aceitável para a interpretação seguir um curso circular, como o marxismo fez sobre as forças produtivas e seu desenvolvimento, então porque não seria filosoficamente possível que fizéssemos isso da mesma maneira, com respeito a explicação da formação social, e que determinássemos que representa na verdade, o experimento social em que o homem tenha entrado no curso de suas conexões com os outros indivíduos, do mesmo modo que tenha entrado em seu experimento da natureza, das forças produtivas, durante o curso de suas operações na produção e que, exatamente como as idéias práticas do homem aumentam e são aperfeiçoadas sob o amparo do experimento com a natureza e em seguida influenciam o desenvolvimento do experimento e a invenção de novos meios de produção, também as idéias práticas da sociedade podem ser incrementadas e desenvolvidas sob o amparo do experimento social e influenciarem seu desenvolvimento e renovação.

A mente do homem da ciência, sobre a natureza, continua a crescer no decorrer de seu experimento com a mesma, e o experimento natural e as próprias forças produtivas são enriquecidas por conta disso. E do mesmo modo a mente prática do homem, quanto a relação social, continua a crescer no decorrer da experiência social, e as próprias relações sociais predominantes se desenvolvem em virtude disso.

Com tal base não há nada que impeça que o marxismo explique a formação social por intermédio dos pontos de vista práticos e que em seguida explique as mudanças e o desenvolvimento dos mesmos por meio da experiência social, como exemplificado nas formações econômicas, políticas, etc... visto que tal explicação alternativa se assemelha inteiramente à explicação marxista de que cada fase histórica da força de produção e da mente científica se torna igual a outra fase pouco a pouco...

E após tudo isso, permanece a questão quanto ao porque que é necessário que as forças produtivas sejam levadas em conta na interpretação da história e da sociedade e porque é preciso que não consideremos a explicação alternativa, a da formação social e das idéias tão suficiente quanto a outra? A necessidade filosófica e a concepção da causa e efeito sobre as quais Engels frisou nos permite dar uma explicação como essa, e se existem razões que nos impedem de adotá-la, são as experiências e observações históricas. Trataremos disso quando dentro em breve nos dedicaremos à discussão do argumento científico.

b) O Argumento Psicológico

O ponto de partida para esse argumento é buscar pela reflexão de que o surgimento do raciocínio na vida da humanidade resulta dos fenômenos e das formas de uma sociedade específica, e que deriva disto no ser social, sua existência histórica precede a existência do raciocínio, não é possível explicar os fenômenos sociais em sua primeira formação e composição por fatores conceituais tais como os pensamentos do homem já que estes pensamentos não surgiram na história senão na forma de ocorrências tardias dos fenômenos sociais específicos na vida da humanidade. Depois disso então, há somente uma tendência científica para a explicação da sociedade e para a determinação da causa de seu surgimento, a tendência materialista, que descarta os fatores conceituais e explica a sociedade por fatores materiais em termos de meios de produção.

O ponto principal neste argumento, então, é estabelecer pela prova que pensamentos não ocorreram no domínio da humanidade exceto como produto de um fenômeno social anterior, de maneira que pode ser deduzido deste ponto que a sociedade é anterior ao pensamento e surge do fator material e não das idéias e opiniões.

Mas como o marxismo tratou esse ponto principal e com quais provas estabeleceu sua veracidade? Isso se torna evidente da ênfase marxista no fato de que os pensamentos nasceram com a linguagem e a linguagem nada mais é do que um fenômeno social. Stalin diz:

“Diz-se que as idéias vêm a mente dos homens antes deles se expressarem com a fala e que as idéias são originadas sem o meio da linguagem, isto é, sem a estrutura da linguagem ou em outras palavras elas estão estocadas na mente. Porém isso é um completo equívoco. Quaisquer que sejam os pensamentos passam a existir somente com base no meio de linguagem, ou seja, com base nas palavras e sentenças lingüísticas, e não existem pensamentos isentos de palavras ou livres de meios de linguagem ou de seu revestimento material natural que é a linguagem, pois a linguagem é a realidade direta da idéia, assim não é possível falar uma idéia sem a linguagem para ninguém exceto para os idealistas.” (POLITZER, G. “Princípios Elementares da Filosofia”)

Assim, Stalin correlaciona palavras a pensamentos por consequência de que não é possível expressar um pensamento sem os meios de linguagem. Em seguida, o grande escritor marxista George Politzer, veio estabelecer pela prova esse fato hipotético, considerando as descobertas psicológicas ou o que é mais apropriado à luz da psicologia que o notável sábio Pavlov afirmou, deduzindo de vários experimentos realizados por ele.

Politzer escreve em uma nota sobre a passagem de Stalin acima citada:

“O (primeiro) princípio do materialismo dialético recebeu um surpreendente e brilhante apoio das ciências naturais em virtude dos experimentos psicológicos feitos pelo grande cientista Pavlov. Ele descobriu que os processos básicos na atividade do cérebro são os do reflexo condicionado, que são formados em circunstâncias específicas, e que são estabelecidos pelas sensações, quer estas sejam externas ou internas. Desse modo, Pavlov determinou que essas sensações desempenham um papel de sinais diretos a respeito de toda atividade do ser vivo. Por outro lado descobriu que as palavras podiam com seus conteúdos e significados tomar o lugar das sensações que são evocadas pelas coisas, que são indicativas delas. Assim, palavras são feitas de sinais - que é um segundo sistema do processo de sinalização formado com base no primeiro sistema, e é peculiar ao homem e é considerado linguagem, a qual é uma condição de elevada atividade humana, a fundação de sua atividade social, e é a base de seu pensamento abstrato que

transcende o sentimento oportuno, a base de sua percepção intelectual, pois é o que o habilita a refletir sobre a realidade com um maior grau de precisão. Foi desse modo que Pavlov provou que o que determina – basicamente - a consciência do homem não é seu aparato psicológico ou seu ambiente biológico, mas ao contrário, é o que está em harmonia com a reflexão da sociedade na qual ele vive que determina isso.” (POLITZER, G. “Princípios Elementares da Filosofia”)

Tomemos algo desta elucidativa tentativa de Politzer na qual ele busca discutir o ponto de vista marxista a partir das investigações de Pavlov. Politzer observa que de acordo com a opinião de Pavlov, a respeito dos processos básicos do cérebro, todos estes são reações a estímulos ou sinais definidos. Estes estímulos em sua primeira fase são sensações. É óbvio que estas reações que são evocadas pelas sensações e sinais não podem ser puras idéias, idéias separadas das coisas, pois não ocorrem exceto na presença de sensações evocadas pelas coisas, pois não podem capacitar o homem a pensar sobre uma coisa que esteja ausente. Na segunda fase vêm o papel da linguagem e dos meios verbais desempenhado como estímulos e sinais secundários. Estes condicionam cada palavra a uma determinada sensação dentre as demais. Torna-se um estímulo condicional na segunda fase e capacita o homem a pensar por meio de reações que os estímulos lingüísticos enviam para sua mente, de maneira que é então, a linguagem que é a base do pensamento e uma vez que a linguagem não é nada senão um fenômeno social, também o pensamento, de acordo com isso, nada mais é do que um fenômeno secundário da vida social humana. Eis o raciocínio que Politzer apresentou.

Nós, entretanto, de nossa parte podemos perguntar o seguinte: é, na realidade, a linguagem que é a base do pensamento (pois não existe pensamento separado, livre dos meios de linguagem) de acordo com a interpretação de Stalin? Pelo bem da clareza vamos expor a questão da seguinte maneira, é a linguagem que criou do homem um ser pensante como um fenômeno social específico da maneira que Politzer afirma? Ou que a linguagem surgiu na vida dos pensamentos procurando meios para expressar-se e apresentar-se. Não podemos nos apegar a primeira hipótese, que Politzer busca enfatizar, até que estejamos livres da discussão dos experimentos de Pavlov e do princípio que formulou sobre os estímulos condicionais e naturais. Para que deixemos isso claro, é necessário prolongar a reflexão até as opiniões de Pavlov e seu método de interpretar o pensamento em termos psicológicos; visto que este notável cientista conseguiu indicar que quando uma

determinada coisa está em correlação com seu estímulo natural adquire o mesmo poder ativo que o estímulo possui, passa a desempenhar o mesmo papel e a evocar a mesma resposta que o estímulo evoca, por exemplo, o oferecimento do alimento ao cão como o estímulo material. Ele evoca uma reação definida do cão com aquilo que acontece quando a primeira vista do pote com o alimento, a saliva começa a escorrer de sua boca. Pavlov observou isso e passou a tocar uma campainha na hora que a comida era servida ao cão. Repetiu isso várias vezes, em seguida, começou a tocar a campainha sem servir a comida e percebeu que a saliva do cão escorria (sempre que a campainha soava). Ele deduziu desse experimento que era o soar da campainha que provocava a reação que o estímulo natural havia evocado, desempenhando seu papel por conta da associação com um ser condicionado por ele. Então por várias vezes, recorreu ao toque da campainha, o “nome” do estímulo condicional - e o “nome” para o umedecimento da boca e a secreção salivar, que era evocado pelo toque da campainha, a reação condicionada.

Foi com base nisso que um grupo tentou explicar todo o pensamento humano em termos absolutamente psicológicos do mesmo modo que a secreção salivar no caso do cão, desde que todos os pensamentos do homem são reações a diferentes tipos de estímulos. E, tal como a apresentação do alimento, o estímulo natural evoca a reação natural, que é a secreção salivar, então da mesma maneira existem estímulos naturais no homem que liberam reações específicas que consideramos como alguma percepção sensorial; e tais estímulos são tanto internos como externos, e de modo similar à campainha que provoca a reação quando a apresentação do alimento evoca ao cão (a reação), por associação e estando condicionado a isso, existem muitas coisas associadas a esses estímulos naturais no caso do homem e que se tornam estímulos condicionados. Todos os meios de linguagem são um pouco disso; a palavra “água” libera a mesma reação que a sensação ligada à água libera por conta de sua associação e condicionamento a isso; pois a sensação relacionada à água ou a própria água é um estímulo natural e a palavra “água” é um estímulo condicionado e ambos evocam na mente um tipo característico de reação. Por conta disso, Pavlov formulou a hipótese de dois sistemas de sinalização: o primeiro consiste de todos os estímulos naturais e reações condicionadas em que as palavras não têm lugar. O segundo consiste de palavras e dos meios de linguagem como estímulos condicionados secundários, tendo sido condicionados pelos estímulos do primeiro sistema e em razão de ter adquirido poder de efetivar as reações definidas.

E o resultado para o qual as opiniões de Pavlov levam são: não é possível que o homem pense sem um estímulo, visto que o pensamento não é senão um tipo de reação específica aos estímulos. De modo similar, o homem não pode ter um pensamento abstrato exceto quando este surge relacionado aos estímulos condicionados adquiridos por intermédio de seu estado de associação com as sensações e com as próprias reações que tais sensações liberam. Desde que o homem é dependente de suas sensações, não pode ter pensamentos absolutos, isto é, não pode pensar sobre algo que seja intangível aos seus sentidos. Portanto, para fazer dele um ser pensante é necessário que haja estímulos atrás da margem sensorial e do marco dos estímulos naturais.

Tomemos por seguro que tudo isso esteja correto, mas o que se está a dizer é que a linguagem é a base para a existência do pensamento? Certamente que não; pois o condicionamento de uma coisa específica a um estímulo natural, para que se torne um estímulo condicionado, resulta algumas vezes num modo natural, assim como quando a visão da água coincidentemente é acompanhada por um certo e definido som ou um estado mental específico, várias e várias vezes seguidas, até que se torne um estímulo condicionado que evoca a mesma reação que a sensação que a água evoca. Este condicionamento é similar a um condicionamento natural. Ocorre de novo como resultado de um plano definido, de modo semelhante ao nosso em relação a uma criança. Quando damos algo a ela, digamos, leite, e repetimos seu nome, até que um elo se forme entre a coisa dada e a palavra. Torna-se um estímulo condicionado para a criança, resultado do método que adotamos com ela.

Não há dúvida que vários dos sons e eventos estão associados com os estímulos naturais no decorrer da vida humana e são condicionados por eles. Chegam por meio disso a evocar as reações da mente. Quanto aos meios de linguagem, de modo geral as palavras, o condicionamento que se completou durante o processo de socialização, foram condicionadas como resultado da necessidade do homem de expressar seus pensamentos e transmiti-los a outros, o que é o mesmo que dizer que se originaram na vida do homem porque ele era um ser pensante desejando expressar seus pensamentos e não porque a linguagem entrou em sua vida que ele se tornou um ser pensante, pois, se fosse este o caso por que foi que a linguagem não entrou na vida de outras espécies animais? A linguagem não é a base do pensamento, é apenas um modo específico

de dar expressão aos pensamentos adotados pelo homem desde os tempos mais remotos, quando o homem sentiu no curso da luta em que estava engajado junto com outros indivíduos contra a natureza, a necessidade premente de expressar seus pensamentos aos demais e para compreender os pensamentos deles como um meio de facilitar as operações que estavam pondo em prática e para determinar sua posição coletiva diante da natureza e contra as forças antagônicas.

O homem apenas aprendeu a adotar este modo, o modo da linguagem - em si, para dar expressão a seus pensamentos durante o trabalho conjunto considerando que foi finalizado pela natureza ou acidentalmente, no que se refere ao condicionamento de alguns sons com alguns dos estímulos naturais por meio de sua repetição freqüente e associação. O homem, contudo, foi capaz de dispor disto num raio mais amplo de alcance e assim pôde introduzi-lo em sua vida. Assim, sabemos que a linguagem como um fenômeno social, surgiu na vida do homem somente como resultado de sua percepção da necessidade no curso de seu trabalho coletivo para a tradução de seus pensamentos e para poder declará-los a outros, e que não foi a linguagem que ao entrar em sua vida o tornou um ser pensante.

Baseados nisso, podemos saber porque foi que a linguagem surgiu na vida do homem e não na vida de outras espécies animais como apontamos antes? Ou ainda passamos a saber mais do que isso quanto ao porque foi que veio a existir vida associativa na sociedade humana enquanto não existiu esta vida associativa em qualquer outro grupo de seres vivos? Foi porque o homem se tornou capaz de pensar, refletir, assim foi possível que ele, e ele somente, transcendesse os limites da percepção e mudasse a realidade existente que apreende, e conseqüentemente alterasse as próprias percepções, em correspondência com a realidade tangível. Isto não foi possível para nenhum outro animal não possuindo a faculdade do pensamento, posto que não é capaz de compreender nada ou pensar sobre nada exceto a realidade tangível em suas formas específicas, de modo que não é possível para ele alterar a realidade existente para uma outra coisa.

Portanto, é o pensamento que reserva ao homem o poder de mudar a realidade tangível num modo possível. E desde que a operação de mudança da realidade existente exige em várias ocasiões uma numerosa e variada sorte de esforços a efetuação disto assume a marca coletiva, vários indivíduos se

unindo neste empenho de acordo com a natureza do mesmo e de acordo com extensão dos esforços requeridos para sua efetuação. Assim, a relação social se verificou entre os homens. Não é possível se encontrar a existência de relações dessa natureza entre os animais de outras espécies visto que outros animais não são seres pensantes, não são capazes de realizar operações para criar mudanças positivas na realidade tangível, e assim, conseqüentemente, não surgem entre eles relações sociais dessa natureza.

Desde quando o homem iniciou ações conjuntas, para criar mudanças na realidade tangível, sentiu a necessidade da linguagem para os sinais dos sentidos e percepções, enquanto dão expressão a realidade tangível não são capazes de expressar um pensamento para efetuar tal mudança ou relações específicas que existem entre as coisas percebidas que o homem deseja mudar, a linguagem passa a existir na vida do homem para satisfazer e preencher esta necessidade. Entrou somente em sua vida porque os animais não sentem a necessidade sentida pelo homem, uma necessidade que nasceu da atividade coletiva encontrada na base da faculdade intelectual para a mudança da realidade tangível e para a efetivação positiva da modificação da mesma.

c) O Argumento Científico

A explicação científica da mudança do universo prossegue numa linha progressiva. Começa com uma explicação hipotética da realidade que um cientista esteja tratando e das fontes e causas do que ele esteja tentando descobrir. A explicação hipotética alcança o grau científico apenas quando a evidência científica é capaz de estabelecê-la como única explicação possível do fenômeno, o objeto da investigação, negando todas as demais.

Qualquer explicação hipotética que não seja assim estabelecida não pode alcançar o grau científico de certeza ou de confiabilidade científica, e não haverá justificativa para sua aceitação no mesmo grau que todas as outras explicações.

Por exemplo, encontramos uma certa pessoa habitualmente cruzando uma determinada rua numa hora do dia. Podemos apresentar a hipótese, por meio da explicação desse comportamento habitual, de que ela segue esse mesmo caminho porque é um trabalhador diário na fábrica que fica no fim da rua. Esta suposição será uma explicação conveniente do fato, mas não será uma

explicação aceitável enquanto pudermos explicar aquele comportamento de outra maneira, suponhamos que a pessoa esteja se dirigindo naquele caminho para visitar um amigo que mora numa casa daquela rua ou repetindo sua visita a um médico que tenha sua clínica naquele lugar, para consultá-lo sobre seu estado de saúde ou ainda, fazendo isso com a intenção de assistir palestras regulares num determinado centro acadêmico.

Similar é o caso da explicação marxista da história (o materialismo histórico), o fato de não podermos considerá-la uma explicação adequada da história emerge de sua condição de hipótese e de não atingir o grau de teoria científica ou o grau de certeza científica e confiabilidade, pela obtenção de evidência científica que repudie todas as demais hipóteses. Tomemos, por meio de ilustração, a explicação do materialismo histórico a respeito do estado. Afirma que o fenômeno do estado e sua existência na vida do homem, baseia-se em fatores econômicos e na contradição de classes; que numa sociedade de classes contraditórias irrompe uma guerra entre a classe forte que possui os meios de produção e a classe mais fraca que nada possui. A classe dominante cria o órgão público para defender seu interesse e assegurar sua posição de liderança. Este órgão público é o estado em suas várias formas históricas.

Essa explicação marxista do estado ou do governo não pode adquirir valor científico seguro exceto se houver alguém que possa fazer ruir todas as outras explicações, pelas quais seja possível demonstrar o surgimento do estado na sociedade humana de modo diferente ao de um órgão político de exploração de uma classe. Mas se formos capazes de explicar esse fenômeno social sobre outra base, e a prova científica não puder rejeitar tal explicação, então, a explicação marxista não poderá ser considerada mais do que uma hipótese.

Portanto, a explicação marxista não será considerada uma explicação científica se, por exemplo, pudermos explicar o surgimento do estado com base na complexidade da vida civilizada e demonstrar assim o estabelecimento do estado em várias sociedades. Por exemplo, a vida social não teria sido possível no Egito antigo, sem uma grande quantidade de complicadas ações e demorados trabalhos gerais desempenhados para organizar um sistema de canalização dos rios e irrigação. O estado naquela sociedade surgiu com o intuito de facilitar a vida social e supervisionar as complicadas operações das reservas de água das quais a vida do povo comum dependia. É em virtude disso que vemos que a tribo egípcia

de Ecclerius gozando da mais alta posição na administração do estado, não em razão do interesse de classe, mas pelo papel importantíssimo que desempenhavam no sistema agrícola egípcio por conta de seu profundo conhecimento. De modo similar, vemos as pessoas da Igreja gozando a mais alta posição na máquina administrativa romana no tempo em que os Germânicos entraram em Roma como hordas de invasores bárbaros. A Igreja surgiu como a fonte proeminente de pensamento no país no rastro da destruição causada à cultura e ao conhecimento pelos ataques germânicos, daí, o indivíduo dentre o clero era o único que conhecia a arte da redação, leitura e pronúncia do latim, e o único que compreendia o sistema de calendário, e era capaz de desempenhar a difícil tarefa de administrar os assuntos de estado enquanto os reis germânicos e os líderes militares gastavam seu tempo em caçar javalis, cervos e caprinos selvagens, e se entregando a guerras e ataques de destruição. Foi, portanto, absolutamente natural que os elementos do clero estabelecessem grande influência no aparato político governamental do estado e que isso possibilitou a eles auferir grandes lucros e espólios, o que os tornou, de acordo com o marxismo, uma classe específica investida de interesse. Muito embora sua influência e vantagem econômica tenham chegado para eles por intermédio de sua existência política na máquina administrativa do governo, não deviam a isto sua influência econômica adquirida em seguida, a deviam a sua distinção ideológica e habilidade administrativa.

A explicação marxista para o estado não será considerada científica se for possível supor que a crença religiosa tem sido influente na formação de muitos dos estados e poderes políticos que se apóiam no fundamento da religião, representado por sociedades que não têm interesse de classe comum, mas por sociedades que carregam a característica religiosa como denominador comum.

De modo semelhante, podemos supor que a criação do estado na sociedade humana foi a satisfação do instinto político enraizado na alma do homem que possui o poder oculto que o inclina a dominar e exercer poder sobre os demais, e que o estado foi um inspirado ímpeto disto, sua realização prática.

Eu não quero explorar todas as possíveis hipóteses como base para explicação do estado - meu único objetivo é dizer que a explicação marxista do estado não pode ser considerada uma teoria científica, até que seja capaz de repudiar todas estas hipóteses e apresentar o argumento a partir de fatos reais para provar a falsidade das mesmas.

Demos a explicação marxista de como o estado surgiu, por meio de uma amostra de todas as outras concepções e hipóteses com base no que explica a sociedade humana, até o ponto que se tornem aceitáveis como teoria científica, exige-se do marxismo que apresente argumento para provar a falsidade de todas as outras hipóteses salvo a sua própria; não é suficiente para a aceitação como uma teoria científica que seja uma das hipóteses possíveis consideradas úteis e aplicáveis para a explicação da realidade. Assim, vejamos, como é possível que o marxismo apresente um argumento dessa natureza ligado a esta questão?

O primeiro e difícil obstáculo no caminho do marxismo em relação a isto é a natureza do assunto da história em questão. A matéria de análise da investigação no campo da história (a origem e o desenvolvimento da sociedade e os fatores operacionais básicos nela) difere em natureza da matéria de análise da investigação científica no campo das ciências físicas, o qual, por exemplo, o cientista seleciona de sua informação baseada em experimentos científicos.

O investigador da história e o físico, se acaso se encontram em algum ponto, é na questão de tomar na mão todos os fenômenos em sua totalidade - os fenômenos da sociedade humana tais como o do estado, das idéias e da propriedade, ou os fenômenos físicos como, o calor, o som e a luz - como matérias ou dados de investigação que eles tentam organizar estes fenômenos numa maneira ordenada, como material para pesquisa, para descobrir suas causas. Porém, diferem um do outro a respeito de sua abordagem científica para tais fenômenos - o objeto de análise de seu estudo. Esta diferença surge de duas fontes. O investigador histórico que propõe explicar a sociedade humana, sua origem, seus desenvolvimentos e estágios, não pode investigar estes fenômenos diretamente, enquanto que o físico pode explicar os fenômenos físicos, os quais pode testar por experimentos específicos. O investigador histórico é obrigado a recorrer à formação de uma idéia sobre os fenômenos baseado na transmissão oral dos especialistas e também nos traços de várias criações sociológicas e outros meios a se confiar - que são em si mesmas evidências imperfeitas. E esta diferença constitui, na realidade, uma grande diferença entre os fenômenos físicos como o principal material para investigação sobre o qual a investigação científica se baseia e os fenômenos históricos como material primário para a investigação na qual a pesquisa histórica é realizada. Os fenômenos físicos que o cientista desta área submete a estudo são fenômenos que ocorrem durante

o tempo de vida do investigador - são contemporâneos a ele no experimento. Ele mesmo pode observá-los e submetê-los a consideração científica e assim em seguida expô-los completamente, muito ao contrário é o caso do material que um investigador da história tem que lidar, pois quando tenta descobrir os fatores principais que operam na sociedade e descobrir como surgiram e se desenvolveram, é obrigado a confiar, na formulação do material de investigação, para a dedução e a explicação de muitos dos fenômenos históricos da sociedade, a observação pessoal dos quais não é possível para ele e o conhecimento dos mesmos ele alcança através de relatos e narrações de especialistas, do que ouve dizer dos viajantes, e do que resta dos registros históricos. Podemos mencionar, por exemplo, ligado a este assunto, que quando Engels tentou explicar os fenômenos sociais cientificamente em seu livro “Origem da Família”, como um investigador histórico, foi obrigado a confiar de modo geral, nas deduções e nos relatos e hipóteses de um certo historiador ou viajante, cujo nome era Morgan.

É dessa maneira que a investigação histórica difere da investigação da física, do ponto dos materiais (fenômenos) que o investigador possui, e em que ele fundamenta sua explicação e deduções. Porém, a diferença não para aí, pois exatamente como aquelas diferenças do ponto de vista do material, também existe uma outra fonte de diferença no ponto da prova ou argumento que é possível para um pesquisador empregar em apoio a esta ou aquela explicação científica.

Por isso quando um investigador da história obtém a totalidade dos fenômenos e das ocorrências históricas, ele não possui diante dele a direção das possibilidades que o investigador dos fenômenos físicos possui, por exemplo, a direção das possibilidades que estão diante dele a respeito do átomo, seu núcleo, suas cargas elétricas, seus raios; por esta razão o investigador da história se vê obrigado a aceitar forçosamente, os fenômenos e as ocorrências históricas tal como elas são, e não é possível a ele mudar ou alterar nada daquilo. Quanto ao físico, pode submeter o material em que está trabalhando a vários experimentos, tirando ou adicionando a ele qualquer coisa do jeito que desejar. Pode fazer assim mesmo nas esferas onde o objeto do estudo não permita nenhuma mudança em sua matéria, como o objeto do estudo da astronomia, ali também o astrônomo pode variar sua relação a respeito do material, sua posição ou direção, com o auxílio de um telescópio.

A respeito de incapacidade do investigador da história para fazer experimentos sobre os fenômenos históricos e sociais, nos referimos a sua incapacidade para apresentar argumento empírico a respeito das teorias pelas quais explica a história e revela seus segredos. O investigador da história não pode, quanto tenta, por exemplo, descobrir os fatores básicos de um fenômeno histórico particular, fazer uso do método científico que a lógica empírica tenha estabelecido, e que o físico utiliza, como os dois métodos - os dois principais métodos do raciocínio empírico. Estes dois métodos concordam na adição de um certo fator em sua totalidade ou na remoção de um fator a fim de se verificar até onde ou até que ponto ele seja correlato a alguns outros fatores. Assim, para estabelecer cientificamente que “b” na causa de “a” estão combinados sob várias circunstâncias, a isso chamamos método de concordâncias. Ou então “b” é separado de “a” para se verificar se “a” desaparece quando “b” se separa dele. E a isso chamamos método do desacordo; obviamente o historiador não pode fazer nada desse tipo, não pode mudar a realidade histórica da humanidade.

Tomemos por ilustração, o estado como uma manifestação dos fenômenos históricos e o calor como uma manifestação dos fenômenos físicos, quando o cientista dessa área buscará a explicação científica do calor e revelar sua fonte principal ou causa, será possível supor que o movimento seja a causa quando ele perceber que (calor e movimento) são encontrados juntos em várias circunstâncias e condições. Ele, então, utilizará o método de concordância a fim de se certificar da solidez de sua hipótese. Institui então uma série de experimentos e em cada um deles tenta retirar uma das coisas encontradas juntas com o calor e o movimento para ver se o calor é encontrado ou não sem ela, se for é porque a coisa removida não é sua causa. Também faz uso do método da discordância realizando um experimento em que separa o calor do movimento para verificar se é possível encontrá-lo sem o movimento e se o experimento revela que o calor é encontrado onde houver movimento, em quaisquer que sejam as circunstâncias ou ocorrências, e que desaparece quando o movimento não esteja presente, então determina cientificamente que o movimento é a causa do calor.

Quanto ao investigador da história, quando atenta para o estado como manifestação dos fenômenos históricos, pode supor que seja o resultado do interesse econômico de um certo setor da sociedade, porém não será capaz de eliminar outras hipóteses experimentalmente, pois não será possível demonstrar

por experiência que o estado não seja o resultado do instinto político inerente ao homem ou o resultado de uma complexidade específica na vida civil ou social. O máximo que o historiador pode fazer é lançar mão de várias condições históricas em que o surgimento do estado tenha se verificado unido a um específico interesse econômico e coletar vários exemplos em que o estado e o interesse econômico sejam encontrados juntos, e isso é o que é denominado, na lógica empírica ou científica, de método estatístico.

É óbvio que esse método estatístico não pode demonstrar cientificamente que a classe do interesse econômico é a única causa para o surgimento do estado enquanto seja válido supor que outros fatores também possam ter influência na formulação do estado. E uma vez que, um historiador é incapaz de produzir uma mudança na realidade histórica como um físico é capaz de alterar os fenômenos de seu estudo pelo experimento, o historiador não poderá remover todos os outros fatores da realidade social para ver o resultado de sua ação e verificar se o estado como uma manifestação do fenômeno social desaparecerá ou não.

O resumo do que foi dito acima é que a investigação histórica se diferencia na essência da investigação da física no que se refere ao material que serve como base para o estabelecimento das deduções primárias e secundárias na questão do ponto de evidência e dos argumentos que fortaleçam e prestem apoio a tais deduções.

Com isso, passamos a saber que quando o Marxismo formulou sua concepção particular da história não possuía o suporte da autoridade científica, apenas a observação que julgava suficiente para o seu ponto de vista sobre a história e não mais do que isso; supôs que esta limitada observação do estreito campo histórico era suficiente para descobrir todas as suas leis de forma integral e com plena convicção. Por isso Engels disse:

“Mas enquanto em todos os períodos anteriores a investigação das causas impulsoras da história era quase impossível - por conta das complicadas e ocultas inter-relações e seus efeitos - no período atual se tem tais inter-relações tão simplificadas que o enigma pode ser resolvido. Desde o estabelecimento da indústria em larga escala, ou seja, pelo menos desde a paz européia de 1815 não é mais segredo para ninguém na Inglaterra que toda luta política se ativa com a reivindicação da supremacia de duas classes: a aristocracia e a burguesia (classe média).” (Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã)

Isso significa que a observação da formação social num intervalo particular na vida da Europa ou da Inglaterra foi suficiente, na opinião do grande marxista, o pensador Engels, para convencer cientificamente que o fator econômico e o conflito de classes formam o principal fator em toda a história da humanidade, a despeito do fato que os outros intervalos da história não revelam isso, pois estão encobertos num emaranhado de complicações, como o próprio Engels afirma, e que um único campo de observação dentre os demais campos da história dos séculos XVIII e XIX foi capaz de convencer o marxismo de que as forças da economia foram as forças propulsoras da história durante estes séculos - foram convencidos disso por nada exceto que tal coisa parecia ser o fator único que estava regendo o poder naquele limitado intervalo de sua história, apesar do fato de que um fator particular dominando uma sociedade num intervalo específico da história não pode ser considerado suficiente para o argumento de que seja o fator principal que domine todas as épocas da história para todas as sociedades, visto que pode ser que tal predomínio em si tem suas próprias causas e fatores particulares, de modo que para emitir julgamento a respeito da história é necessário comparar a sociedade em que o fator econômico surge como predominante com outras sociedades, a fim de se certificar se este predomínio possui suas próprias condições e causas específicas.

Precisamos neste aspecto levar em consideração uma outra questão de Engels apresentada em outro contexto, reconhecendo a negligência que tinha cometido pela falta de ousadia quanto a aplicação da dialética aos aspectos não sociais da esfera da natureza e da vida, dizendo:

“Não é preciso dizer que minha recapitulação da matemática e das ciências naturais, foi empreendida com o intuito de convencer a mim mesmo também, detalhadamente, do que em geral, eu não tinha dúvida, que na natureza de inumeráveis mudanças, as mesmas leis dialéticas do movimento penetram como na história, nos eventos aparentes da história”. (Anti-Duhring)

Se compararmos esta citação com a anterior, poderemos saber, como foi possível para um pensador marxista como Engels formular sua concepção geral frente à história e em seguida sua concepção filosófica frente à natureza e a vida como também às demais manifestações considerando um único campo histórico, da observação de uma sociedade humana em particular, escolhida dentre as outras sociedades num limitado intervalo de tempo numa maneira fácil.

E já que este campo particular de observação revela a luta entre duas classes, é inevitável que a história toda seja uma luta entre contradições e que é a contradição que controla a história. Esse fato foi suficiente para convencer Engels de que essas mesmas leis desta contradição, de acordo com sua versão, penetram na natureza, e que a natureza é toda ela uma luta entre várias contradições internas.

2. Existe Um Critério Superior?

De acordo com o marxismo a extensão do sucesso de uma teoria no campo da prática é o mais elevado critério para testar sua solidez, pois na opinião dos marxistas não é possível separar a teoria da prática, e isto é o que denominado na dialética de unidade da teoria e da prática. Mao-Tse-Tung escreve:

“A teoria do conhecimento do materialismo dialético põe a prática no primeiro lugar. Afirma que para a aquisição humana do conhecimento é necessário que este não seja separado da prática no mínimo grau sequer, e ataca com veemência qualquer teoria errônea que nega a importância da prática ou admite a separação do conhecimento da prática.” (Sobre a Prática)

George Politzer escreve:

“Então, é importante que compreendamos o significado da unidade da teoria e da prática, e o significado é: Aquele que negligencia a teoria cai vítima da filosofia do pragmatismo e caminha como um cego tateando na escuridão. Quanto ao homem que negligencia a prática, cai no fosso da inércia religiosa.”

Baseados nisto que nos propomos a estudar o materialismo histórico ou em outras palavras, a teoria geral marxista da história, a fim de conhecer a quantidade de seu sucesso no campo da prática revolucionária em que os marxistas se engajaram.

É óbvio que os marxistas puderam tentar a aplicação da teoria à prática, apenas naquela parte específica da teoria que se relaciona ao desenvolvimento da sociedade capitalista para a socialista. No que se refere às demais partes da teoria, estão ligadas às leis das sociedades históricas que surgiram na vida do homem e passaram. O marxismo nem foi contemporâneo a elas tampouco teve qualquer participação no seu processo de origem. Vamos, portanto, tomar aquela porção específica da teoria que se relaciona ao desenvolvimento da sociedade capitalista e o nascimento da sociedade socialista, e que é a tentativa marxista na correspondência da teoria e prática, a fim de verificar e esclarecer a extensão

da unidade da teoria e da prática ou sua contradição, e conseqüentemente, emitir nosso julgamento a respeito da teoria de acordo com a extensão de seu sucesso ou fracasso, visto que a correspondência da teoria à prática é, segundo o marxismo, o padrão básico para o estabelecimento das teorias e o elemento essencial de uma teoria fundamentada.

A esse propósito, percebemos que podemos dividir os países socialistas que efetuaram a prática da teoria marxista completa ou parcialmente, em dois grupos, pois a prática em alguns desses países se verificou muito distante da teoria, como também das predições científicas e de quaisquer das leis determinadas como curso da história e das correntes sociais.

O primeiro grupo consiste de países co-socialistas em que a ordem socialista foi imposta militarmente, como os países na zona oriental da Europa tais como Polônia, Checoslováquia e Hungria. Nestes países e países semelhantes, a transformação para o socialismo não se efetuou como uma das necessidades de governo que a teoria determinou tampouco a revolução emanou das contradições internas da sociedade, mas foi imposta de fora e de cima através da guerra exterior e da invasão militar. Se não fosse assim então qual das leis da história separou a Alemanha em duas partes, e anexou sua parte oriental ao mundo socialista e a outra parte ao mundo capitalista? Foi a lei das forças de produção ou foi a autoridade do exército vitorioso que impôs seu sistema e sua ideologia sobre o território que tinha criado sob seu governo?

Quanto ao segundo grupo dos países socialistas, nestes países a ordem socialista foi estabelecida por revoluções internas. Porém, tais revoluções internas não foram a materialização das leis marxistas nem ocorreram em conformidade com a teoria pela qual os marxistas tinham resolvido todos os enigmas da história. A Rússia, que foi o primeiro país no mundo em que o regime socialista se tornou dominante pela ação de uma revolução interna era um dos países industrialmente atrasados da Europa e as forças produtivas ali não tinham alcançado o estágio que a teoria determina para a mudança e a difusão da revolução socialista. Não foi o aumento das forças produtivas que desempenharam o papel central na determinação da forma da ordem e a formação da essência da sociedade de acordo com a teoria, mas desempenharam um papel contrário. Enquanto as forças produtivas em países como a França, a Grã-Bretanha e a Alemanha tinham crescido tremendamente e tais países

tinham entrado no mais elevado estágio de industrialização. Mesmo com este grau de progresso neste campo estavam muito longe da revolução, e se livraram da explosão de uma inevitável revolução comunista segundo as concepções do materialismo histórico.

Quanto a Rússia, o movimento de industrialização ali era insipiente. Os capitalistas locais eram incapazes de resolver o problema de uma rápida industrialização sob as condições sociais e políticas predominantes. Não havia lugar para a comparação entre o capitalismo industrial daqueles países atrasados e forças do capitalismo industrial dos países da Europa Ocidental. Ainda assim, foi naqueles países que as tendências revolucionárias criaram raízes e irromperam numa súbita expansão, e a revolução industrial veio como resultado da revolução política. Foi o aparato estatal revolucionário o poderoso instrumento na industrialização dos países e do desenvolvimento de suas forças produtivas. Não foi a industrialização e o desenvolvimento da produção que provocaram a criação desse aparato. Então, é necessário que determinemos um nexos entre a revolução de um lado e a industrialização e as forças produtivas do outro, em seguida é perfeitamente razoável que revertamos a hipótese marxista quanto a relação entre a revolução e a industrialização e que consideremos que o baixo nível industrial e produtivo são algumas suposições sobre os fatores que provocaram o tocar dos sinos da revolução como na Rússia, de um modo inteiramente contrário ao suposto pelos marxistas; de que a revolução socialista, segundo as leis do materialismo histórico, não pode ocorrer senão como resultado do crescimento do capitalismo industrial e a chegada deste ao ápice.

A Rússia, por exemplo, foi impelida à revolução pelo não-crescimento das forças de produção, a um ponto que foi tomada pelo temor de, por conta do atraso industrial e do baixo nível produtivo, permanecer na retaguarda da marcha dos países que tinham alcançado um surpreendente progresso em largos saltos na área industrial e da produtividade. Assim, não houve alternativa para que a Rússia assegurasse sua digna posição na comunidade mundial das nações senão criar um aparelho social e político que a capacitasse a resolver rapidamente o problema da industrialização e com isso, lançar-se à luta pelo progresso no vasto campo da competição entre os estados. Sem criar o aparato que a capacitasse a resolver tais problemas a Rússia cairia vítima da monopolização que as nações em competição tinham iniciado e sua existência como estado independente chegaria ao fim.

Assim sendo, se observamos a Rússia do ângulo das forças produtivas, como os marxistas sempre fazem, e de seu estado industrial, perceberemos que o problema principal que enfrentou foi o do surgimento da industrialização e não a contradição originada do crescimento da mesma com o corpo social e político da sociedade.

A revolução socialista garantiu o governo e foi capaz, pela natureza de seu aparelho político (fundado sobre total e ilimitada autoridade), pela natureza de sua estrutura econômica (fundada na concentração de todas as atividades produtivas) e pela operação em seu controle (do estado) de mover-se em poderosos avanços à industrialização do país. Portanto, foi o regime socialista que criou as razões de sua existência e as justificativas marxistas de sua criação, desenvolveu a classe que afirma representar e moveu as forças produtivas do país à um estágio que Marx considera socialismo de fato.

Depois desta análise, podemos certamente perguntar se haveria se estabelecido um governo que carregasse a marca política e econômica do socialismo, não estivesse a Rússia atrasada industrial, política e ideologicamente, abaixo do nível dos grandes países industriais?

E a China, este é um outro país onde o socialismo se tornou dominante através da revolução. Ali também encontramos, como no caso da Rússia, o óbvio conflito entre teoria e prática. Naquele país também, nem a revolução industrial foi o fator principal na formulação da nova China e a mudança de seu sistema de governo; nem os meios de produção ou a mais valia, ou ainda as contradições do capital, como estabelecido pelas leis do materialismo histórico, exerceram um papel importante no campo de batalha político. E a última coisa, que precisamos considerar, é o fato de que as revoluções internas que praticamente efetivaram a introdução do socialismo marxista; não dependeram da luta de classes para a vitória, e nem a queda da classe dominante diante da dominada foi por conta da intensidade do conflito entre as classes, visto que para ambos dependeram da derrubada militar do aparelho governamental sob severas condições de guerra, como na queda do regime czarista na Rússia em razão das condições de luta da Primeira Guerra Mundial, um fato que tornou possível a vitória política das forças opositoras, e na liderança destas estava o Partido Comunista, para atingir a vitória política, por meio da revolução que resultou no controle do governo por parte do Partido Comunista, a mais forte

unidade, numericamente superior e bem estruturada em sua organização do ponto de vista da liderança ideológica. Semelhante foi o caso da revolução comunista na China. Embora se iniciando antes da invasão japonesa da China, continuou por uma década inteira disseminando-se e crescendo até emergir finalmente vitoriosa ao fim da guerra. Daí que a prática (a correspondência desta com a teoria) não foi capaz até hoje, de confirmar a chegada da vitória por meio do conflito interno, mas o fez sim pela derrubada do aparelho de governo pela guerra e a condição externa causando seu colapso.

Os traços e os sinais característicos da teoria não surgiram da prática. Tudo o que surgiu da prática foi isto, uma sociedade em que a revolução ocorreu, reverteu a ordem social arrebatando violentamente seu aparelho governamental depois que este aparelho tinha se fragmentado com a guerra, pelas condições externas e a urgência da consciência viva da necessidade popular por um novo tipo de vida política e social.

Os mesmos fatores que tornaram a revolução bem sucedida na Rússia ou que provocaram a disposição para que a revolução se apresentasse, parcial ou totalmente, em outros países, tinham sido testemunhados com a mesma situação de guerra que a Rússia testemunhou no rastro da Primeira Guerra Mundial, revoluções similares, a fragmentação da máquina governamental, a aguda percepção de sua insuficiência e o sentimento crescente da urgência de um progresso rápido para seguir a marcha mundial que avançava, esses mesmos fatores tinham desempenhado um importante papel, ainda que a única revolução que assumiu o caráter socialista tenha sido a revolução russa.

Entretanto, não podemos encontrar razão para isso na diferença das forças produtivas. Estas, até certo ponto, eram semelhantes em outros países. Encontramos diferenças somente nas condições ideológicas que esses países atravessavam, nas correntes e contra-correntes que estavam ativas no campo político e na esfera revolucionária por toda parte. Se tudo o quanto a lógica dialética do marxismo supõe sobre a unidade da teoria e da prática e se a prática é a única base de apoio à teoria, então isso também é verdadeiro: que o materialismo histórico falhou, pois a prática do socialismo que o marxismo realizou nem carregava a marca característica da teoria tampouco refletia seus traços, tanto assim que mesmo Lênin - e ele foi o primeiro russo que se engajou na luta de realizar a prática, se esforçando para estabelecer o socialismo, e foi seu líder - não foi capaz de predizer o tempo de sua

ocorrência, o modo como se delineou até que surgiu, e de que não havia outra razão para ela senão os indicadores e acontecimentos da sociedade.

Os marcos orientadores da sociedade à margem da revolução socialista não podem ser de modo algum aplicáveis aos indicadores e acontecimentos na base em que a teoria está determinada. Lênin tinha feito um discurso num encontro da juventude suíça, um mês antes da revolução de fevereiro e dez meses antes da revolução de outubro, em que disse:

“Talvez nós também pertençamos a ordem de vossa geração e não viveremos para ver a feroz revolução socialista que está prestes a surgir, mas parece-me que posso expressar com a maior confiança a esperança de que ela será possível aos jovens trabalhadores da Suíça e a outros jovens em todas as partes do mundo engajados no esplêndido movimento socialista, terão a boa sorte não apenas de participar na luta durante a iminente revolução proletária mas também na vitória que emergirá dela.”

Apenas dez meses depois que Lênin disse isso, a revolução socialista se tornou possível e se estendeu dentro da Rússia arrastando com ela o regime enquanto que os jovens trabalhadores suíços engajados no esplêndido movimento socialista não puderam, ainda em suas palavras, ter a boa sorte, pois tinha a esperança de que participassem na revolução proletária e na vitória que surgiria dela.

3. Foi o Marxismo Capaz de Compreender a História em Sua Totalidade?

O marxismo, como afirmado antes, é uma coletânea de hipóteses, cada uma das quais sendo específica a um estágio particular da história, e da totalidade dessas hipóteses a tese geral da interpretação da história é adotada, de que a sociedade é sempre gerada da formação sócio-econômica determinada e imposta a ela pelas forças produtivas.

Na verdade, o que é mais destacado no marxismo, a maior de suas forças analíticas e que constitui sua diretriz e atração, é esse poder de abrangência que o torna preferível a muitas outras interpretações das operações econômicas e sociais. O marxismo explica dentro de sua estrutura ideológica a determinada e firme interligação de várias destas operações em todos os campos da vida humana; pois não é uma análise ideológica, social e econômica ou política que seja limitada, mas, uma análise explanatória que inclui todas as ações sociais, econômicas e políticas que seguem por milhares de anos no longo curso da história.

É natural que essa teoria tome para si o destino do homem e o inspire assombro já que simula para ele que coloca em suas mãos todo o mistério da humanidade e todo enigma da história, e uma vez que supera todas as outras teorias científicas na questão da economia e da sociedade pela grande influência para uma grande massa popular, e já que é a teoria que foi capaz de promover expectativas promissoras para o futuro do homem, pela análise científica e o progresso de seus falsos desejos criados sobre bases lógicas e materialistas com a proporção que foi possível a Marx dar a eles. Não existem outros métodos científicos para vencer no campo social e econômico exceto com o auxílio de seu conselho de especialistas. E como já aprendemos, o materialismo histórico, como hipótese geral estabelece que todas as formações e fenômenos sociais se originam da formação sócio-econômica e esta por sua vez surge como resultado da formação das forças produtivas, pois, a formação econômica é o elo entre a força principal da produção e todas as outras formas e fenômenos sociais exatamente como Plekhanov diz:

“É a forma econômica de qualquer povo que determina sua forma social e a forma social desta sociedade por sua vez determina sua forma política e religiosa, e assim por diante... Mas vocês perguntarão se não haveria algumas outras causas para a forma econômica também? Sem dúvida, como tudo o mais no mundo, ela também tem sua própria causa ... é a luta com a natureza em que o homem se engaja.” (Concepção Materialista da História)

“De fato, as relações produtivas determinam todas as outras relações que surgem entre o povo em sua vida social. Quanto às relações produtivas, é a forma da força produtiva determiná-las.” (Ibid)

Assim, são as forças produtivas que criam a forma econômica e a forma econômica segue em seu desenvolvimento o desenvolvimento das mesmas. A forma econômica é a base do edifício da estrutura social e de toda e qualquer das outras formas e fenômenos. Este é o ponto de vista geral do materialismo histórico.

Duas questões desafiadoras são freqüentemente repetidas nas páginas dos livros das idéias marxistas, pondo em questão a teoria da história marxista como uma teoria geral da história.

1. Se o curso da história está sujeito ao controle do fator econômico e das forças produtivas, de acordo com as leis da natureza, e através disto é conduzido do feudalismo ao capitalismo e do capitalismo ao socialismo, então porque este gasto de grandes esforços, na maneira de

uma aglomeração massiva de tão grande quantidade quanto seja possível (de esforço), com os marxistas a impulsionar uma revolução em partes contra o capitalismo, e porque eles não deixam as leis históricas operarem e evitam tão árdua empreitada?

2. Todo homem tem, necessariamente, uma percepção interior daquilo pelo qual ele é movido, e para o qual os fins são dirigidos tendo relação com uma meta de natureza econômica, ao contrário, interesses econômicos, mesmo toda a vida é, às vezes sacrificada neste sentido. Então como pode se considerar que o fator econômico seja a força motriz da história?

Para o bem da discussão científica objetiva registraremos nossa opinião sobre estas duas questões mais espinhosas com precisão e clareza, pois ambas expressam não mais do que o próprio erro da concepção marxista da história.

No que concerne a primeira questão é necessário que compreendamos o ponto de vista marxista frente à revolução. O marxismo não considera os esforços que dispense no sentido da revolução algo separado das leis da história, ao contrário considera-os parte destas leis, o que é necessário que ocorra de modo a mover a história de um estágio a outro. Portanto quando os revolucionários se congregam no caminho da revolução apenas expressam a inevitabilidade da história.

Enquanto dizemos isto estamos conscientes de que o próprio marxismo não foi capaz algumas vezes de compreender claramente as exigências e os requerimentos necessários de sua concepção científica da história, e até mesmo Stalin escreveu:

“A sociedade não está desamparada diante das leis. Está inteiramente em seu poder ganhar conhecimento das leis econômicas e com a confiança nelas delimitar seu raio de ação, utilizá-las à seu serviço e controlá-las do mesmo modo que controlou as forças e as leis da natureza.” (O Papel das Idéias Progressistas no Desenvolvimento da Sociedade)

Politzer também diz algo similar:

“O materialismo dialético junto com sua ênfase no objetivo natural das leis sociais ao mesmo tempo frisa o objeto da parte que as idéias desempenham - as atividades intelectuais científicas no atraso ou aceleração, fazendo progredir ou impedindo a influência das leis sociais.” (POLITZER, G. “Princípios Elementares da Filosofia”)

É óbvio que essa aprovação do marxismo ao poder do homem através de suas idéias e atividades intelectuais sobre as leis sociais e sua aceleração ou atraso, não está de acordo com o pensamento científico marxista frente à história, pois esta age em harmonia com as leis gerais da natureza; então a mente é considerada uma parte do campo sobre o qual essas leis possuem o controle e quaisquer que sejam esses papéis que a mente ou as atividades desempenharem, serão uma expressão positiva dessas leis e sua inevitável influência, não a aceleração ou o atraso dessa influência.

Daí que quando os marxistas, por exemplo, se esforçam para criar convulsões e desordens sediciosas para aprofundar e agravar a situação social, estão executando e efetivando estas leis. A posição dos partidos dos trabalhadores com consciência política não é a mesma a respeito das leis da história como aquela do físico a respeito das leis que testa em laboratório. O cientista pode acelerar ou atrasar a influência das leis físicas que causam mudanças na forma da matéria que estiver testando, pois as leis físicas não podem interromper seu trabalho sobre as mesmas. Ele pode controlá-las e prepará-las para satisfazerem as condições de seu experimento. Não é assim com os trabalhadores no campo da história. Não podem se livrar das leis da história ou manter tais leis sob seu controle pois eles próprios sempre compõem parte das operações da história sobre as quais estas leis exercem controle completo. Assim, é então, um erro que o marxismo diga algo sobre ter controle sobre as leis da sociedade como também é um erro seguir com a primeira discussão que ataca a atividade prática marxista como absurda e injustificável, quando sabemos que a revolução é parte componente das leis da história.

Então tomemos o segundo ponto: Ele cita, como de costume, uma lista de forças motivadoras para as quais não há nenhuma ligação com nada de natureza econômica, de modo a dizer que o fator econômico é o fator principal. Esta questão em debate não encontra ponto de como a anterior, já que o marxismo não quer dizer que o impulso econômico seja a única força impulsora consciente de todas as ações do homem por todo o curso da história, mas inclina-se a isto dizendo que é um poder que se expressa na mente do homem em diferentes formas e maneiras, pois o comportamento mental do homem se origina de diferentes objetivos e ideologias motivadoras que não possuem conexão com nada que seja da economia.

Entretanto, o fato é que todas estas são expressões superficiais da força profundamente básica e não são mais do que meios que o fator econômico utiliza para impelir o homem para as direções históricas inevitáveis. Somos aqui obrigados a ir além, para algo das mesmas declarações textuais do marxismo que não estão confinadas a esta declaração, mas tendem a frisar a consideração à economia como uma meta geral de todas as atividades sociais e não apenas forças impulsoras subjacentes, pois Engels escreve:

“A força é apenas o meio e a meta é a vantagem econômica e “o mais fundamental”, a meta é então o meio usado para garantir o mais fundamental na história que é o aspecto econômico da relação, mais do que o aspecto político... em todos os casos de dominação e subjugação até os dias de hoje. A subjugação sempre foi uma agência de barriga-cheia (tomando barriga-cheia no seu amplo sentido)”. (Anti-Duhring)

Não temos dúvida que Engels escreveu isto apressadamente e com pouca reflexão, e saiu correndo com seu próprio marxismo no exagero do fator econômico a dizer algo contraditório à realidade que a todo momento verificamos, pois em seguida vemos esta barriga-cheia, tomando a expressão em seu próprio amplo sentido nas palavras de Engels, não impedindo os enchedores-de-barrigas de estabelecerem atividades importantíssimas no campo social para assumir a realização de seu ideal ou para a satisfação de seus desejos carnis.

Porém, deixemos isto e nos dediquemos ao estudo dos problemas reais que afetam o materialismo histórico e se colocam em seu caminho, problemas que a solução dos quais não foi possível ao marxismo encontrar, visto que não foi capaz de explicar à luz do materialismo histórico, uma série de pontos essenciais na história, o estudo elaborado desses pontos é invariavelmente necessário.

1 - O Desenvolvimento das Forças Produtivas e o Marxismo

A primeira questão é sobre as forças produtivas que com sua mudança a história também muda. A questão é como estas forças produtivas se desenvolvem e quais são os fatores que dirigem seu crescimento e desenvolvimento, e por que não as consideramos fatores supremos que governam a história e sim, que estas forças é que são dependentes dela para o seu crescimento e desenvolvimento? O marxismo habitualmente responde que são os pensamentos que o

homem dispõe no curso suas experiências com a natureza e que emanam de tais experiências, que a seu turno desenvolvem as forças produtivas e participam de seu crescimento. Portanto, as fontes das quais as forças produtivas são desenvolvidas emergem e não são independentes ou de um grau superior às mesmas. Os marxistas acreditam que o progresso a respeito do efeito de intercâmbio das forças produtivas e as idéias que emergem durante o esforço com a natureza, no molde dialético expressa o movimento dialético do desenvolvimento das forças produtivas que como tais fazem nascer as idéias, em seguida tornam a crescer e se desenvolver sob a influência delas. E este desenvolvimento dialético característico das forças produtivas, baseado numa percepção especial do experimento faz das idéias e dos pontos de vista uma base singular, providência do homem. Conseqüentemente a relação entre as forças de natureza produtiva que o homem experimenta e suas idéias e opiniões a respeito do mundo e dos fatos, se torna uma relação da causa com seu efeito que emerge dela, em seguida interage com ela e a aumenta em riqueza e substância.

Mas não esqueçamos os resultados que deduzimos de nosso estudo da teoria do conhecimento. Estes resultados provam que os experimentos naturais apresentam ao homem somente a matéria-prima e o que está a seu redor, sendo nada mais do que imagens perceptíveis de seu conteúdo. Os materiais e imagens perceptíveis permanecem sem significado a menos que coincidam com a condição específica psicológica e fisiológica numa mente definida tal como a mente do homem. O homem, acima de todos os animais que partilham com ele as imagens perceptíveis e o sentido de percepção, possui faculdades intelectuais de dedução e análise e também o necessário conhecimento prévio. O homem se dedica a aplicá-lo à matéria-prima e aos dados que tenha deduzido por meio do experimento, e então produz coisas novas. Tanto quanto seja repetida a atividade produtiva, e seu equilíbrio se complete, estes experimentos serão aumentados em riqueza e produtividade. Assim, não são as forças produtivas, que sozinhas e por si mesmas abrem o caminho para incrementá-las e desenvolvê-las ou dar origem aos fatores que as desenvolvem e as enriquecem. As forças produtivas somente dão origem às sensações e imagens em tal caso, então, seu desenvolvimento não é nem dialético por si nem a força positiva que as desenvolvem emanam delas. Portanto, as forças produtivas se tornam sujeitas a um fator que lhes é superior em grau na sucessiva continuidade da história.

Até agora temos estado a inquirir sobre as forças produtivas e chegamos a uma conclusão não apreciada pelos marxistas. Entretanto, é possível, mais que isso, necessário que sigamos para mais além e apresentemos uma questão mais profunda e que empurrará o materialismo a um canto apertado. Apresentaremos a questão da seguinte maneira: Como foi que o homem fez da atividade produtiva uma prática, e o que a originou em sua vida quando não a originou na vida de nenhum outro ser vivo?

Sabemos da doutrina marxista que ela acredita na produção como sendo o princípio fundamental da sociedade, base em que a formação social surge e que todas as outras formações se constroem com base na formação econômica. Mas não causa incômodo inquirir um pouco mais sobre a produção em si para explicar, como a produção se originou na vida do homem. E se a produção é considerada uma boa explicação da origem da sociedade, suas relações e fenômenos, e se não existem condições que serão consideradas boas explicações para a origem e a existência da produção?

Uma resposta para esta questão é possível se conhecermos o que é produção. Produção, como o marxismo nos informa, é a atividade conjunta de um grupo de homens em seu confronto e esforço com a natureza para a produção das coisas que necessita, e todas as relações e fenômenos se fundamentam nela.

É, então, neste caso, uma atividade empreendida por vários homens para alterar a natureza e moldá-la numa forma que esteja de acordo com suas necessidades e satisfaça seus desejos e carências. Uma atividade como tal empreendida por vários homens não pode surgir historicamente a menos que seja precedida por certas condições definidas que podem ser resumidas em duas coisas.

A primeira delas é a idéia de que o homem não pode mudar a natureza com o propósito de satisfazer suas necessidades. Ele não pode fazer farinha a partir do trigo ou pão a partir da farinha, a menos que possua a imagem que dará a natureza. A operação de mudança não pode estar separada do processo de raciocínio, do interior do qual a operação dará origem a forma e o molde da natureza que permanecem ocultos no estágio inicial. Foi em razão disso que não foi possível aos animais realizar a atividade produtiva de alteração da natureza.

A segunda coisa é a linguagem, a manifestação material da natureza que capacita os que participam na atividade produtiva a entender um ao outro e adotar um ponto de vista unificado durante o processo operativo, pois a menos

que cada um que está engajado na operação produtiva conjunta possua os meios de expressão e de explicação de sua idéia e de compreensão do raciocínio e das idéias dos outros no trabalho, não conseguirá produzir.

Assim, claramente percebemos que o raciocínio em qualquer que seja o grau, deve preceder a atividade produtiva e que o raciocínio não se origina da atividade produtiva como todas as outras relações e fenômenos sociais na alegação marxista. Surge da necessidade de intercâmbio dos pensamentos e idéias como o material que manifesta o raciocínio; então, nesse caso, a linguagem não nasce nem se desenvolve de acordo com a alegada lei fundamental a respeito da atividade da produção, não obstante seja o mais importante fenômeno na totalidade e que seja apenas uma condição historicamente necessária na existência deste princípio teórico fundamental.

O maior argumento que podemos apresentar em apoio a isso é o fato de que a linguagem cresce e se desenvolve de modo independente da produção e de suas forças, pois, se tivesse a linguagem sido gerada pela produção, originada de acordo com a alegada lei fundamental, então certamente teria se desenvolvido e mudado seguindo o desenvolvimento das formas de produção e sua mudança como todos os outros fenômenos e relações sociais conforme a opinião do marxismo, e não se encontrou um único marxista, nem mesmo Stalin, que ousasse dizer que a linguagem da Rússia, por exemplo, sofreu mudança após a revolução socialista e que tomou uma nova forma, ou o motor a vapor, que alterou o princípio básico da sociedade e produziu uma grande mudança no modo de produção, produziu com isto uma nova linguagem para o povo inglês, um idioma diferente daquele que falavam antes da mudança ocorrer. Então, é a história que afirma que a produção da linguagem em sua continuidade e desenvolvimento, é independente da produção e o é porque não foi gerada desta ou daquela maneira pela forma de produção, mas tem sua fonte no intelecto e nas necessidades que são mais profundas e muito anteriores à toda prática de produção social em qualquer forma ou feitio.

2 - Ideologia e Marxismo

Podemos considerar a relação que afirma, e na qual o marxismo coloca grande ênfase entre a vida intelectual e a formação econômica, e também a formação da força produtiva, que determina o conteúdo total do caráter histórico do homem, como um dos pontos de maior relevância e importância na concepção

material da história de acordo com o marxismo, pois a ideologia, em quaisquer das formas mais elevadas que possa ter assumido, por mais distante que tenha se afastado da força básica ou qualquer que seja o curso que possa ter escolhido dentre as complexas tendências históricas, apareceria numa análise como sendo o resultado do fator econômico em uma ou outra forma.

Baseado nisso é que o marxismo explica por meio da condição material a história da ideologia, das revoltas e mudanças provocadas por ela. Esse arcabouço teórico sob o qual o marxismo coloca todos os raciocínios intelectuais e idéias do homem, mais do que todos os outros aspectos da estrutura ideológica marxista da história, merece questionamento científico e filosófico por conta dos graves resultados para os quais conduz com respeito à teoria do conhecimento, a determinação de seu valor e de seus critérios lógicos. Por isso foi necessário estudar esse ponto de vista durante nossa discussão da teoria do conhecimento. O fizemos em nosso trabalho intitulado *“Falsafatuna”* (Nossa Filosofia), mas de um modo superficial. Agora achamos que devemos submeter esse ponto de vista a um estudo detalhado e é o que faremos na segunda edição do livro mencionado.

Porém, isso não nos impedirá de tratar da questão dentro da órbita e limites do presente trabalho. Com o intuito de elucidar o ponto de vista marxista concentraremos nossa argumentação nos principais fenômenos da vida intelectual. Que são: o conhecimento religioso, o filosófico, o científico e o social. Contudo, antes de nos dedicarmos a um estudo detalhado desses tópicos, gostaria de citar, um extrato textual de Engels, no qual ele expressa o ponto de vista marxista que estudaremos. Afirma numa carta à Franz Mehring:

“A ideologia é um processo realizado pelo assim denominado, pensador; conscientemente, é verdade porém com uma falsa consciência. As verdadeiras forças motoras que o impelem, permanecem desconhecidas para ele; de outra maneira simplesmente não seria um processo ideológico. Portanto, ele imagina falsas ou aparentes forças que o motivam... e não vai além para uma mais remota fonte independente do pensamento.” (A Interpretação Socialista da História)

Engels deseja com isso justificar a ignorância de todos os pensadores sobre as verdadeiras fontes que criaram seus pensamentos e, que sua descoberta seria possível somente para o materialismo histórico. Isso não quer dizer que

a ignorância deles sobre as fontes que o materialismo histórico determina para o curso do pensamento humano, era uma falsa fonte e que o materialismo histórico estava enganado em seu ponto de vista. Era apenas necessário que a verdade dessas fontes fosse descoberta diante de seus olhos, de outro modo não seria um processo ideológico. Nós, entretanto, podemos perguntar a Engels, se realmente era necessário que as verdadeiras forças impulsoras da ideologia permanecessem ocultas daqueles que as tenham em mente como sendo apenas um processo ideológico, então, como era válido para o próprio Engels destruir esta necessidade e operar um milagre, apresentado à humanidade uma nova ideologia que permanecesse a gozar da capacidade de ser uma ideologia e ao mesmo tempo ainda poder ter ciência de suas verdadeiras fontes e razões?

a) Religião;

A religião ocupa uma posição proeminente no domínio do pensamento. Foi em conta desta posição que possui na esfera do pensamento que desempenhou um papel ativo na formação do intelecto humano ou em dar a isto uma forma concreta assumindo diferentes formas ou se manifestando em várias formas com a passagem do tempo, assim, muito embora o marxismo tenha eliminado de sua determinação da religião todos seus fatos objetivos, tais como, a revelação divina, a profecia e o Criador, foi invariavelmente necessário fabricar uma explicação material dela. Era comumente conhecido e estabelecido nos meios materialistas que a religião se originara como resultado do sentimento humano de fraqueza diante da natureza e de suas forças formidáveis, e da ignorância do homem sobre seus mistérios e leis. Mas esta explicação não era conveniente ao marxismo, pois se desviava de sua base central, e não correlaciona a religião à forma econômica que tem por base a produção, a qual era necessariamente o único expoente e fonte de todas as coisas que careciam de explicação, de uma causa e fonte. Constantinov diz:

“O marxismo-leninismo sempre contestou tal distorção do materialismo histórico e estabeleceu a necessidade da busca antes de tudo o mais, da fonte principal de todas as idéias sociais, políticas, legais e religiosas na Economia.”
(O Papel das Idéias Progressistas no Desenvolvimento da Sociedade)

Foi em razão disso que o marxismo se dedicou a procurar pela fonte original do surgimento da religião dentro da formação econômica da sociedade

e encontrou-a finalmente na estrutura de classe da sociedade. Pois da miserável realidade em que a classe oprimida vive numa sociedade dividida em classes se originam as idéias de religião na mente do destituído. Marx diz:

“O sofrimento religioso, na realidade, é a expressão do sofrimento real e também ao mesmo tempo o protesto contra este sofrimento. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo cruel, de modo que é o espírito da falta de espírito. É o ópio do povo, assim sendo, a crítica à religião é o primeiro passo para a crítica a esse vale de lágrimas.” (Ensaios Seleccionados de K. Marx)

A pesquisa marxista ligada à questão coincide num ponto: a religião é o produto do conflito de classes na sociedade. Todavia, há um desacordo quanto ao modo em que a religião surgiu desse conflito e às vezes, tende a afirmar que, a religião é o ópio que os exploradores que governam dão à classe explorada para fazê-la esquecer suas exigências e seu papel político; e para submetê-la à realidade maligna existente. Dessa forma, a religião é a armadilha tecida pela classe dominante para vitimar e ludibriar os infelizes e os trabalhadores.

Enquanto o marxismo diz isso, afasta seus olhos da realidade patente, que indica com toda clareza para o fato de que a religião sempre cresce no seio dos miseráveis e paupérrimos e preenche suas almas com seus raios antes de inundar de luz a sociedade inteira. Eis o cristianismo. Não foi ninguém senão aqueles apóstolos mendicantes que carregaram sua bandeira até os recantos remotos do mundo e ao império romano em particular. Eles nada possuíam exceto a chama espiritual que ardia em suas almas. De modo semelhante, o primeiro grupo da massa humilde que nutriu o chamado do Islam em seu seio e que foi o núcleo para absorver um grande número, não foi senão as pessoas necessitadas ou seus semelhantes de Mecca; então como pode ser interpretado que a religião foi uma fabricação da classe dominante que a tenha inventado para drogar os excluídos e para a proteção de seu próprio interesse?

Se é admissível que o marxismo possua a crença de que foi a classe dominante que fabricou a religião para salvaguardar seu próprio interesse, então também temos o direito de perguntar se foi o interesse dessa classe, extrair da religião uma arma poderosa e efetiva e de emitir um decreto contra a usura que auferia imenso lucro à sociedade mequense antes de se tornar absolutamente ilícita com o Islam, ou fazer com que se abandonasse e se renunciasse a todos os sinais autocráticos. Pois a realidade é que a religião impôs com sua pregação

a igualdade dos homens, a dignidade humana negando até mesmo o desprezo do rico e a crítica encoberta sob a pretensão de grandeza, a tal ponto que Jesus disse que qualquer um que quiser se tornar grande que se faça um servo e que “era mais fácil um camelo passar no buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino de Deus.”

Nós, às vezes, verificamos o marxismo expondo sua interpretação de classe da religião de outra maneira. Afirmam que a religião se origina das profundezas do desalento e do sofrimento, do fracasso das almas das pessoas da classe dos oprimidos; assim, é o oprimido que fabrica de si mesmo a religião em que encontra lenitivo e sob seus auspícios, (encontra) esperanças. Por isso a religião é a ideologia dos infelizes e dos oprimidos e não fabricação dos dominadores.

Por uma feliz coincidência, aprendemos da história das sociedades primitivas que a religião não está nos fenômenos ideológicos das sociedades de classes apenas, mesmo nas sociedades primitivas, que o marxismo pensa, existiam e viviam no estado de sociedades comunistas sem classes, praticavam uma ideologia deste tipo e natureza, a vida religiosa surgiu nestas sociedades em várias formas e feitios, assim não é possível dar uma classe de explicação da história ou considerar a religião como uma expressão intelectual do reflexo das condições dos oprimidos que rodeiam a classe explorada. Quando é verificado que existia na vida do homem racional antes da estrutura de classes surgir, e “antes que o vale fosse coberto de lágrimas” da humanidade opressivamente explorada. Então como o marxismo conseguirá tornar a formação econômica a base de explicação para a religião?

E há outra coisa. Se a religião fosse a ideologia dos oprimidos e dos explorados, surgindo da realidade de seu estado de miséria, como o marxismo supõe na segunda versão de sua explicação para ela, então como seria possível explicar a existência da crença religiosa separada do estado real de miséria e da circunstância e condições de opressão econômica? E como seria possível que a classe não explorada nem oprimida aceitasse da classe dos oprimidos uma ideologia que surgia de sua realidade econômica e da religião que pregavam?

O marxismo não pode negar a existência da religião nas pessoas não relacionadas às circunstâncias de opressão econômica e a firmeza do apego à fé no coração de algumas dessas pessoas ao grau de sacrificarem suas próprias vidas por sua causa. Isso claramente prova que um pensador nem sempre recebe inspiração de uma ideologia proveniente da realidade econômica, pois

a ideologia religiosa não foi uma expressão da miséria e da profunda percepção das pessoas quanto a seu duro destino; por consequência ela não foi um reflexo das circunstâncias econômicas, mas uma crença que correspondia às condições mentais e intelectuais: as pessoas acreditaram nela com base em sua ideologia.

O marxismo não se contenta em dar uma explicação econômica e de classe à religião, mas afirma mais do que isso. Tenta explicar sua evolução também com base na economia. E diz que quando as condições econômicas de um povo se desenvolviam e criavam as condições para que se estabelecesse uma comunidade independente, as divindades que o povo adorava eram deuses nacionais cuja autoridade não excedia os limites do território do povo que eram chamados a proteger. Depois que esses povos pararam de existir como nação independente, ao serem incorporados no império mundial, o Império Romano, surgiu a necessidade de uma religião mundial também. O cristianismo foi esta religião mundial, e se tornou a religião formal do estado duzentos e cinquenta anos após seu surgimento, e quando na forma do catolicismo entrou em conflito com as crescentes forças burguesas, e então surgiu o movimento religioso protestante.

Podemos observar que se tivesse o cristianismo protestante sido a expressão do objetivo das necessidades materialistas, como é indicado pelo marxismo, ele naturalmente teria nascido e crescido no seio do Império Romano, que tinha assumido as rédeas da liderança do mundo e a reforma religiosa teria nascido na maioria das comunidades em que a burguesia estava se desenvolvendo e se multiplicando, mas a realidade histórica é completamente diferente disso.

O cristianismo não surgiu pela razão da centralização política nem nasceu no seio dos romanos que construíram o império mundial, tampouco expressaram-no em suas atividades, mas surgiu num lugar distante de tudo isso numa das colônias orientais dos romanos e cresceu entre o povo judeu oprimido, sonhando, desde que seu país tinha sido feito colônia do Império Romano pelas mãos do líder romano Bembí, seis décadas antes do nascimento de Jesus, com nada mais do que a independência natural e com a quebra dos grilhões de sua escravidão ao imperialistas, uma questão que custou a eles muitas revoltas e o sacrifício de dezenas de milhares de vidas no decorrer de seis décadas. Eram as circunstâncias materiais, políticas e econômicas deste povo convenientes ao trabalho de parto de uma religião mundial que pudesse corresponder às necessidades do império colonizador?

E o movimento de reforma religiosa, a vanguarda do movimento de liberdade de pensamento na Europa, foi outro movimento. Também não foi gerado pelas forças burguesas. Muito embora tivesse colhido grandes benefícios delas, mas isto não quer dizer que como uma ideologia definida tenha surgido meramente pelo desenvolvimento econômico da burguesia. Se tivesse sido assim teria surgido na Inglaterra, pois as condições naquele país tinham se desenvolvido de forma mais forte do que em qualquer outro país da Europa. E também outros países da Europa não tinham ainda atingido o nível do desenvolvimento econômico e político que a Inglaterra tinha atingido durante as revoluções desde 1215. E apesar disso, Lutero não surgiu na Inglaterra em concordância com a mentalidade burguesa, mas num lugar longe dali, na Alemanha, e realizou a sua atividade e missão naquele país. De maneira idêntica, outro líder do movimento, na pessoa de Calvino, o mais pertinaz dos protestantes, apareceu na França durante o tempo em que vários massacres horrendos e conflitos naturais aconteciam entre os católicos e protestantes, e o príncipe germânico, Willian Orange, se levantou com um grande exército em defesa do novo movimento.

É verdade que, a Inglaterra depois disso formalmente adotaria o credo protestante sob qualquer circunstância, não da autoria de sua mentalidade burguesa, mas originado da mentalidade que existia nos países feudais.

E se tomarmos a ideologia marxista sobre as religiões, e a aplicarmos ao Islam, uma outra religião mundial, verificaremos a aberrante contradição entre a ideologia e a realidade. A Europa sendo um Estado-Mundial necessitava de uma religião mundial, mas não havia nenhum estado-mundial semelhante, para esta questão na Arábia. Não existia nem mesmo um estado nacional constituindo o povo árabe que, se encontrava dividido em grupos tribais, uma numerosa quantidade de tribos, cada tribo possuía sua divindade de pedra entalhada que acreditavam, e diante do qual se prostravam. Depois de ter entalhado a pedra faziam sua divindade e costumavam prestar culto em adoração. Tal condição material e política exigia a emergência de uma única religião do seio de um país tão dividido, e que não tinha ainda aprendido como chegar a ser um povo e uma nação, sem falar então, como ter a compreensão da unidade de uma categoria mais alta como resultado de uma religião que unisse o mundo inteiro? Assim, se fosse que a religião de divindades evoluísse de divindades nacionais para

um Deus mundial, seguindo as necessidades materiais e as formações políticas, como foi que os árabes saltaram das divindades que tinham moldado com suas mãos de uma vez, para um Deus mundial, no mais alto grau de abstração, a quem ofereceriam sua submissão?

b) Filosofia;

De acordo com o marxismo a filosofia também é outra manifestação intelectual da vida material e das condições econômicas em que a sociedade vive, e que são seus produtos positivos. Constantinov diz:

“Dentre as leis que são comuns à formação de todas as sociedades e em particular a sociedade socialista, podemos mencionar a lei que afirma que a existência social determina a cognição social. Na realidade, as idéias filosóficas, estéticas, jurídicas e sociológicas são reflexos da condição material da vida social”. (O Papel das Idéias Progressistas na Evolução da Sociedade)

Apresentaremos com brevidade nosso ponto de vista a esse respeito. Não negamos a conexão entre as idéias e as condições econômicas em que os pensadores vivem. Da mesma maneira que não negamos que os sistemas, as leis e as idéias, como parte dos fenômenos da natureza, estão sujeitas como outros fenômenos à leis (naturais) e que ocorrem segundo o princípio da causalidade. Todo processo de ideologia tem suas próprias causas e condições com as quais é correlato, como outros fenômenos o são às suas causas e condições. Nossa diferença com o marxismo está no que se refere a determinação dessas causas e condições.

O marxismo afirma que a causa real de todo processo ideológico se encontra oculta atrás das condições materiais e econômicas, assim, de acordo com seu ponto de vista, não podemos explicar a idéia considerando sua relação com outras idéias e a interação das mesmas e baseando-nos nas condições psicológicas e intelectuais, mas apenas através da participação do fator econômico, pois a ideologia não possui nenhuma história independente de seu próprio ou específico desenvolvimento, pois ela é somente o que a história dos reflexos inevitáveis das condições sócio-econômicas e materiais efetuou no intelecto humano. O método científico pelo qual é possível que examinemos a inevitabilidade e comparemos a teoria com o curso dos eventos e o curso da vida intelectual e social do homem.

Existem extensos e variados textos do marxismo para a exposição dessa teoria e sua aplicação no campo da filosofia. Esses textos, como veremos a partir do seguinte extrato, num momento explicam a história pela mudança das forças produtivas, e noutro pelo nível da ciência, e num terceiro momento a considera uma manifestação de classe, determinada pelas condições da ordem classista da sociedade.

O filósofo comunista britânico, Morris Cornforth diz:

“E outra coisa que é digna de nossa observação é o efeito das invenções técnicas e das descobertas científicas na manifestação das idéias filosóficas.”
(Materialismo Dialético)

Com isso, tencionava estabelecer um nexu entre o pensamento filosófico e a evolução dos meios de produção e o expor num outro conteúdo apresentando uma amostra a partir da concepção de evolução que dominava o racionalismo filosófico pela razão da mudança revolucionária nas forças de produção.

Ele diz: *“O progresso da ciência para a concepção evolucionista, e que expressa a descoberta da evolução real da natureza e da sociedade, correspondeu ao desenvolvimento do capitalismo industrial na segunda parte do século XVIII. Obviamente, essa correspondência não foi uma mera correspondência mas, expressou um nexu causal. A burguesia não teria sobrevivido se não tivessem sido produzidas contínuas mudanças revolucionárias nos modos de produção. Foram essas condições que levaram ao surgimento da concepção geral da evolução da natureza e da sociedade. Por causa disso a importância da filosofia na generalização das leis de mudança e evolução, não resultou apenas das descobertas científicas mas, foi relacionada a cada movimento da nova sociedade em seu conjunto.”* (Ibid)

Assim, os meios de produção estavam mudando e assumindo novas formas e lançando no cérebro dos filósofos as concepções de evolução que punham fim à estática teoria filosófica da natureza e transportando-a para um ponto de vista revolucionário que correspondia à contínua evolução nos meios de produção.

Contentaríamos-nos em dizer que as mudanças revolucionárias nos meios de produção começaram na segunda parte do séc. XVIII como o próprio autor observou, e após a invenção do motor a vapor no ano de 1764. O que representa a primeira mudança revolucionária real no modo de produção. Mas a formulação da idéia de evolução - com base material - precedeu essa data, por meio de

um dos grandes líderes da filosofia materialista, a quem o marxismo elogia e glorifica, me refiro a Diderot, que surgiu no campo da filosofia na primeira metade do século XVII com a forma do materialismo estabelecida na auto-evolução. Falou sobre mudanças na matéria pelo auto-movimento e explicou a vida baseando-se na evolução. Segundo ele, a vida evolui primeiro da célula criada pela matéria da vida (protoplasma) e daí os órgãos criam necessidades e necessidades criam (novos) órgãos.

Então Diderot, obteve essa concepção filosófica da evolução a partir de mudanças revolucionárias no modo de produção que surgiram no estágio posterior?

É verdade que esta mudança radical no campo da produção prepara até certo ponto a aceitação da idéia filosófica da mudança e sua aplicação a todos os acompanhamentos da natureza. Mas isso não significa necessariamente causalidade ou uma inevitável ligação da idéia filosófica da evolução com a evolução da produção nem a admissão disso por antecedência ou subseqüência. Se fosse assim, como isso permitiria a Diderot levar adiante essa alegada inevitabilidade? Ou, como essa questão teria permitido aos filósofos que viveram mais de cem anos antes fazer da evolução o princípio básico de sua filosofia?

Por outro lado, o filósofo grego Anaximandrio, que viveu no século VI a.C., deu à filosofia uma concepção de evolução que não era diferente em essência das concepções de evolução predominantes na era da produção capitalista. Ele afirmou que as criaturas em seu primeiro estado eram coisas inexpressivas que em seguida impelidas pelo poder de sua força inata moveram-se pelo processo evolucionário para estágios mais e mais altos numa harmonia entre seu próprio ser e o ambiente externo. O homem, por exemplo, era um animal aquático, mas quando a água diminui seu nível foi obrigado a procurar um ambiente apropriado. Assim, adquiriu com o tempo órgãos adequados a locomoção, que o capacitasse a mover-se na terra e então se tornou homem.

Outro filósofo, Heráclito, que teve participação nas concepções da evolução filosófica, foi um grande pensador. Mesmo o marxismo o considera um expoente destacado dos fundamentos da dialética e estima enormemente seus pontos de vista a respeito da teoria da evolução. Heráclito viveu no séc. V a.C. e deu ao mundo da filosofia a concepção da evolução baseada nos opostos e na dialética. Afirmou que a natureza não permanece num estado imóvel,

mas num fluxo contínuo. Esta mudança de uma forma para outra e o movimento são a realidade da natureza, pois as coisas causarão a mudança de um estado para outro até o fim dos tempos; e explica esse movimento pela lei dos opostos que significa que uma coisa em movimento “é” e está mudando, ou seja, é existente e não-existente ao mesmo tempo, e essa união de dois tempos, de existência e não-existência é o significado do movimento que é a essência da natureza e sua realidade. Essa filosofia de Heráclito, se prova algo, é que o marxismo estava equivocado em sua explicação da filosofia e em sua ênfase sobre o alinhamento do progresso da filosofia com o progresso do modo de produção e as descobertas técnicas. Especialmente quando sabemos que Heráclito foi o mais retrógrado no avanço filosófico de sua época e nas descobertas na natureza e na astronomia, sem mencionar, os atuais progressos nessas áreas, tão atrasado era que ele chegou mesmo a acreditar que o diâmetro do sol era de uma pegada humana, como parecia ao olho humano e explicou o poente como a extinção do sol na água.

E, porque ir tão longe, quando temos diante de nós o grande filósofo islâmico Sadr’ud’Din Ash’Shirazi, que produziu uma vigorosa revolução na filosofia islâmica no romper do séc. XVII, quando apresentou-se ao pensamento muçulmano com a mais profunda filosofia que a história do pensamento já tinha testemunhado, e estabeleceu com sua filosofia o movimento essencial da natureza e a contínua evolução na essência do universo baseado na filosofia da abstração. Ele determinou isso nos dias em que os modos de produção estavam ainda estagnados na forma tradicional e que todas as coisas na vida se encontravam em imobilidade, ainda assim a orientação filosófica o impeliu a afirmação da lei da evolução da natureza diante de tudo isso. E em seguida, que não há nenhuma relação inevitável entre a concepção filosófica e as formas econômicas das forças produtivas.

Há também outra coisa de significado especial relacionada a esse assunto: se o sistema econômico das forças produtivas e suas relações fossem a única base real para a explicação da vida intelectual da sociedade, incluindo as idéias filosóficas correntes, então a conseqüência natural disso seria que o progresso nas idéias filosóficas teria seguido a evolução na forma econômica e se moveria em seu curso conforme o movimento do aperfeiçoamento das relações e forças de produção e, de acordo com isso se tornaria necessário que as tendências

para o progresso filosófico e a grande revolução filosófica se originassem nos países altamente avançados no campo econômico. Assim, a parte de cada país na matéria do progresso ideológico e da filosofia revolucionária deveria ser na proporção de sua parcela de desenvolvimento econômico e de precedência das circunstâncias e relações de produção.

Está essa seqüência em consonância com a história da filosofia? Isso é o que agora estamos nos propondo a saber. Lançando um olhar sobre o estado da Europa quando os primeiros raios das novas idéias revolucionárias tremeluziram no horizonte. O que vemos é a Inglaterra gozando de um grau relativamente alto de desenvolvimento econômico. Da mesma maneira que a França e a Alemanha não tinham conseguido alcançar este mesmo grau. O povo inglês tinha atingido grandes ganhos políticos enquanto que o povo da França e o da Alemanha não tinham conseguido nada disso. As forças econômicas e técnicas (forças burguesas) estavam num fluxo de contínuo crescimento, e não se via nada igual a forma dessas forças em outros países.

Em suma, a forma social da Inglaterra, com suas condições econômicas e políticas, conforme a crença marxista, estava nos degraus mais altos da escada do desenvolvimento histórico do que a forma social de França e Alemanha. Pois a Inglaterra deu início a seu movimento revolucionário de libertação (1215 d.C.) mergulhando numa grande revolução no meio do séc. XVII sob a liderança de Cronwell, enquanto as condições decisivas para a revolução não ficaram prontas na França, até 1748, e nem na Alemanha, senão em 1848. Essas revoluções foram revoluções burguesas originadas do grau de desenvolvimento econômico. De acordo com o marxismo, prova-se o que observaram com respeito à diferença entre essas revoluções e a precedência da Inglaterra no campo econômico.

Se a Inglaterra era economicamente desenvolvida, mais do que qualquer outro país, então seria natural, com base na teoria marxista, que tivesse a precedência sobre os demais países no campo filosófico e que se tornasse mais avançada do que os outros países em sua tendência filosófica que, segundo o marxismo, é a tendência material que há de ser a mais avançada quando fundamentada na mudança e no movimento.

Aqui podemos perguntar: Onde o materialismo nasceu e atingiu maturidade? Em que país seus primeiros vislumbres surgiram e em seguida estenderam os

efeitos de sua tormenta? Ao que parece, é nesse ponto que o marxismo se verá pressionado numa posição crítica, pois sua teoria para a interpretação da filosofia com base econômica insiste em dizer que o desenvolvimento econômico da Inglaterra impõe a ela surgir no estágio de filosofia com tendência progressista ou em outras palavras, tendência materialista. Foi por causa disso que Marx procurou dizer, que o materialismo teve seu nascimento na Inglaterra, por meio de Francis Bacon e dos nominalistas (“Interpretação Socialista da História”). Porém, todos sabemos que Bacon não foi um filósofo materialista, mas que estava profundamente mergulhado no idealismo. Ele somente ressaltou o experimento e encorajou a adoção do método empírico na investigação. Quanto aos nominalistas ingleses, pertenciam a uma modalidade do raciocínio materialista. Tinha havido dois filósofos antes deles. Filósofos franceses que possuíam esse tipo de idéia filosófica na primeira parte do séc. XIV. Um deles foi Duran-De-San- Boursan e o outro Pierre Orival. E se quisermos nos aprofundar em nossa pesquisa a respeito dos pensamentos preliminares que prepararam o terreno para a tendência materialista anterior ao movimento nominalista, encontraremos a versão latina do movimento do averroísmo, que surgiu na França no séc. XIII, ao qual a maioria dos professores da Universidade de Artes de Paris aderiram. A seu turno, a separação da filosofia da religião foi realizada e com a qual se iniciaram as tendências da negação dos princípios universalmente aceitos da religião.

A tendência materialista foi revelada em sua forma explícita por uma pessoa, ou pessoas, como Hobbes na Inglaterra, entretanto, essa tendência não conseguiu conquistar posição dominante no país ou arrebatou as rédeas das mãos do idealismo. Enquanto efetivou uma tão grande tempestade materialista no cenário filosófico da França afogando aquele país nas tendências materialistas. E no tempo em que a França intelectual se banqueteara e engrandecia Voltaire, Diderot e outros semelhantes, dentre os líderes do materialismo do séc. XVIII, encontramos a Inglaterra chafurdando na mais profunda e grosseira forma de filosofia idealista propagada por G. Berkeley e David Hume, os principais missionários da filosofia idealista moderna.

Portanto, os resultados na história foram completamente contrários às expectativas dos marxistas. Visto que a filosofia idealista ou em outras palavras, a mais reacionária filosofia segundo o marxismo, floresceu na nação mais avançada e mais desenvolvida tecnológica e economicamente enquanto os fortes

ventos do materialismo escolheram um país atrasado social e economicamente como a França. E mesmo o materialismo evolucionário e os próprios dialéticos surgiram na Alemanha quando esta se encontrava muito atrás da Inglaterra no tocante as condições materiais.

Ainda assim o marxismo quer que confirmemos tal interpretação do pensamento filosófico e de sua evolução baseada na formação e no desenvolvimento econômico. Se o marxismo também tentar encontrar justificativa nas variações para explicar a exceção da lei, então o que permanecerá como prova de solidez da própria lei para constituir tais variações como exceções? Por que as variações não constituem prova da não-confiabilidade da lei ao invés de se procurar aqui e ali desculpas para ela? Deduzimos do que se afirmou acima que não existe nenhuma relação inevitável entre as concepções filosóficas da sociedade e o sistema econômico das forças produtivas que operam na mesma.

No que se refere a relação entre filosofia e ciência natural, depende de detalhado estudo e exame da determinação do significado de filosofia e de ciência e da base em que os pensamentos filosófico e científico se apóiam para que estejamos aptos a aprender sobre a inter-relação e a interação de ambos setores do conhecimento. Aprenderemos isso em nosso livro “Falsafatuna” (Nossa Filosofia), mas não deixaremos nesta ocasião de expressar em termos gerais nossa dúvida sobre o suposto seguimento das ciências naturais à filosofia.

Aconteceu às vezes, que a filosofia esteve à frente da ciência na tomada de algumas diretrizes na exploração da natureza e em seguida, a ciência participou, com seu modo peculiar do mesmo processo. O mais evidente exemplo é a explicação atômica da natureza que foi apresentada pelo filósofo grego Demócrito e, no decorrer da história vários sábios da filosofia tomaram-no por base antes que as ciências naturais tivessem alcançado o nível em que lhes fosse possível provar essa explicação. A explicação continuou com a marca distintiva da filosofia até que se dirigiu ao campo da ciência em 1805 através de Dutton, que utilizou a hipótese atômica para explicar a relação estática contida na química.

Assim, a única coisa que nos resta é questionar o esclarecimento da marca classista da filosofia, pois Marx assevera que a filosofia não pode ser despida de sua estrutura de classe, e que ao contrário, é a explicação permanente, elevada e racional do interesse de uma determinada classe. Morris Cornforth diz:

“A filosofia sempre expressa, e nada pode senão expressar a perspectiva de uma classe. Uma vez que toda filosofia representa a visão de mundo de uma certa classe, um meio pelo qual uma classe alcança sua posição e objetivos históricos, as escolas de filosofia representaram a visão de mundo da classe privilegiada ou, de uma classe que lutou para tornar-se privilegiada.”
(Materialismo Dialético)

Entretanto, o marxismo não se satisfaz em dizer isso de um modo geral, mas põe os pontos nos “is” de tal pronunciamento e afirma que a filosofia idealista (e com isso se refere a toda filosofia que nega a explicação materialista do universo) é uma filosofia da classe dominante e das minorias exploradoras que a abraçaram - através de toda a história - como uma filosofia conservadora para auxiliá-las a sustentarem a velha posição; ao passo que o pensamento materialista expressa a concepção filosófica das classes oprimidas, se levanta a seu lado na luta e consolida o governo democrático e guardião do povo. (Vide Estudos da Vida Social)

O marxismo expõe esses pontos de vista opostos às filosofias idealista e materialista com base em sua diferença quanto a teoria do conhecimento. Ao fazer isso se coloca na confusão da teoria do conhecimento frente ao campo da ética. Imagina que a ênfase dos idealistas nas realidades absolutas da existência implica sua crença na existência de um guardião absoluto da formação social. Pois, desde que os idealistas e metafísicos acreditam na realidade suprema (Deus) existente e absoluta, acreditam também que as mais elevadas manifestações da sociedade relacionadas ao governo e às formações políticas e econômicas sejam realidades absolutamente estabelecidas ou que não admitam alteração ou substituição por outra coisa. O fato, porém, é que a existência de realidades absolutas, segundo a teoria filosófica do conhecimento como afirmada pelos metafísicos e seu conceito de existência, não significa o reconhecimento de algo semelhante ou de uma inclusão geral do campo político e social.

É em razão disso que verificamos Aristóteles, o líder da filosofia metafísica, crer na relatividade do campo político e possuir (a concepção) do bom governo, que difere do estado e das circunstâncias existentes, e esta sua crença nas realidades absolutas no campo da filosofia metafísica não o impediu de crer nessa bondade relativa no campo social.

Deixemos um minucioso estudo desse aspecto para nosso trabalho “*Falsafatuna*” (Nossa Filosofia) e paremos aqui para pensarmos quanto a se a história confirma as declarações que o marxismo faz a respeito das tendências históricas de classe do idealismo e do materialismo.

Podemos escolher dois exemplos na forma particular da história do materialismo, o primeiro deles, Heráclito, o maior dos filósofos materialistas do Mundo Antigo, e o segundo, Hobbes, que é considerado a estrela polar da filosofia moderna. Heráclito foi o homem mais distante do espírito público que o marxismo derramou copiosamente na essência de sua filosofia materialista. Ele pertencia a uma família nobre da aristocracia, gozava uma alta posição entre os cidadãos da Grécia. A boa sorte tinha desejado elevá-lo gradualmente de uma alta posição à outra no estado, até que ele foi nomeado governador de uma província. Heráclito sempre expressou em todos os seus assuntos sua disposição aristocrática, era desdenhoso para com o povo, o via com desprezo e mesmo algumas vezes chamou-o de “gado que preferia grama à ouro” ou de “cães latindo para todos que não conhecem.”

Assim, na Era Antiga o materialismo dialético recebeu forma concreta pela mão de uma pessoa que pode ser chamada de “o ator no papel apropriado”. Enquanto que o fundador do idealismo no mundo grego, Platão, pregou um pensamento revolucionário que se formaria definitivamente no sistema comunista absoluto, declarando a ruína e a destruição de toda forma de propriedade privada. Então, qual dos dois filósofos foi mais próximo da visão de revolução e dos princípios de libertação segundo o marxismo?

E Hobbes, que manteve erguida a bandeira do materialismo puro na época da renascença em oposição aos metafísicos. Descartes, foi no que se refere ao caráter, nada melhor do que Heráclito. Ele foi professor de um príncipe da família real inglesa (o príncipe mais tarde foi levado ao trono sob o nome de Carlos II no ano de 1660). O grande levante popular dos ingleses ocorreu sob a liderança de Cromwell. A revolução derrubou a monarquia e erigiu a república em seu lugar, com Cromwell como seu líder. Devido a seu relacionamento com o príncipe, nosso filósofo materialista foi obrigado a fugir e buscar asilo na França que era o baluarte da monarquia. Ali, ele continuou auxiliando o progresso da idéia de monarquia absoluta e escreveu seu livro “*Leviatã*”, no qual sua filosofia política era apresentada.

No livro enfatizava a necessidade de privar o povo de sua liberdade e do estabelecimento da monarquia baseada na aristocracia absolutista. E ao mesmo tempo que a filosofia materialista defendia essa tendência política, pelas mãos de Hobbes a filosofia (metafísica) estava a tomar uma posição oposta, pois vários de seus eminentes defensores que foram contemporâneos de Hobbes, como o filósofo místico Spinoza, que acredita no direito das pessoas de criticar a autoridade governamental, se revoltaram contra a monarquia e pregavam o governo democrático e tudo o que aumentasse a participação do povo nos meios governamentais, e que fortalecesse a unidade.

Então, qual das duas filosofias está na marcha da democracia e qual está na marcha da autocracia, a de Heráclito, o nobre, ou a de Platão, o expoente da República no livro do mesmo nome? A filosofia de Hobbes, o autocrata, ou a de Spinoza, o pregador do direito do povo à participação no governo?

Agora, resta-nos outra coisa para que dirijamos nossa atenção, que é: já que o pensamento filosófico segundo o marxismo é um raciocínio de classe e sempre será um pensamento partidário (com um matiz permanente de predomínio e preconceito de partido). Nesse caso, então não é possível que um filósofo estude as matérias do pensamento humano de uma maneira puramente objetiva, mas, ao contrário, todos esses estudos são claramente matizados por partidarismo. É por causa disso que o marxismo não se abstém de demonstrar espírito partidário em seus estudos filosóficos e em seu pensamento; e reconhece a impossibilidade de se adotar o objetivismo a respeito da discussão de tal assunto ou para com os pensadores. O marxismo sempre reitera que a adoção do ponto de vista objetivo e da imparcialidade completa é uma idéia burguesa que deve ser eliminada. O grande escritor marxista Chagin diz:

“Lenin sempre argumentou com firmeza e persistência contra o objetivismo na teoria e contra a não-parcialidade e o não-partidarismo da burguesia. Desde 1890, Lenin esteve dirigindo suas investidas contra o objetivismo burguês advogado pelos revisionistas que estavam criticando o ponto de vista obtido na teoria e exigindo liberdade no campo teórico... Ele deixou evidente em sua luta contra o marxismo revisionista e contra a tendência dos reacionários que na teoria marxista deve ser afirmado com clareza e mesmo ao extremo o princípio do espírito partidário do proletariado e, a fim de avaliar apropriadamente este ou aquele evento na evolução social a perspectiva deve ser a do ângulo do interesse da classe trabalhadora e da evolução histórica da mesma...”

pois este é o espírito partidário que imprime no íntimo da classe trabalhadora a necessidade histórica da ditadura do proletariado ao invés da justificação científica para isso.” (Espírito Partidário na Filosofia e na Ciência)

O próprio Lenin disse: *“O materialismo ordena o ponto de vista de partido, pois na evolução de cada evento compele à adoção clara e sem subterfúgio, do ponto de vista de um grupo social definido.”* (A História da Evolução da Filosofia)

Foi baseado nisso que Gidanov dirigiu uma crítica aguda contra o livro sobre a história da filosofia ocidental de Alexandrov, no qual o autor busca demonstrar indulgência e a adoção da atitude objetiva na discussão, dizendo:

“Quão importante, em meu ponto de vista, é que o autor cite de Chrnyshesky, para explicar que os fundadores de diferentes sistemas filosóficos, mesmo os que se opõem, devem ser mais indulgentes entre si. Mas o autor citou essa passagem sem comentar. Fica então claro que isso representa seu ponto de vista pessoal. E sendo dessa maneira, ele estava obviamente aplicando o princípio de negar a posição partidária na filosofia, que é essencial no marxismo-leninismo.” (A História da Evolução da Filosofia)

De nossa parte, perguntamos ao considerarmos estes textos, o que pretende o marxismo com sua ênfase na abordagem partidária na filosofia e a adoção incondicional ao ponto de vista da classe cujo interesse defende? Se o marxismo tenciona com isso que os filósofos marxistas façam do interesse da classe operária o critério para a aceitação ou rejeição de qualquer opinião e que não permitam adotar qualquer ideologia que entre em conflito com tal interesse embora existam múltiplas provas e evidências (a seu favor), o significado disso e que será purgada de nossa mente qualquer confiança no que digam e que nos fará duvidar de qualquer opinião que expressem ou qualquer ideologia que sustentem com ardor. É então possível que o marxismo conheça melhor do que ninguém seus erros, os quais estava a defender e apresentar como milagres do pensamento contemporâneo.

Mas se o marxismo quer dizer com posição partidária que todo indivíduo está relacionado com uma classe e defende seus interesses, sendo atraído sem intenção para qualquer das concepções e opiniões que vão ao encontro dos interesses daquela classe e que de qualquer maneira que tente ter a pretensão ou impor a si mesmo a atitude objetiva em discussão, não poderá livrar-se de seu

caráter e tendência classista. Se é o que o marxismo quer dizer então isto equivale a aceitação do relativismo subjetivo contra o qual os marxistas sempre lutaram. Possivelmente os leitores de nosso livro “Falsafatuna” podem se lembrar da doutrina do relativismo subjetivo. Esta doutrina afirma que a verdade não é a conformidade da idéia com a realidade objetiva, mas a conformidade da idéia com as condições particulares da constituição psico-fisiológica da mente de um indivíduo. A verdade a respeito de cada indivíduo é o que se conforma com a constituição particular de sua mente e não o que se conforma com a realidade exterior. É por isso que é uma realidade subjetiva no sentido de que difere de um indivíduo para outro e que o que seja verdade para uma pessoa, não é para outra,

O marxismo lançou-se violentamente contra este tema da relatividade e considera verdade aquilo que esteja em conformidade com a realidade objetiva. E uma vez que a realidade objetiva pode ser mudada e evoluir, a verdade também a reflete, mudando. Assim, é uma verdade relativa. Porém a relatividade aqui é objetiva, resulta da realidade objetiva e não de algo subjetivo que se produza a partir da constituição psico-fisiológica do pensador. Isso é o que o marxismo diz em sua teoria do conhecimento. Mas com sua ênfase no caráter de classe e partidário do pensamento e sobre a impossibilidade de um pensador se despir do interesse de classe com a qual esteja relacionado, é levado ao caminho do relativismo subjetivo de novo, já que a verdade vem a ser aquilo que se conforma com o interesse da classe a qual o pensador pertence, pois nenhum pensador é capaz de conhecer a realidade exceto dentro dos limites de seu interesse de classe. Portanto quando o marxismo nos apresentar sua concepção de natureza e sociedade, não conseguirá afirmar por sua concepção a faculdade de apresentar o quadro da realidade, tudo o que conseguirá é estabelecer sobre os aspectos da realidade que será refletida e que corresponde ao interesse da classe trabalhadora. O critério da verdade, para toda escola de pensamento é até o ponto em que há acordo da ideologia com o interesse da classe que ela defende. E a verdade, então se tornará relativa, pois diferirá de um para outro pensador, não de acordo com a constituição psicológica ou fisiológica dos indivíduos, mas de acordo com a constituição e o interesse de classe a qual o indivíduo esteja relacionado. Destarte, a verdade relativa de classe difere entre as classes e os interesses, e nem a realidade objetiva faz possível assegurar que a verdade contém uma parte objetiva da realidade tampouco a estabelece,

uma vez que o marxismo não permite que o pensamento, qualquer que seja seu caráter ou matiz, exceda os limites do interesse de classe, e já que os interesses de classe sempre sugerem o que os pensamentos devam difundir, não importando se errado ou certo. Isto resultará numa grande dúvida sobre os fatos filosóficos.

c) Conhecimento (científico);

Não nos propomos a fazer uma longa parada diante das idéias científicas, por medo de uma narrativa muito longa. Entretanto, qualquer que seja nossa parada, o marxismo repetirá a mesma ladainha que ouvimos no campo da filosofia como também em todos os outros campos da existência humana. De acordo com sua opinião, todas as ciências naturais avançam progressivamente e crescem segundo as necessidades materiais franqueadas a elas pela formação econômica, e assumem novas formas passo a passo na marcha do desenvolvimento e do melhoramento das circunstâncias e condições econômicas. Mas, uma vez que tais circunstâncias são conseqüências históricas das forças produtivas e modos de produção, não há nenhuma surpresa se o marxismo chega, em sua interpretação da vida científica, no mesmo resultado como fez ao final de cada curso de sua análise do movimento histórico e de muitas outras operações. Pois toda fase histórica é moldada economicamente de acordo com seu modo de produção, e toma parte no movimento científico até certo ponto, imposto pela realidade econômica e pelas necessidades materiais que se originam desta realidade. Por exemplo, a descoberta pela ciência da força motora do vapor na última parte do séc. XVIII nasceu das condições econômicas e foi o resultado da necessidade da produção capitalista por uma grande força para mover a maquinaria da qual sua produção dependia. Caso similar foi com todas as invenções e descobertas com que a história da ciência está repleta.

Garaudy, ao elucidar a dependência da ciência sobre a forma econômica e técnica das forças produtivas, menciona que é o nível técnico que a força produtiva atinge e para o qual apresenta problemas diante da ciência, e impõe a ela o dever de buscar a solução. A ciência avança e se aperfeiçoa quando se compromete a encontrar solução para esses problemas, surgidos do desenvolvimento e da evolução das forças produtivas e de suas formas profissionais e técnicas.

Baseado nisso, Garaudy nos explica como é que vários cientistas puderam alcançar simultaneamente a mesma descoberta como a do equilíbrio do calor,

trabalho realizado por três cientistas, Carnot na França, Joule na Inglaterra e Mayer na Alemanha. Exatamente como o desenvolvimento das forças produtivas coloca diante da ciência problemas a serem solucionados. Ele explica a dependência das ciências em relação a forma das forças produtivas por outra razão: que o desenvolvimento da forma dessas forças prepara para a ciência as ferramentas e instrumentos de investigação para que os utilize, e assegura a ela a provisão de todos os recursos necessários para que faça a observação, a experimentação e o teste. (vide: Espírito Partidário na Filosofia e na Ciência).

A seguir, apresentaremos nossas observações sobre esse ponto de vista marxista com respeito à explicação da ciência:

a) Se excetuarmos o tempo moderno, veremos que todas as sociedades que existiram antes foram em grande medida semelhantes quanto aos meios e modos de produção e não havia qualquer diferença fundamental entre elas a esse respeito. Agricultura simples e trabalho manual eram as duas formas de produção nessas variadas sociedades. Isso significa, de acordo com a prática marxista, que o princípio no qual se encontravam baseadas era o mesmo, ainda que divergissem bastante uma da outra no que tange ao nível de conhecimento científico.

Assim, se as formas e instrumentos de produção fossem os fatores principais que determinassem o conteúdo do conhecimento (científico) de cada sociedade e o progresso do movimento da ciência de acordo com o grau de desenvolvimento histórico, então não seríamos capazes de achar a explicação para tal diferença tampouco justificativa para o florescimento da ciência numa sociedade, de modo superior a outra, visto que a força principal que faz a história é única em todas as sociedades.

Então, por que a sociedade europeia da Idade Média foi diferente, por exemplo, das sociedades islâmicas na Espanha, no Iraque ou no Egito, quando a base delas foi do mesmo gênero? E por que o progresso científico nas sociedades islâmicas floresceu em diferentes áreas num grau relativamente alto enquanto nenhum vislumbre disso se verificou na Europa Ocidental que estava perplexa com o que viu da nação Islâmica, durante as Cruzadas, em relação à ciência e a civilização? E por que foi que a China antiga foi capaz de inventar a imprensa, o que nenhuma outra sociedade conseguiu fazer, mas teve que adquirir este invento através dela? Os muçulmanos adquiriram a

arte da imprensa dos chineses no séc. VIII e a Europa a conseguiu dos muçulmanos no séc. XIII. E a razão disso é que a base econômica adotada pela China antiga diferia em essência das demais sociedades?

b) Ainda que, muitas vezes, os esforços científicos expressem a necessidade sócio-material por inovação, esta necessidade não pode ser a interpretação principal da história da ciência e do progresso; pois muitas necessidades permaneceram centenas de anos aguardando a palavra científica a seu respeito. Sua simples existência na vida material humana não as capacita a alcançar alguma parte da ciência, até que o tempo chegue para que a própria ciência alcance um grau determinado para a satisfação dessa necessidade. Ocorria que a ciência estava à frente das necessidades sociais em suas conquistas quando haviam condições ideais para uma nova conquista ser realizada.

Tomemos como exemplo uma descoberta científica que pode hoje parecer banal, mas que naquele momento era um novo progresso da ciência: a invenção dos óculos. A necessidade de óculos é tão antiga quanto o próprio homem. Porém esta necessidade material permaneceu esperando o round final até a aurora do séc. XIII, quando a Europa tinha conseguido adquirir dos muçulmanos seu conhecimento acerca do reflexo e da refração da luz. Em seguida, os cientistas conseguiram fabricar os óculos de acordo com isso. Então, foi esse evento científico uma nova necessidade científica nascida através da realidade econômica e material das sociedades? Ou foi resultado dos fatores do raciocínio que levaram ao grau de progresso e aperfeiçoamento?

E se há alguma possibilidade de interpretar a ciência e as descobertas científicas através de uma necessidade originada de situações econômicas, então como pode ser possível que compreendamos a descoberta europeia no séc. XIII da força magnética para determinar a direção, quando a agulha magnética era utilizada para orientação dos barcos? Já que a rota marítima foi o princípio do mercantilismo durante os séculos precedentes, os mercadores romanos dependiam principalmente da rota marítima, e apesar disso, não lhes foi possível descobrir o magnetismo e sua força para dirigir as navegações; nem fizeram as necessidades surgidas da realidade econômica interceder a seu favor, enquanto algumas tradições históricas nos contam que a China tinha conseguido descobri-la por volta de vinte séculos atrás.

Eventualmente a ciência estava à frente das necessidades sociais em suas conquistas quando as condições ideais para um novo avanço se preparavam. A força motora do vapor foi, de acordo com o marxismo, uma das necessidades da sociedade capitalista industrial. Não obstante a ciência a descobriu no século III d.C., mais que dez séculos antes que os primeiros indícios do capitalismo industrial surgissem no estágio histórico. É oportuno dizer que as antigas sociedades não exploraram esta força do vapor, mas não estamos investigando sobre a capacidade da sociedade de extrair benefício das ciências, estamos investigando sobre o próprio movimento científico e tentando descobrir quanto a se o movimento é uma interpretação intelectual da necessidade gerada da sociedade ou se é um movimento original que tenha sua condição psicológica e história particular.

c) Quando o marxismo tenta estreitar o raio de alcance da ciência nas questões e problemas que os meios de produção e suas formas técnicas limitam, cai no erro de confundir as ciências psico-teóricas com as artes práticas. As artes de manufatura aplicada que surgem no curso dos experimentos e provas usuais que são adquiridas e herdadas pelos trabalhadores foram sempre subjugadas pelas forças de produção e cresceram submetidas às dificuldades e questões apresentadas por tais forças, e que estão exigindo o domínio sobre elas.

Quanto às ciências teóricas experimentais, não dependem de tais dificuldades e questões. Ao contrário, verificamos progresso da ciência teórica, e o desenvolvimento de uma arte aplicada trilhando seu curso em duas linhas separadas por um grande período de tempo do século XVI até o séc. XVIII. Estes dois séculos se passaram após o nascimento da ciência (no séc. XVI), antes a arte aplicada podia fazer um ajuste mútuo e este estado de coisas continuou até o início da indústria elétrica no ano de 1870.

Nos será proveitoso saber a esse respeito que o público em geral não aceitou a revolução científica na química que Lavoisier tinha efetuado até fins do séc. XVIII. E durante esse tempo a arte aplicada tinha conseguido realizar melhoramentos no ferro e na indústria do aço antes que os artesãos tivessem aprendido as diferenças químicas básicas entre o ferro forjado, o ferro sólido e o aço, devido à presença de quantidades relativas de carbono neles.

Esta separação durou por um longo espaço de tempo, entre a linha do pensamento científico e o conhecimento não-mesclado dos recursos de arte prática, e esta ciência possui sua própria história e não é somente o resultado das necessidades geradas e o preenchimento das exigências técnicas relativas às mesmas.

No que se refere à observação de Garaudy sobre a mesma descoberta científica feita por vários cientistas ao mesmo tempo, isto não prova que as descobertas científicas sejam sempre geradas pelas condições técnicas dos meios de produção como o marxismo deseja inferir deste fenômeno, afirmando que quando as condições materiais e econômicas permitem que as forças de produção apresentem um novo problema aos cientistas e os obriguem a pensar numa solução, estes cientistas chegam à solução requerida em tempos muito próximos um do outro porque a força que os move para isso ocorreu ao mesmo tempo durante o desenvolvimento da produção.

Mas esta não é a única explicação possível para tal fenômeno. Ao contrário, é possível explicá-lo com base na similaridade existente entre estes cientistas no que se refere ao conhecimento, as condições psicológicas e de idéias, e o nível científico geral.

A presença da ocorrência de tal fenômeno, no campo da ciência teórica, não tendo nada a ver com os problemas da produção e de seu desenvolvimento, sustenta a possibilidade de tal explicação. Eis aqui um exemplo disso:

Três economistas políticos chegaram à teoria do equilíbrio econômico e da dependência mútua dos preços ao mesmo tempo: Jevons, o inglês (1871), Wolross, o suíço (1874) e Karl Menger, o austríaco (1871). Esta teoria de dependência mútua é apenas uma explicação teórica definida da velha manifestação econômica na vida da sociedade humana - o valor de troca. Assim, o conteúdo científico da teoria não tem nenhuma conexão com o problema da produção ou do progresso das forças produtivas naturais. Que explicação pode ser dada sobre esses três eminentes economistas terem chegado a um ponto de vista específico ao mesmo tempo, exceto que estavam muito próximos um do outro quanto as condições intelectuais e de poder analítico?

d) No que se refere a subordinação das ciências físicas ao desenvolvimento das forças produtivas, como a fonte que provê a ciência com seus instrumentos necessários para investigação, é na realidade, o oposto da relação que existe

entre elas. Isso porque, embora a ciência física progrida com o auxílio dos instrumentos que adquire, tais como o microscópio, o telescópio, o gravador, etc; o que a habilita a realizar experimentos, testes e observações minuciosas, ainda que estes mesmos instrumentos sejam produtos da ciência que os apresenta aos estudiosos para os capacitar a formular teorias adicionais e a descobrir o desconhecido.

A invenção do microscópio no séc. XVII provocou uma revolução nos meios de produção, pois possibilitou que se removesse a cortina do mundo invisível no qual o homem jamais tinha sido capaz de se aprofundar. Mas o que é o microscópio? É um produto da ciência, da descoberta das leis da luz e de seus reflexos nas lentes.

Devemos saber a esse respeito que os instrumentos não contam toda a história da ciência, pois embora seja muito verdadeiro que tais instrumentos estivessem prontos permaneciam desconhecidos ao homem até que a interação e o aperfeiçoamento do pensamento científico alcançasse o grau que tornasse possível a descoberta da verdade para que esta fosse moldada numa concepção científica particular.

Podemos apresentar um exemplo simples disso com a idéia da pressão atmosférica, esta idéia que é considerada uma das maiores conquistas no séc. XVII. Vocês sabem como a ciência foi capaz de registrar esse grande episódio? O fez na idéia que repentinamente ocorreu à Torricelli quando este observou que a bomba hidráulica não podia erguer a água mais alto do que trinta e quatro pés. Isso tinha sido observado por milhares de trabalhadores no decorrer dos séculos, como também pelo grande cientista Galileu. Mas a coisa importante que estava destinada a ser revelada por Torricelli à ciência foi a explicação do fenômeno que era conhecido há séculos.

Ele disse que se o limite da bomba hidráulica não excedia os trinta e quatro pés então deveria ser esta a medida de uma certa pressão da atmosfera; e que se a pressão era capaz de elevar a água verticalmente até os trinta e quatro pés então seria invariavelmente capaz de elevar o mercúrio a uma altura menor, pois o mercúrio é mais pesado do que a água. Torricelli logo se assegurou da correção desse resultado e estabeleceu pelo método uma prova científica da existência da pressão atmosférica, matéria com base na qual são estabelecidas muitas das descobertas e invenções.

Devemos fazer uma parada nessa descoberta científica e nesse evento histórico a fim de perguntar: Por que esse evento histórico ocorreu num tempo definido no decorrer do séc. XVII e não antes? Não tinha o homem necessidade do conhecimento da pressão atmosférica antes disso para utilizá-la para satisfazer várias de suas necessidades? Não era o fenômeno, levando em conta que Torricelli formulou sua teoria, conhecido por séculos desde o dia em que a bomba hidráulica entrou em uso? Ou não era o experimento com o qual determinou a teoria, cientificamente fácil para qualquer outra pessoa que o tivesse observado, mas que não tivesse tentado interpretá-lo? Se não concordamos com o movimento da ciência no que se refere a sua origem e desenvolvimento surgidos de acordo com a interação e a acumulação de pensamentos e suas condições psicológicas e reflexivas, então tampouco esta descoberta científica nem a ciência de modo geral encontrara sua completa explicação concernente às forças de produção e as formações econômicas.

Falaremos agora sobre as idéias sociais e suas relações com o fator econômico, pois esse ponto será a questão em análise neste livro.

3 - A Concepção de Classe no Marxismo

Um dos pontos fundamentais do marxismo é sua concepção de classe, formulada segundo seu método geral de incorporar o estudo sócio-econômico e somente observar os significados sociais dentro da estrutura econômica.

Mantém a opinião de que as classes como manifestações sociais são apenas expressões dos valores econômicos com uma marca característica de classe, na forma de interesses, ganhos e tipos de usufruto, dominantes numa forma de sociedade; tais como o lucro, o juro, a taxa e outras formas de exploração. Por isso, enfatiza o fato de que o fator econômico é a base real para a estrutura de classe e para o surgimento de alguma classe; visto que a divisão de homens numa classe possuindo todos os meios de produção e outra não possuindo nenhum é a causa histórica da presença de classes na sociedade em seus vários aspectos e formas, a classe dos escravos, quer seja como servos ou trabalhadores assalariados, de acordo com o usufruto que a classe dominante prescreva para a classe governada.

Quando o marxismo deu a concepção econômica para a classe como surgida da posse e da não-posse dos meios de produção, foi muito natural que sustentasse a crença de que a estrutura de classe da sociedade estava fundada na base econômica já que isto resulta do próprio conceito de classe.

Talvez este ponto seja o exemplo mais óbvio dos conceitos analíticos do marxismo, de modo que os marxistas são ávidos em colocar em todos os significados sociais a interpretação econômica, e enxertá-los com o específico valor econômico; e desempenharam esta função com eficiência.

Porém, a perspicácia na análise no ponto de vista teórico impôs ao marxismo a tarefa de separar a lógica real da história e a natureza das coisas não como elas próprias se revelam ou seguem na mente dos sábios marxistas, mas como se revelam na realidade, visto que enquanto a análise marxista postula o fato econômico, a posse dos meios de produção e a ausência de posse dos mesmos, é a real e histórica base da estrutura de classe e a divisão social da classe dominante, porque esta possui e a classe dominada não. A realidade histórica e a lógica do evento demonstram em muitas ocasiões o contrário e deixam evidente que são os estatutos de classes que são a causa da formação econômica pela qual estas classes se distinguem. Assim, a forma econômica de uma classe é determinada por sua natureza de classe e esta natureza não é o resultado de sua formação econômica.

E o mais grave problema é quando o marxismo decidiu que a estrutura de classe se fundamenta em base econômica, e quando frisou o fato de que a classe é o resultado da posse; o marxismo não chegou ao resultado que deveria logicamente ser produzido disso; e este resultado foi que a atividade nos campos do trabalho seria o único procedimento de alcance do status social e da criação de uma classe superior na sociedade.

Pois se a criação da classe dominante e superior na sociedade fosse o resultado da posse - a formação econômica - então a criação dessa propriedade seria invariavelmente necessária para que se tornasse uma classe superior e dominante, e não haveria nenhum meio de adquirir este status exceto através da atividade nos campos do trabalho. Este pode ser o resultado mais estranho que a análise marxista produz, por conta de seu intervalo em relação a realidade, e se não, então quando foi a atividade nos campos do trabalho o meio básico para a formação da classe dominante na sociedade? E se este resultado, que logicamente segue da análise marxista, fosse aplicado ao período histórico, poderia ser aplicado apenas à sociedade capitalista em seu período de formação e aperfeiçoamento; de maneira que torna possível a qualquer pessoa dizer que a classe capitalista construiu sua natureza de classe

por meio da propriedade que adquiriu através de incansável atividade no campo do trabalho e da produção. Quanto às outras circunstâncias históricas, não foram nem a atividade prática da base de criação da classe tampouco foram os pilares principais da classe dominante durante todas as épocas. Ao contrário, o estado de propriedade surgiu com frequência como resultado da formação da classe, e não como base para ela.

Se não fosse assim, como explicaremos a demarcação de linhas estabelecida na sociedade romana entre a nobreza e os leigos, que consistia da classe dos negociantes que se aproximavam da nobreza na posse de fortunas e ostentavam propriedades que não eram menores do que a dos nobres, embora fosse grande a diferença entre eles no que se refere ao status social e as forças políticas pelos quais os nobres se distinguiam dos negociantes e dos demais grupos?

E como explicaremos a existência da classe de samurais gozando de grande privilégio na antiga sociedade japonesa, que surgiam na hierarquia social, imediatamente após os lordes feudais, e que para sua formação classista se amparavam na sua habilidade no uso da espada e na equitação; não em sua propriedade ou em seu valor econômico.

E ainda como explicaremos o sistema de castas da ordem social na Índia com os Veda- Arianos que a invadiram, cerca de dois mil anos atrás, e se tornaram os governantes do país estabelecendo ali a ordem social de classes, baseada no sangue e na cor, e em seguida a formação de classes se desenvolveu, que a classe invasora e dominante dividiu em castas; a classe vitoriosa se tornando a casta dos guerreiros por conta de sua competência militar e habilidade de combate, e a casta brâmane, que se baseou na religião, a casta sacerdotal, e todos os demais grupos formados por comerciantes, artesãos e os que possuíam os meios de produção ficaram subordinados às duas primeiras classes. Os nativos (habitantes originais do país) que se mantiveram firmes com sua religião ocuparam a mais baixa posição na hierarquia, formavam a classe dos intocáveis, os shudras. Destarte, nem a posse da propriedade teve influência nessa formação estabelecida sobre a base militar, religiosa e racial, e que continuou a exercer sua função na sociedade por séculos na Índia; nem a posse dos meios de produção ajudou os comerciantes e artesãos a se equipararem à posição das classes dominantes ou a competirem com elas pelo poder político ou religioso.

E finalmente, como explicamos o estabelecimento da ordem feudal na Europa Ocidental resultante da conquista germânica se não o fizemos política e militarmente? Todos nós sabemos, e até mesmo Engels costumava reconhecer, que a posição social do líder vitorioso de cuja classe era formada, não era o resultado de sua posse da propriedade feudal, de sua posição social ou dos privilégios políticos e militares, como invasores vitoriosos que haviam entrado numa vasta área e a tinham dividido entre eles. Daí que a propriedade da terra foi o efeito não o fator efetivo.

Desse modo, verificamos elementos e resultados não-marxistas em sua análise sobre muitas das estruturas de classe de diversas sociedades humanas. A esse respeito o marxismo pode tentar defender sua concepção de classes insistindo no ponto de vista da relação recíproca entre o fator econômico e vários outros fatores sociais, uma questão que causa o fato de ser influenciado e de moldar-se de acordo com eles; do mesmo modo que os influencia e participa em sua formação.

Entretanto, essa tentativa em si é suficiente para demolir o materialismo histórico e pronunciar um decreto de morte contra seus glorificados gigantes científicos no mundo marxista; e esta se torna por isso uma explicação da história igual a muitas outras, diferindo delas somente em sua ênfase sobre o fator econômico como sendo o mais importante, junto com o reconhecimento desses outros fatores básicos que participam na construção da história.

Se o marxismo errou ao fazer da formação econômica a única causa da formação social, então aprendemos disso que tinha errado também ao dar a esta uma concepção puramente econômica; pois se a classe nem sempre se estabelece com uma base econômica em sua estrutura social, logo, não será correto considerarmos a classe uma mera expressão de um valor econômico definido tal como o marxismo afirma ser, uma questão que o fez chegar a resultados estranhos, análogos ao que seu ponto de vista o conduziu em relação à formação de classe, e a justificação desses resultados. Vimos que quando o marxismo afirmou que uma classe é formada somente de acordo com as condições econômicas e da propriedade, isto o briga a dizer que a atividade no campo do trabalho é o único meio de se conseguir elevação social. De modo similar, é possível que observemos então que se dermos à classe a concepção marxista, ou melhor, a concepção puramente econômica que declara que um grupo que se sustenta com seu trabalho forma uma classe e um grupo que se sustenta da exploração

dos meios de produção que possui forma outra, e não dermos nenhuma outra consideração à concepção de classe, exceto esses valores econômicos, exatamente do mesmo modo que os marxistas insistem, seu significado certamente seria que estaríamos registrando os grandes médicos, engenheiros, gerentes de grandes companhias e empresas comerciais na mesma classe que consiste dos trabalhadores de minas, agricultores e trabalhadores assalariados da indústria, pois eles todos são assalariados, quando seria necessário que puséssemos um limite classista entre estes assalariados, e os proprietários dos meios de produção, não importando qual possa ser a quantia de salários dos primeiros e qual possa ser a natureza dos meios abundantes de produção dos segundos.

Visto que a luta entre as classes é de cunho marxista e que é inevitável para as classes, então nos apresenta uma descrição na qual veremos os membros da classe dos proprietários dos pequenos meios de produção se levantando em sua luta de classe ao lado dos proprietários da classe exploradora, enquanto o alto salário ganho entre os engenheiros e especialistas da medicina faz com que se levantem ao lado dos trabalhadores explorados. E assim, o gerente de uma grande empresa se transformará num operário furioso que se lança numa batalha contra a exploração das propriedades, como resultado da incorporação das realidades sociais em valores econômicos, e da suposição do aparato econômico ser o fator básico na distribuição de renda das classes sociais.

Chegamos a duas conclusões importantes de nosso exame da análise marxista do conceito de classe.

A primeira é que o estabelecimento das classes na sociedade após a anulação legal da propriedade privada é possível, desde que o estado de propriedade, como aprendemos, não seja a única base para a formação da classe, e este é o resultado que o marxismo temia quando enfatizou o ponto do estado de propriedade como sendo a única causa da existência das classes, a fim de determinar deste modo a necessidade da derrubada da classe e a impossibilidade de sua existência na sociedade socialista onde a propriedade privada em sua forma legal não seja a única causa da existência da classe social, podemos rejeitar esta evidência, e se poderá encontrar a classe numa e noutra forma na própria sociedade socialista (comunista) tal como está formada em outras sociedades. Se Deus quiser examinaremos este ponto de modo mais abrangente em nossa crítica da fase socialista do materialismo histórico.

E a segunda conclusão é que o conflito de classes, onde quer que seja encontrado na sociedade, não necessariamente reflete os valores econômicos pelo aparato de distribuição na sociedade, pois, não é a natureza do aspecto econômico da renda estando na forma de salário ou lucro que impõe o conflito, nem são os confrontos que estão divididos com base nestas receitas e valores econômicos.

4 - Os Fatores Físicos e o Marxismo

Um dos aspectos dos notáveis defeitos da hipótese marxista é seu aparente esquecimento dos fatores fisiológicos, psicológicos e físicos, e a negligência quanto a seu papel na história. Não obstante às vezes exerçam grande influência na vida da sociedade e em seu estado geral, visto que são esses fatores que determinam a tendência de ação do indivíduo, suas propensões particulares e competências em conformidade com a constituição fisiológica que tenha sido dotado. Tais tendências, limites e competências diferem nos indivíduos segundo estes fatores e participam na construção da história, estabelecendo papéis positivos dessemelhantes na vida da sociedade.

Todos sabemos o papel que os talentos militares de Napoleão e seu excepcional valor desempenharam na vida da Europa. Todos conhecemos algo a respeito da instabilidade de Luís XV e o efeito disso nos sete anos de guerra que a França lutou ao lado da Áustria. Foi uma mulher, como Madame Pompadour, que foi capaz de possuir a vontade do rei e conseqüentemente impelir a França à aliança com a Áustria na guerra para suportar o fardo das duras conseqüências que enfrentou. Todos sabemos do papel histórico que o episódio de amor especial que o Rei inglês, Henry desempenhou, resultando na renúncia do credo católico pela Família Real e posteriormente do povo inglês. Todos sabemos o que o amor paternal fez, o qual impeliu Muawiyah Ibn Abu Sufian à adoção de todos os métodos possíveis para obter o juramento de fidelidade para seu filho, Yazid. Uma questão que explica uma mudança decisiva no curso geral da política de seu tempo.

Teria a história terminado do mesmo modo se não tivesse sido Napoleão um militar de vontade férrea ou Luís XV não tivesse sido um monarca de caráter fraco dominado por suas amantes ou se Henry não tivesse se apaixonado por Ana Bolena ou se um sentimento particular não tivesse arrebatado o coração de Muwaiyah Ibn Abu Sufian?

E ninguém sabe o que teria acontecido se as condições naturais não tivessem permitido que a epidemia varresse todas as imediações do império Romano e tomado centenas de milhares de seus habitantes, o que contribuiu com a sua queda e mudou a imagem geral da história. E também ninguém sabe que direção a história antiga teria tomado se um soldado macedônio não tivesse salvado a vida de Alexandre, deceptando a mão que caía sobre Alexandre enquanto o mesmo estava a caminho de uma importantíssima conquista militar, cujo efeito se estendeu até que se passassem gerações e séculos.

Se as qualidades de perseverança e florescimento de amor e sentimento fossem elas próprias efetivas na história e na causa dos acontecimentos sociais, então poderíamos explicá-las com base nas forças produtivas e nas formações sócio-econômicas de modo a que as levássemos de novo aos fatores econômicos em que o marxismo acredita? A realidade é que ninguém terá qualquer dúvida que essas qualidades não podem ser explicadas com base nos fatores econômicos e nas forças produtivas. Por exemplo, não foram os meios de produção e as condições econômicas que formaram o temperamento especial do rei Luís XV. Do contrário, se tivessem as condições naturais e psicológicas ajudado, ele poderia ter sido um homem de força de caráter como Luís XIV ou como Napoleão por exemplo. Seu temperamento peculiar se originou da característica física, das qualidades mentais e fisiológicas das quais sua existência, constituição específica e personalidade distintiva se formaram.

O marxismo se apressaria a dizer que, se não fossem as relações sociais que o fator econômico tinha gerado na sociedade francesa, a forma de governo monárquico hereditário não teria sido fixada, o que permitiu que Luís influenciasse a história e refletisse seu caráter sobre os acontecimentos militares e históricos. Pois, de fato, o papel que este rei desempenhou foi apenas o resultado desse sistema, que por sua vez foi gerado da formação econômica e das forças de produção; ou quem mais pode dizer que Luís teria sido capaz de influenciar a história se não tivesse sido um monarca e a França não tivesse reconhecido o sistema de governo da monarquia hereditária? (O Papel do Indivíduo na História).

Isso é absolutamente verdadeiro, não tivesse ele sido um monarca, sua magnitude teria sido insignificante no registro da história. Mas, digamos de outro modo: se tivesse Luís sido um monarca que possuísse personalidade forte e inflexível e vontade resoluto, o papel histórico que desempenhou teria sido

certamente diverso, e, por conseguinte, os acontecimentos militares e políticos na França teriam sido diferentes. Então, qual foi o fator que o privou da força de personalidade e da vontade resoluto? Foi o sistema monárquico de governo ou os fatores físicos que tiveram participação em sua constituição fisiológica e formação pessoal? Em outras palavras, existem três suposições possíveis; qualquer uma delas teria sido encontrada na França, uma autoridade política presidencial, uma autoridade monárquica com um governante de caráter fraco e uma autoridade monárquica com um governante de vontade férrea. Cada uma destas três suposições possui efeito particular no curso dos acontecimentos militares e políticos, e, por conseguinte, na formação da França num momento particular do tempo.

Elucidemos o significado das leis da história que o marxismo descobriu e a base com que explicou a história em termos de fator econômico. Estas leis apontam para o fato de que a formação econômica não permitiu o estabelecimento da autoridade presidencial na França, ao contrário, impôs a forma monárquica de governo. Tomemos isto como certo e verdadeiro. Assim, não se trata apenas de um lado da questão, pois podemos eliminar dele a primeira suposição, mas as duas outras permanecem. Então, há alguma lei científica que torna inevitável a existência de um governante de caráter fraco ou um de caráter forte naquele período específico da história da França, exceto as leis científicas da fisiologia e da psicologia que explicam a personalidade e o temperamento particular de Luís?

Portanto, aprendemos que os indivíduos possuem papéis na história que são determinados pela natureza e pelos fatores psicológicos e não pelas forças de produção que governam a sociedade. Estes papéis históricos que os indivíduos desempenham segundo sua formação particular nem sempre são secundários no processo histórico como afirmado pelo grande autor marxista Plekhanov, quando diz:

“As qualidades pessoais das pessoas de destaque determinam os traços individuais dos eventos históricos e os fatores acidentais... e desempenham algum papel no curso de tais eventos, as tendências das quais são determinados no final (em última análise) pelo que se denomina leis gerais, isto é, pelo desenvolvimento das forças produtivas e suas relações entre os homens..”
(O Papel do Indivíduo na História)

Não queremos comentar esta afirmação de Plekhanov, exceto para citar um único exemplo em consideração do que podemos entender. Como o papel desempenhado por um indivíduo pode se tornar a causa da alteração decisiva do curso da história? Qual poderia ter sido o destino da direção da história do mundo se tivesse o físico nuclear dos nazistas alemães estado alguns poucos meses à frente na descoberta do segredo do átomo? E se tivesse Hitler garantido a posse deste segredo para a mudança de direção da história e a queda da democracia capitalista e do socialismo marxista na Europa? Então, por que Hitler não foi capaz de chegar à posse de tal segredo? Naturalmente, não foi assim devido a formação econômica e em razão do tipo de forças produtivas; foi porque o pensamento científico não conseguiu descobrir naquele momento o segredo que foi descoberto apenas poucos meses mais tarde, em conformidade com as condições fisiológicas e psicológicas.

Ou ainda, o que teria possivelmente acontecido se os cientistas russos não tivessem conseguido o segredo do átomo? Não seria possível que o campo capitalista aproveitasse do poder do átomo naquele momento para aniquilar os governos socialistas? Em quais termos explicaríamos a descoberta do segredo do átomo pelos cientistas russos, o que salvou o mundo socialista da destruição?

Não podemos dizer que foram as forças produtivas que revelaram o segredo. Se fosse assim, por que foi que somente umas poucas pessoas entre um grande número de cientistas conseguiram chegar até ele? Isso explica claramente que a descoberta se deveu de certo modo à estrutura psicológica particular e as condições mentais. Não tivessem estas condições sido realizadas na pessoa de um ou de uns poucos cientistas na Rússia e um talento científico particular se consolidado devido a essa estrutura o socialismo teria sido golpeado pela destruição e eliminado a despeito de todas as leis do materialismo histórico. E se é possível encontrar momentos na vida humana que determinam a questão da história ou a natureza dos eventos da sociedade, então como pode ser aceito que as leis dos meios produtivos sejam as leis da história?

5 - O Gosto Estético e o Marxismo

O gosto estético humano - como uma expressão de fenômeno social no qual todas as sociedades participam de acordo com a diferença entre elas e seus sistemas, relações e meios produtivos - é outra categoria de verdades sociais que perturbam o materialismo histórico, como veremos.

O discurso sobre a arte estética possui vários aspectos. Quando um artista pinta um retrato admirável de um grande líder político ou descreve um belíssimo quadro da cena de uma batalha, podemos perguntar sobre o método que o artista seguiu na pintura do quadro e a natureza dos meios e materiais empregados por ele, e ainda podemos perguntar sobre sua motivação para pintar o quadro e mais, podemos perguntar o porquê de nos admirarmos, porque nossos sentimentos são preenchidos de admiração e porque nos regozijamos ao observá-lo.

O marxismo pode responder a primeira questão dizendo que o método que o artista seguiu no processo de sua pintura foi o método que o grau de desenvolvimento dos meios de produção e as forças produtivas determinaram; assim sendo, é natural que os meios é que fixam o método da pintura.

De modo semelhante, o marxismo pode responder a segunda questão supondo que a arte é sempre empregada a serviço da classe dominante. Portanto, a motivação que impele o artista para a invenção artística é o fortalecimento desta classe e de seu interesse e, como esta classe é gerada pelas forças produtivas, os meios de produção constituem a última resposta a esta outra questão.

Mas, o que o marxismo fará com a terceira questão? Por que nos admiramos e temos prazer com uma pintura? Foram as forças produtivas ou o interesse de classe que geraram tal admiração em nossos corações ou esse gosto estético, ou é a consciência interna que emana da profundidade de nosso íntimo e que não procede dos meios de produção e de suas condições de classe?

O materialismo histórico obriga o marxismo a explicar o gosto estético em termos de forças de produção e do interesse classista, pois de acordo com o materialismo histórico é o fator econômico que explica todos os fenômenos sociais. Porém, não será capaz de fazer isso mesmo se o tentar, pois se fossem as forças produtivas e o interesse de classe que criassem o gosto artístico, este teria declinado junto com o seu declínio, e o gosto artístico teria se desenvolvido seguindo o desenvolvimento dos meios de produção, do mesmo modo que todas as manifestações e relações sociais. Mas, a realidade é que apesar do desenvolvimento dos meios de produção e das relações sociais a arte antiga, com suas primorosas maravilhas, não tem cessado um dia sequer na visão humana de ser fonte de prazer estético, e continua a fascinar e preencher os corações com

deleite mesmo nesta era atômica, como tem feito por milhares de anos. Então, como foi que este deleite espiritual continuou desse modo e fez os homens do capitalismo e do socialismo terem prazer com a arte da sociedade escravista como os senhores e os escravos haviam se deleitado?

E por qual potente faculdade o gosto artístico teve o poder de se libertar dos grilhões do materialismo histórico e se eternizar na mente do homem? Não é o elemento humano original a única explicação que responde a esta questão?

Neste ponto Marx tenta produzir a reconciliação entre as leis do materialismo histórico e a admiração pela arte clássica (antiga) afirmando:

“O homem moderno aprecia com admiração a arte antiga já que representa a infância da espécie humana do mesmo modo que dá prazer a todos os homens relembrar os feitos de sua primeira infância, pura e livre de embaraços.” (Karl Marx)

Contudo, Marx não diz nada sobre os deleites dos homens ao rememorar seus feitos da infância, quanto a se estes eram devidos a uma tendência da disposição original do homem ou uma manifestação sujeita ao fator econômico, e, portanto, mutável com a mudança deste! Então, por que é que o homem moderno encontra prazer e fascinação nas admiráveis peças de arte grega, por exemplo, quando não encontra semelhante prazer e fascinação diante de outros fenômenos da sua vida, tais como seus pensamentos, seus hábitos e antigos costumes, quando todos estes também representam a infância do homo sapiens?

E o que o marxismo diz sobre aqueles cenários puros e naturais que pertencem ao mais remoto período da história e ainda são capazes de satisfazer o sentido estético do homem e de levá-lo a um transporte de deleite em sua alma? Por que encontramos prazer nestes cenários naturais exatamente da mesma maneira que os senhores e escravos, senhores feudais e servos, a despeito do fato que não representam nada da infância do homo sapiens; a base da qual Marx explica nossa admiração da arte antiga?

Não aprendemos disso que a questão não é de que nossa admiração dos quadros da infância, mas é a questão do gosto estético geral e original que faz o homem da era escravista e o homem da era da liberdade, terem a mesma consciência interior sobre isto?

E na conclusão de nosso estudo da teoria no que se refere a sua essência geral, podemos não achar natural que Engels, o segundo fundador do

materialismo histórico, expressava arrependimento de ter exagerado o papel do fator econômico, e reconhecia que ele, e seu amigo Marx, tinham errado em defender a essência de sua doutrina a respeito da concepção do materialismo histórico? Pois Engels em sua carta (1890) a Joseph Bloch escreve:

“Marx e eu temos parcialmente culpa pelo fato de que os jovens autores algumas vezes colocam maior ênfase no aspecto econômico do que é devida. Tivemos que enfatizar os princípios principais frente a nossos adversários que os negavam. E nem sempre tivemos tempo, lugar e oportunidade para dar o que era devido a outros elementos envolvidos na interação.” (A Interpretação Socialista da História)

A Teoria e Seus Detalhes

Quando assumimos o compromisso do estudo e da apurada investigação dos detalhes da teoria, devemos começar com o primeiro estágio da jornada da história - o comunismo primitivo na opinião do marxismo; já que segundo a crença marxista, a humanidade passou por um estágio de comunismo primitivo na aurora da vida social. Este estágio seguiu seu processo de desenvolvimento e antítese segundo as leis da dialética. Após um longo esforço, cresceu e se tornou violento a tal ponto que o sistema comunista da sociedade deu lugar a antítese que emergiu triunfante numa nova forma - o sistema escravista e sociedade da servidão tomaram o lugar do sistema comunal e da sociedade igualitária.

Houve Uma Sociedade Comunista?

Antes que aprendamos completamente os detalhes desse estágio a questão básica obstrui a investigação: Qual é a evidência científica de que a humanidade realmente atravessou um estágio de comunismo primitivo? Ou como obter tal evidência, quando falamos sobre a humanidade antes das eras da história transmitida?

O marxismo se empenhou para superar essa dificuldade e apresentar uma evidência científica de acordo com a solidez de seu entendimento sobre aquela

fase obscura da vida social humana, apoiando sua tese na observação de várias sociedades contemporâneas que o marxismo julgou primitivas, avaliando-as como material científico de investigação sobre o que foi a era pré-histórica, representando a infância social ao expressar a mesma condição primitiva pela qual as sociedades humanas passaram. Desde que o conhecimento marxista sobre essas sociedades primitivas contemporâneas confirma que a o comunismo primitivo é a condição predominante ali, então este deve ser o estágio primário de todas as sociedades primitivas nas épocas obscuras da história.

Como resultado, pareceu ao marxismo ter adquirido evidência material e tangível. Contudo, devemos conhecer o fato - antes de tudo - de que o marxismo não recebeu diretamente tais informações sobre essas sociedades primitivas contemporâneas, mas as recebeu através de indivíduos que se aventuraram a ir até essas sociedades e as conheceram em suas características. Não apenas isso, mas também levou em conta somente as informações que eram concordantes com sua teoria geral e acusava toda informação que entrava em conflito com a mesma de ser uma distorção ou falsificação. Assim, a investigação marxista tendeu à seleção da informação favorável à teoria e a arbitragem da própria teoria na avaliação da informação e dos relatos sobre aquelas sociedades, ao invés da arbitragem da teoria pela informação e o seu exame à luz do que era informado. Em relação a isto podemos ouvir o que o grande autor marxista diz:

“Quão mais profundo penetramos no passado encontramos os homens que viviam em sociedades, e o que facilita o estudo dessas antigas sociedades é a existência de tais sistemas sociais primitivos onde as mesmas condições de primitivismo prevalecem ainda nos dias atuais; como na maior parte das tribos na África, Polinésia, Austrália, nas tribos indígenas americanas, antes da descoberta do continente, nos esquimós, etc, etc... E a maioria das muitas informações que nos chegaram sobre estas sociedades aborígenes são apresentadas a nós pelos homens das expedições missionárias que têm distorcido os fatos intencionalmente ou não”. (Os Princípios Fundamentais da Economia Capitalista)

Vamos admitir que as informações sobre as quais o marxismo se apóia sejam as únicas autênticas, então teremos o direito de perguntar sobre essas sociedades; são elas primitivas naquilo que podemos confiar no quadro do primitivismo social? Em relação a esta nova questão, o marxismo não possui uma única evidência do primitivismo destas sociedades contemporâneas no

sentido científico da palavra. Ao contrário, a lei da inevitável evolução da história, em que o marxismo crê, exige que o processo da evolução social prevaleça decisivamente nestas sociedades. Portanto, quando o marxismo afirma que a condição atual destas sociedades é sua condição primitiva, anula as leis da evolução e estabelece a inércia durante a passagem de milhares de anos.

Como Interpretamos o Comunismo Primitivo

Deixaremos este ponto para ver como o marxismo explica o chamado estágio primitivo do comunismo segundo as leis do materialismo histórico. O marxismo explica as relações da propriedade comunista na sociedade primitiva dos seres humanos com o estágio primitivo no qual as forças de produção estavam naquele tempo e as condições predominantes da produção. Os seres humanos eram obrigados a seguir a produção numa forma social conjunta e em grupo enfrentar a natureza, devido a fraqueza do homem e a escassez de meios. A cooperação na produção necessita do estabelecimento da propriedade comunal e proíbe a idéia de propriedade privada. Portanto, a propriedade há de ser comunal, pois a produção é comunal; e a distribuição entre os indivíduos também será baseada na igualdade por causa das condições da produção. Pois o baixíssimo nível das forças de produção fazia a distribuição do alimento escassa, e as mercadorias simples em porções obrigatoriamente iguais. O estabelecimento de qualquer outro modo de distribuição era impossível, porque qualquer indivíduo que adquirisse uma parte excedente à parte dos demais levaria os outros à fome. (Evolução da Propriedade Privada).

Dessa maneira, o marxismo explica o comunismo da sociedade primitiva e interpreta as causas da igualdade predominante nela, sobre a qual Morgan fala em relação à descrição das tribos primitivas que testemunhou vivendo nas planícies da América do Norte e que viu distribuindo a carne dos animais em porções iguais para cada indivíduo da tribo.

O marxismo diz isto, enquanto ao mesmo tempo entra em contradição, quando fala sobre a disposição moral da sociedade comunista e glorifica suas virtudes. Cita baseando-se na autoridade de James Andererz, que estudou os

índios americanos no século XIX; que estes grupos primitivos consideravam que não prestar ajuda a alguém que necessitava um grande crime e desprezavam a quem fizesse tal coisa. Ele cita, com a autoridade de Catalin, que todo indivíduo de uma aldeia (quer seja homem, mulher ou criança) tinha o direito de entrar em qualquer moradia e comer se estivesse faminto, e mais, aqueles que estivessem fisicamente incapacitados (ou preguiçosos) de trabalhar ou caçar, sendo capazes de fazê-lo, a despeito disso tinham o direito de entrar em qualquer casa que desejassem e partilhar o alimento com seus moradores. Por isso um indivíduo obtinha comida nestas sociedades, não importando o quanto se omitia de suas obrigações com respeito à produção do alimento, e nada podia resultar em sua deserção exceto seu próprio sentimento para com uma notável perda de sua dignidade. (Evolução da Propriedade Privada).

Esses são os conhecimentos que o marxismo nos apresenta sobre a moral das sociedades comunistas primitivas e seus costumes socialmente arraigados, e com eles esclarece que o nível das forças produtivas não era baixo ao grau que significasse o excesso da parte de algum indivíduo, o que resultaria na fome de outro, mas existia a abundância da qual o decrépito e o desamparado e outros obtinham algo. Em caso semelhante, por que uma distribuição igual era o único modo possível? Ou como não ocorria a ninguém a idéia de exploração ou de fraude na distribuição a respeito do produto já que havia abundância tornando possível a exploração?

Se as forças de produção permitiam a exploração em tais sociedades, devemos encontrar a razão para o seu não-surgimento, ao grau de consciência e da idéia prática do homem primitivo. De fato, a idéia da exploração chegou a ele, como uma tardia manifestação desta consciência e idéia prática, como produto de seu progresso e do aumento de seu conhecimento da vida.

Contudo, se o marxismo pudesse dizer - ou se nós pudessemos dizer de nosso ponto de vista - que o modo igualitário de distribuição entrou no início, resultando da escassez de produtos e em seguida se enraizou se tornando um hábito encontraríamos nisto uma explicação razoável do atributo da sociedade primitiva com respeito aos indivíduos negligentes que abandonavam o trabalho voluntária e intencionalmente, ainda que obtendo o suficiente da produção alheia sem serem ameaçados com a fome e a privação? A participação social no processo de produção impõe a distribuição do produto também aos que não

participam da produção? Se os primitivos insistiam, no início com o modo igualitário de distribuição com receio de que alguém morresse de fome e que com isso perdessem um ajudante frente ao trabalho de produção social, então por que se empenhavam para sustentar os indolentes com cuja perda eles nada perderiam?

Qual é a Antítese da Sociedade Comunista (Primitiva)?

Na realidade, a sociedade comunista primitiva estava, na opinião do marxismo, ocultando em suas entranhas um conflito que há muito já havia nascido. Este conflito começou a crescer e se tornou mais forte até que exterminou aquela sociedade. Não foi um conflito de classe, pois a sociedade primitiva possuía uma única classe e nela não existiam duas classes em conflito. Foi apenas um conflito entre as relações comunistas de propriedade e as forças de produção quando estas começaram a crescer até o grau em que as relações comunistas se tornaram um entrave ou um impedimento para o seu progresso e esta produção necessitava de novas relações nas quais seu crescimento continuasse.

Mas como e porque as relações comunistas se tornaram um entrave ou um impedimento para as forças de produção em seu crescimento? Isto é o que o marxismo explica.

A evolução das forças de produção coloca no poder de um indivíduo a realização de seu trabalho de fazer crescer a colheita e o gado, obtendo meios de sustento excedente ao que necessita para a preservação de sua vida. Com isso, o indivíduo era capaz de satisfazer suas necessidades com o labor numa limitada parcela de tempo para o sustento de si mesmo sem gastar toda sua energia de trabalho. Foi, portanto, inevitável criar uma nova força social a fim de mobilizar todas as aptidões práticas para o benefício da produção, já que as forças produtivas necessitariam para o seu desenvolvimento e crescimento dessa nova força, que forçaria os produtores a despender todas suas capacidades, e desde que nas relações comunistas esta capacidade não é encontrada se tornou necessário substituir tais relações pelo sistema escravista que possibilitasse aos senhores a marcha do trabalho escravo ininterrupto. Assim, a ordem escravagista surgiu.

Na verdade, o sistema escravagista, começou, pela escravização dos prisioneiros de guerra que a tribo costumava amealhar em suas incursões (ataques). A princípio, eles costumavam matá-los, pois não viam vantagem alguma em preservá-los e alimentá-los. Após a evolução da produção sua preservação e escravidão foram para o interesse da tribo, pois aquilo que produziam era mais do que consumiam. Deste modo, os prisioneiros de guerra foram transformados em escravos; e com o enriquecimento daqueles que os escravizaram, em seguida passou-se a se escravizar os membros da própria tribo. Assim, a sociedade se dividiu na classe dos senhores e na classe dos escravos. A produção pôde continuar sua evolução através desta divisão de classes, devido à nova ordem escravista.

Se examinarmos esta análise minuciosamente, poderemos verificar com clareza por meio da própria explicação marxista, que a questão humana é antes uma questão de meios de produção, pois o aumento das forças produtivas exigiram apenas mais trabalho humano, e o caráter social do trabalho não tem nenhuma relação com seu crescimento, pois tanto quanto o trabalho escravo abundante aumenta a produção ou trabalho livre também o faz. Portanto, se os indivíduos da sociedade, coletivamente decidissem multiplicar seus esforços na produção e na distribuição igualitária da distribuição, teriam assegurado por meio disso o crescimento das forças produtivas que foi atingido pela sociedade escravista, ou melhor, a produção teria certamente aumentado quantitativa e distintivamente mais do que pela escravização, pois os desanimados trabalhadores cativos não tentam pensar ou adquirir experiência em prol do melhoramento da produção, ao contrário, os homens livres que são solidários no trabalho.

Em suma, o crescimento das forças produtivas não estava condicionado ao caráter escravista do trabalho. Então, por que o homem social multiplicou o trabalho pelo método da conversão de metade da sociedade em escravos, e não o realizou pelo método do acordo mútuo livre - para a multiplicação do trabalho?

Não encontraremos resposta para esta questão exceto a partir do próprio homem e de suas tendências físicas.

O homem é, por natureza, favoravelmente disposto a economizar o esforço e seguir o caminho mais fácil para seu objetivo. Assim que ele se depara com dois meios para atingir sua meta, certamente escolherá o menos difícil. Esta tendência original do homem não é resultante dos meios de produção, mas sim,

produto de sua própria composição física. Eis a razão para que esta tendência permanecesse constante a despeito da evolução da produção através de milhares de anos, e também não é produto da sociedade; mas a formação da sociedade se deveu a esta tendência natural do ser humano, quando ele percebeu que a formação de grupos era o modo menos difícil de resistir à natureza e explorá-la. Esta tendência física é a que inspirou ao homem a idéia de escravizar outros como método que oferecia melhor garantia e menos custo para o seu lazer.

Portanto, a força de produção não criou para o homem social o sistema escravista, nem o levou para o mesmo. Porém, preparou para ele as circunstâncias adequadas para seguir de acordo com sua tendência natural. Este caso é similar ao de alguém que dando uma espada a uma pessoa para aliviar seu ressentimento mata seu inimigo com ela. Com isso não podemos interpretar tal incidente com base somente na espada, mas considerando os sentimentos pessoais que preocupavam o íntimo do assassino, pois a entrega da espada não o forçaria à perpetração do crime se não existisse tais sentimentos que o fizeram cometer o assassinato.

A este respeito, verificamos que o marxismo adota um silêncio para com outra razão que teria tido grande efeito na aniquilação do comunismo e na evolução da sociedade para uma condição de senhores e escravos. Esta razão é que o comunismo levava um grande número de indivíduos da sociedade a tenderem à equanimidade, a negligência e a abstenção da continuidade e expansão da produção, de maneira que Losskyl escreveu sobre algumas tribos indígenas (da América): “Eles são tão preguiçosos que não cultivam nada sozinhos, ao contrário, dependem totalmente da expectativa que outra pessoa jamais se recusará a dividir com eles o que produzirem. Uma vez que para eles os ativos não gozavam mais do lucro e dos frutos de seu trabalho do que os preguiçosos, sua produção diminuía a cada ano”.

O marxismo não menciona estas complicações do comunismo primitivo como elementos que o faziam tender ao fracasso e ao desaparecimento do cenário da história e para o empreendimento dos indivíduos ativos de escravizarem os negligentes e os empregarem à força nos campos de produção. Esta é uma posição perfeitamente entendida do marxismo; pois os marxistas não reconhecem a inatividade e negligência absoluta que resultavam do comunismo. Em razão disso, à parte de compreendermos o problema original do marxismo

que o torna inadequado para os seres humanos, segundo sua constituição psicológica e fisiológica específica que se fundamenta em sua estrutura desde o início de sua vida.

Isso também demonstra que o comunismo não é apropriado para a natureza humana. E, por conseguinte, prova que todas as complicações semelhantes ocorridas durante a recente revolução na Rússia ao se tentar uma aplicação integral do comunismo, não resultou das idéias de classe e da dominação mental capitalista na sociedade - como os marxistas alegam - mas foi uma expressão da realidade humana, de suas motivações interiores e sentimentos que foram criados com ele antes das classes serem geradas, suas contradições e pensamentos.

A Sociedade Escravista

O segundo estágio do materialismo histórico se inicia com a mudança da sociedade do comunismo primitivo para a ordem escravista. Com seu começo, as classes são geradas na sociedade, e a contradição surge entre as classes, a dos senhores e dos escravos; uma questão que arremessou a sociedade dentro do forno da luta de classes pela primeira vez na história. Esta luta existe ainda nos dias de hoje em diferentes formas, seguindo a natureza das forças produtivas e suas exigências.

Devemos aqui levantar a questão na presença imediata do marxismo sobre esta divisão compartimentada da vida da humanidade que a separou em duas classes, a dos senhores e dos servos, e como dentro dessa divisão os primeiros não possuíam o domínio e os demais não estavam fadados a escravidão. Então por que os senhores não desempenharam a parte dos servos e os servos a parte dos senhores?

A resposta marxista a esta questão está pronta, o marxismo declara que ambos representam um papel inevitável que o fator econômico e a lógica da produção impões, pois a classe que representa o papel dos senhores na sociedade era relativamente de um maior peso em riqueza, e tinha a posse, por conta disto, a capacidade de obrigar aos outros à servidão; porém o enigma permanece apesar desta resposta - permanece inalterado pois sabemos que essas

posições relativamente melhores não caíram do céu para os senhores. Então como eles adquiriram os servos sem que estes os adquirissem e como foram capazes de impor seu domínio sobre os outros não obstante todos vivessem numa sociedade comunal.

O marxismo responde a esta nova questão com duas coisas: Uma delas é, os indivíduos que cumpriam as funções de líderes, chefes militares e sacerdotes, numa sociedade comunista primitiva se dedicaram a explorar suas posições a fim de obter riquezas e a adquirir uma parcela da propriedade pública (comum); começaram a se separar gradualmente dos membros da sociedade e se transformarem numa aristocracia enquanto os demais membros da sociedade começaram lentamente a sofrer sob sua delegação com a dependência econômica. (Evolução da Propriedade Individual). A segunda é a que concorreu para a criação da diferença e incompatibilidade a respeito do nível de produção e de riqueza entre os indivíduos da sociedade; a que a sociedade converteu os prisioneiros de guerra em escravos e começou a ganhar em razão do produto excedente (mais do que necessitava), até que se tornou rica e capaz, como resultado de sua riqueza, escravizando os membros da tribo, que foram privados de suas posses e se tornaram devedores (ibid)

As duas coisas não estão de acordo com o ponto de vista do materialismo histórico, a primeira, leva a se considerar o fator político como o principal e o fator econômico como um fator menor que surge do primeiro, porque supõe que foi a posição política que os líderes, sacerdotes e chefes militares possuíam na sociedade comunista sem classes, que lhes franqueou o caminho para o enriquecimento e a criação da propriedade privada.

Portanto, o fenômeno das classificações foi um produto de natureza política não o contrário como o materialismo histórico declara. Quanto à segunda causa pela qual o marxismo explicou a diferença de riquezas, bem, apenas avança um passo na direção da solução do problema em vista de que considera que o fato dos senhores tomarem os filhos da tribo como escravos foi antecedido pela escravização dos prisioneiros de guerra e o enriquecimento dos senhores por conta desses prisioneiros de guerra. Mas porque que aqueles senhores receberam a oportunidade da escravização dos prisioneiros da parte de todos os membros sem que isto fosse permitido a ninguém mais, então, neste ponto o marxismo não tentará dar uma explicação para tal, pois não encontrará

explicação segundo as forças de produção, mas, talvez sua explicação venha a ser uma explicação humana que pode ser dada com base nos diversos diferenciais e competências físicas, intelectuais e militares, que o homem ocasiona. De que eles se diferenciaram de acordo com suas condições e circunstâncias fisiológicas, psicológicas e físicas.

A Sociedade Feudal

A sociedade feudal surgiu após o sistema escravista como resultado das contradições que agiram na sociedade escravista e com base em tais contradições, a rivalidade entre as relações da ordem social e o crescimento das forças produtivas, uma vez que estas relações, depois de um longo período na vida da sociedade escravista se tornaram um obstáculo para o crescimento da produção em duas direções:

Uma, que se abriu diante dos senhores quando a força produtiva pela brutal exploração dos escravos, em conta dos milhares tombados no campo de trabalho - uma questão que custava uma grande perda de força produtiva que se apresentava na forma dos escravos.

A outra: essas relações converteram gradualmente a maioria dos agricultores e artesãos independentes em escravos. Portanto, a sociedade perdia - em razão disso - forças armadas e soldados dentre os homens livres de cujos contínuos ataques a sociedade costumava obter um fluxo ininterrupto de escravos produtivos. Assim, a ordem escravista resultava de dentro da designação das forças produtivas e da incapacidade de obtenção de novas forças produtivas pelo sistema de cativo. Por causa disso um violento conflito surgiu entre ela e as forças de produção, a sociedade escravista ruiu e a ordem feudal a sucedeu.

Nesta apresentação o marxismo ignorou vários pontos essenciais concernentes a questão em análise.

Primeiro: a transformação da sociedade romana da ordem escravista para a ordem feudal não foi uma transformação revolucionária irrompendo da classe dos governados como é suposto pela lógica dialética do materialismo histórico.

Segundo: que nenhuma evolução, quaisquer que sejam as forças produtivas, tinha precedido a transformação social e econômica como exige a hipótese marxista estabelecida com base nisto, que são os meios de produção a força suprema motivadora da história.

Terceiro: que a formação econômica que é a base, na opinião do marxismo, das formações sociais, não foi, em sua mudança histórica, expressiva ou fase integrante (unificando-se para formar um todo) de sua história, mas foi efetivada por sua decadência, contrariamente aos conceitos do materialismo histórico que afirma que a história sempre marcha adiante em sua situação e que a formação econômica é a vanguarda de sua constante marcha progressiva. Trataremos destes três pontos detalhadamente.

a) A Transformação Não Foi Revolucionária:

A transformação (conversão) da sociedade romana, por exemplo, do sistema escravista para o feudal não foi resultado de uma revolução de classe num dos momentos compartimentados da história a despeito do fato da revolução ser uma lei inevitável do materialismo histórico, pois todas as mudanças sociais (transformações), segundo a lei dialética (a lei dos saltos de evolução), são mudanças quantitativas graduais transformadas subitamente numa mudança qualitativa. Desse modo, esta lei dialética tornou-se inoperante e não efetivou a transformação da sociedade escravista em sociedade feudal numa forma periódica revolucionária de modo súbito, a sociedade seguiu de acordo com o esclarecimento do próprio marxismo, transformou-se através dos próprios senhores uma vez que efetuaram a emancipação de uma grande parte de seus escravos, dividindo muitas terras estabelecendo-as em pequenas porções e entregando-as aos antigos escravos já que haviam percebido que o sistema escravista não mais assegurava seus interesses. (Evolução da Propriedade Individual)

Nesse caso foi a classe dos senhores que na realidade tinha transformado gradualmente a sociedade num sistema feudal sem nenhuma necessidade da lei da revolução classista ou dos saltos de evolução. O outro fator externo foi a invasão das tribos teutônicas (germânicas), com a criação do feudalismo, de acordo com o que o próprio marxismo admitiu; e tal fenômeno por sua vez, é incompatível com suas leis.

É curioso, que as revoluções que deviam, de acordo com o materialismo histórico, ter irrompido num momento de mudanças parciais, tinham irrompido séculos antes da queda do sistema escravista, como o movimento (de liberdade) dos escravos quatro séculos antes de Cristo, em que milhares de escravos, reuniram-se perto da cidade e tentaram atacá-la. Os governantes se viram obrigados a buscar auxílio militar de seus vizinhos e só conseguiram repelir os escravos rebeldes depois de muitos anos. De modo semelhante os escravos se levantaram por volta de setenta anos depois de Cristo no Império Romano em que se reuniram dezenas de milhares de escravos e estiveram perto de por fim à existência do império. Este levante precedeu em vários séculos o surgimento da sociedade feudal. Isso não permite verificar e intensificar contradições entre as relações sociais e as forças de produção, mas derivou seus fatos do constante aumento do sentimento de opressão e do grande poderio militar e de liderança em que este sentimento irrompeu a despeito dos meios de produção, os quais estavam em harmonia com o sistema escravista, então é errado explicar toda revolução com base numa evolução definida pela produção ou pela expressão de uma necessidade das forças produtivas.

Comparemos, depois disso, entre as atrozes revoluções que os escravos tinham lançado contra o sistema escravista, antes de deixarem o campo para o sistema feudal vários séculos depois, e o que Engels escreveu:

“Enquanto algum modo de produção continua descrevendo curvas ascendentes de desenvolvimento, é recebido com entusiasmo e saudado mesmo por aqueles cujo destino é tornado pior por causa de seu modo de distribuição correspondente.” (Anti-Duhring)

Como poderíamos explicar estas revoltas de escravos que precederam a transferência para o regime feudalista em seis séculos no estreito quadro dessa teoria no que concerne às revoluções. Se a insatisfação dos oprimidos cresce constantemente, como expressão das falhas do método de produção e não de sua condição mental, porque a multidão de escravos estava insatisfeita e expressou isso de modo revolucionário antes da superação daqueles modos de produção estabelecidos com base no sistema escravista, vários séculos antes de haver necessidade de sua evolução?

b) A Transformação Social não Seguiu Nenhuma Renovação das Forças de Produção:

Obviamente o marxismo crê que as formas das relações sociais são subsidiárias das formas de produção. Portanto, toda forma de produção demanda uma forma particular de propriedade social e essas relações não podem se desenvolver a menos que sejam seguidas da mudança da forma produtiva e de suas forças.

“Nenhuma formação social morre antes das forças produtivas evoluírem para que possam dar lugar a isso”. (MARX, K. “Filosofia da História”)

Enquanto o marxismo afirma isso, verificamos que a forma de produção na sociedade escravista e na sociedade feudal era a mesma, as relações servis não se transformaram em relações feudais como resultado de algum desenvolvimento ou renovação das forças produtivas dominantes, as quais não tinham transcendido o raio de ação da forma manual do trabalho. Isso significa que a formação social pode ter talvez se extinguido antes das forças produtivas se desenvolverem, ao contrário da afirmação de Marx acima mencionada. E ainda, contrária a mesma, verificamos com a admissão do próprio Marx que várias forças produtivas registraram numerosas formas e diversos graus de produção no decorrer de milhares de anos sem provocar nenhuma mudança na estrutura social. O homem primitivo costumava recorrer ao uso de pedras na forma natural para sua atividade produtiva, e então recorreu aos implementos feitos de pedra. Em seguida, conseguiu descobrir o fogo e manufaturar o machado, lanças e baionetas. Então, as forças de produção se desenvolveram e os implementos de metal e o arco e flecha surgiram. Mais tarde, os produtos da agricultura e em seguida os produtos derivados dos animais. Na realidade, essas grandes transformações dos modos de produção foram aperfeiçoadas e se formaram numa seqüência ininterrupta de desenvolvimentos, uns mencionados e outros mais, sem que tenham sido acompanhados de transformação social ou mudanças nas relações comuns, com a admissão do próprio marxismo, uma vez que acredita que o sistema dominante na sociedade primitiva na qual todas estas mudanças (desenvolvimentos) ocorreram era o comunismo.

Portanto, se pode ter sido possível que os modelos de produção mudassem enquanto a forma social permanecesse inalterada como na sociedade primitiva, por exemplo; e se a sociedade mudou enquanto os modos de produção

permaneceram fixos como observamos no caso do sistema escravista e o sistema feudal, então qual é esta necessidade que enfatiza a afirmação de que toda formação social é correlata a um modo definido e uma fase da produção particular. Porque não deveríamos atribuir ao marxismo o que disse, que o sistema social é apenas o produto, a soma total, das idéias práticas científicas que o homem adquire no decorrer da sua experiência social das relações que partilha com os demais. Da mesma maneira os modos de produção são o resultado das idéias científicas e reflexivas que o homem adquire no curso de seu experimento natural a respeito das forças de produção e todas as forças da natureza, uma vez que os experimentos naturais são relativamente de curta jornada (dão resultados num curto intervalo de tempo) os modos de produção evoluem rapidamente, contrastando com os experimentos sociais, pois estes são concernentes à história inteira da sociedade. Por conseguinte, as idéias reflexivas e práticas não se desenvolvem no decorrer dessa experimentação lenta com a mesma rapidez com que se desenvolvem durante o experimento natural. O caso sendo como este será natural que no início as formas do sistema não evoluirão com a mesma rapidez que o modo de produção o fará.

c) A Situação Econômica Não Tinha Chegado À Perfeição:

Anteriormente mencionamos que o marxismo explica o declínio do sistema escravista pelo fato de que ele se tornou um impedimento ao crescimento da produção e incompatível com a mesma, portanto, foi necessário que as forças produtivas o removessem do caminho e produzissem um modo econômico que participasse com elas com respeito a seu crescimento, e com qual não haveria incompatibilidade. É isto corretamente aplicável à realidade histórica?

Foram as condições feudais e as circunstâncias da sociedade num passo mais lento para o crescimento da produção do que as circunstâncias e condições anteriores. E o modo de produção se moveu junto com a marcha humana, em linha ascendente, como o movimento da história exige, segundo os marxistas, que tornam isto entendido como um processo de unificação contínua do conjunto total do conteúdo histórico em conformidade com a situação e o crescimento econômico?

Nada aconteceu da maneira suposta pelo marxismo. Para que se perceba isso, será suficiente lançar um olhar à vida econômica em que o Império Romano estava vivendo. O Império tinha alcançado - particularmente uma parte estatal

(reconhecida) dele - um alto nível econômico e o capitalismo comercial tinha feito um grande progresso, e obviamente tal capitalismo é uma forma econômica avançada. Quando o Império praticava esta forma, como a história registra, tinha alcançado um estágio relativamente alto de estrutura econômica e se afastou consideravelmente de todos os tipos de economia primitiva. Como resultado, tinha se expandido para muitos estados que eram contemporâneos, devido a construção e a segurança das estradas, a produção de navegações, sem que se diga do comércio interno que floresceu por todas as partes do Império, entre a Itália e as províncias, e entre uma província e outra. Os artigos de louça da Itália que invadiram o mercado mundial da Bretanha, no Norte até o Mar Negro, no Leste, os alfinetes com os quais se distinguiu e as lâmpadas (candeeiros) que os italianos produziam em imensa quantidade, eram encontrados em todas as partes do Império. A questão com a qual nos deparamos ao considerarmos estes fatos é, por que os modos econômicos e o capitalismo comercial não seguiram seu curso de crescimento e integração, já que o movimento integrador era uma lei inevitável dos modos econômico e produtivo? E por que o capitalismo comercial não evoluiu para o capitalismo industrial como ocorreu em meados do século XVIII, uma vez que os mercadores tinham capital em abundância enquanto o povo que tinha multiplicado a miséria e a pobreza estava pronto a responder a demanda do capitalismo industrial em obediência a seu desejo? Isto significa que apenas as condições materiais foram suficientes para a evolução da tangível realidade social, e que se as forças de produção no curso de sua evolução sempre formam os modos produtivos que entram em atividade nela, então o capitalismo crescente teria forçosamente surgido na história antiga e teria satisfeito suas exigências.

Na verdade, seria lógico que o capitalismo industrial e os resultados que produziu, tenha emergido durante a parte final da era feudal, como a distribuição do trabalho, que conduziu a emergência do maquinário no decorrer da vida industrial.

O fato histórico não prova o desaparecimento ou a desconexão do capitalismo devido seu crescimento, mas também revela claramente que o estabelecimento do sistema feudal pôs fim ao (antigo) capitalismo comercial, o sufocando no berço. Desde que determinou para cada feudo seus limites particulares e uma economia fechada fundamentada no contentamento com

sua renda agrícola e seus próprios produtos. Por conseguinte, era natural que a atividade comercial desaparecesse e o capitalismo comercial (antigo) deixasse de existir e que se retornasse a uma economia semi-primitiva como a economia doméstica. Então, era essa situação econômica que a sociedade Romana teve após a entrada dos germânicos, uma explicação a respeito do crescimento histórico e seu atraso quanto a demanda de produção ou uma reincidência estranha ao materialismo histórico, ou ainda um obstáculo no caminho do crescimento material e o florescimento da vida econômica?

Finalmente a Sociedade Capitalista era Fundada

Por fim, a sociedade feudal começou a morrer, logo depois se tornou uma questão histórica e um obstáculo no caminho da produção, que necessitava de uma solução decisiva, condições históricas tinham usado a forma desta solução inclinada ao capitalismo que tinha surgido no estágio social para se confrontar ao sistema feudal, como uma antítese histórica deste, que cresceu sob seu amparo, e que quando completou seu crescimento, pôs fim ao mesmo, vencendo-o no campo de batalha... Marx descreve o crescimento da sociedade capitalista dizendo:

“O sistema econômico capitalista surgiu das entranhas do sistema feudal, e a desintegração de um deles conduziu à emanação do componente formativo do outro.”

Logo que Marx começa a analisar o capitalismo historicamente, ele dá grande importância ao analisar o que chama de “acumulação primária do capital”. Este, na verdade, é o primeiro dos pontos substanciais considerados essenciais para a análise da existência histórica do capitalismo. Uma nova classe tendo surgido na sociedade, na derrocada do feudalismo, possuindo o capital e estando apta a empregá-lo para o seu desenvolvimento, devemos pois supor fatores especiais que levaram a um grande acúmulo de riqueza ligado às fortunas de uma classe particular e a reunião de imensa força de trabalho que possibilitou que esta classe transformasse riqueza em capitais e a força de trabalho em servos assalariados que pudessem realizar as operações da produção do capital com base em vencimentos. Então, quais são estes fatores e causas, melhor dizendo, onde está o segredo da acumulação primária do capital na qual se baseou a classe capitalista frente a classe dos assalariados?

Ao se tentar analisar esse tema, Marx inicia investigando o ponto de vista convencional sobre a economia política que diz: o fator que capacitou uma determinada classe da sociedade de modo exclusivo a obter as condições políticas para a produção do capital e da necessária riqueza para a mesma, esta classe se caracterizou pela inteligência, frugalidade e boa administração e o fez poupando algo de sua renda; pouco a pouco, e entesourando o mesmo gradualmente até que se tornou capaz de assegurar um capital.

Marx submeteu este ponto de vista clássico a um pungente ridículo e a grande depreciação, como de costume, ao tratar os pontos de vista aos quais se opunha. Tendo-o ridicularizado, ele observa que o entesouramento somente não pode ser responsável pela existência do capitalismo.

Para descobrir o segredo da acumulação primária do capital, no qual se baseava a nova classe, devemos examinar o significado do sistema capitalista em si e procurar em sua profundidade, pela (solução) do segredo.

Nesse ponto, Marx recorre a seu talento e expressão singular, e seu total comando das palavras, a fim de apresentar seu ponto de vista. Ele diz:

“O sistema capitalista nos apresenta um tipo peculiar de relacionamento entre o capitalista que possui os meios de produção e o empregado que, como resultado deste relacionamento, renuncia a todos os direitos de posse sobre o que produz, apenas porque nada possui senão uma força de trabalho limitada enquanto o capitalista tem todas as provisões externas necessárias, os materiais, os implementos e o custo de vida que encarna tal poder. A posição do empregado assalariado no sistema capitalista é, por conseguinte, o resultado de sua condição de privação e dissociação dos meios de produção que o capitalista possui. Isto significa que a base do capitalismo é uma separação radical entre os meios de produção e o trabalhador assalariado apesar do fato de que ele é o produtor e quem manuseia esses meios. Assim, esta separação é a condição historicamente essencial, para o surgimento das relações capitalistas. Portanto, para criar o sistema capitalista é necessário, indiscutivelmente, arrebataram os meios de produção dos produtores - aqueles produtores que os utilizam para desempenhar seu trabalho específico, e estes meios de produção devem ser limitados às mãos dos negociantes capitalistas. O movimento histórico que realiza a separação entre o produtor e os meios de produção, confinando tais meios às mãos dos negociantes, é, portanto, a chave do segredo da acumulação

primária do capital. Este movimento histórico foi realizado por meio da escravidão, do roubo armado, da pilhagem e diferentes formas de violência, não havendo nenhum auxílio em sua realização do planejamento, da economia, da inteligência e da prudência como acreditaram as autoridades da economia política convencional.” (O Capital)

Temos o direito de formular a questão: Marx teve sucesso em sua explicação da primeira acumulação a qual foi a base do sistema capitalista? Porém, antes que respondamos esta questão devemos saber que quando apresentou esta explicação, Marx não tinha o objetivo de condenar o capitalismo moralmente porque este estava baseado na extorsão e na pilhagem, muito embora às vezes parecesse que ele estava tentando fazer algo desse tipo. Porque Marx considerava o capitalismo, na circunstância de seu surgimento, um movimento de progresso que auxiliava na diretriz humana, através da curva da história, para o mais alto estágio do desenvolvimento do homem. Assim, em sua opinião, o capitalismo coincidia, naquela circunstância, com os valores morais que não descendem senão das circunstâncias econômicas, das quais os meios de produção necessitam.

Como as forças de produção exigiam o estabelecimento do sistema capitalista, era absolutamente natural que os valores morais se condicionassem naquele estágio da história, em conformidade a estas exigências. De maneira que não foi a intenção de Marx, e nem era seu direito tal objetivo, com base em seus conceitos peculiares, emitir julgamento sobre o capitalismo do ponto de vista moral. Em seu estudo do capitalismo, ele apenas visa aplicar o materialismo histórico ao curso do desenvolvimento da história e analisar os acontecimentos de acordo com isso. Então, até que ponto teve sucesso a esse respeito?

No que se relaciona a essa questão, podemos primeiramente notar o sucesso atingido por Marx e a perfeição que ele alcançou à força da inteligência e da perícia no uso da palavra. Isso porque Marx observou, quando analisando o sistema capitalista, que este sistema abrange em sua profundidade uma relação particular entre o capitalista que possui os meios de produção e o assalariado que não possui nada disso, e, portanto, renuncia sua produção em favor do capitalista. Marx concluiu disso que o sistema capitalista depende da ausência das forças produtivas no trabalho em grupos, que estão aptos a desempenhar a produção, e sua força de produção estando limitada aos negociantes de modo que esses grupos são obrigados a trabalhar por vencimentos.

Este fato é considerado evidente e acima de qualquer dúvida. Porém, Marx precisava recorrer à prolixidade para que através do fato pudesse chegar a seu objetivo. Eis porque mudou sua expressão e recorreu à declaração e a ênfase em que segredo do acúmulo primário se encontrava no isolamento dos meios de produção de seus produtores, privando, pois, os produtores dos meios de produção à força para a posse dos mesmos pelos negociantes. Desse modo, começou o grande pensador, muito embora não tivesse percebido a significativa diferença entre as premissas que havia proposto e a conclusão que finalmente enfatizara. Pois aquelas premissas queriam dizer que a ausência dos meios de produção para os grupos que estavam capacitados ao trabalho, e a posse daqueles meios assegurada aos negociantes constituía a condição básica para a existência do capitalismo. E isso é diferente da conclusão a que ele finalmente chegou e que explicou a não-existência dos meios de produção na posse dos trabalhadores assalariados pelo fato de terem sido privados dos mesmos ou que os meios tinham sido tomados à força deles. Esta privação ou arrebatamento são, portanto, uma adição totalmente nova, não compreendida nas premissas analíticas apresentadas por ele, e que não podem ter sido derivadas logicamente da análise definida da substância do sistema capitalista e das relações entre o proprietário e o trabalhador assalariado como definida nela.

Comentando nossa declaração, o marxismo pode dizer: de fato, o sistema capitalista depende unicamente da não-existência dos meios de produção na posse dos trabalhadores e da abundância deles nas mãos dos negociantes, então, como vocês explicam isso? E como é que os meios de produção não são encontrados na posse dos trabalhadores, mas apenas na posse dos negociantes, se nenhum movimento ocorreu para privar os primeiros usurpando os meios de produção para o favorecimento dos segundos?

Nossa resposta a estas perguntas pode ser resumida em:

Primeiro, essa descrição não se aplica às sociedades em que o capitalismo foi incumbido à classe feudalista, como aconteceu na Alemanha, por exemplo, onde um grande número de feudistas construiu fábricas, as administraram e as financiaram com a renda que recebiam dos feudos. Não foi, portanto, necessário que a mudança ocorresse do feudalismo ao capitalismo seguindo um movimento de nova usurpação, já que os próprios feudistas puderam realizar a produção do capital com base nas riquezas que tinham adquirido no início

da história feudal. Do mesmo modo que a descrição marxista não se aplica ao capitalismo industrial que cresceu com a incumbência da classe feudal, também não é aplicável ao capitalismo mercantil que foi constituído com os lucros do comércio como aconteceu nas democracias mercantis da Itália como Veneza, Gênova e Florença. Porque uma classe de negociantes surgiu nessas cidades antes da criação do trabalho assalariado na indústria, surgindo antes que o sistema capitalista moderno viesse a existir em seu sentido industrial, cujas raízes Marx procura. Assim, os industriais costumavam trabalhar por sua conta enquanto os negociantes compravam deles seus produtos para a comercialização, tendo imensos lucros por meio do comércio com o Oriente, o qual floresceu como resultado das Cruzadas.

Seu centro comercial alcançou mais e mais sucesso capacitando-os ao comércio monopolizado com o Oriente por força do entendimento com os soberanos dos estados e os governantes do Egito e da Síria, o qual resultou no aumento dos lucros e das possibilidades de lançar fora o jugo do feudalismo, e em seguida, estabelecer grandes fábricas que, através da competição varreram os pequenos artesãos. Nisto se baseou, portanto, o capital-produção ou capitalismo industrial.

Segundo, o ponto de vista marxista não é suficiente para resolver o problema porque não vai além de dizer que o movimento histórico privou os trabalhadores dos meios de produção e confinou estes meios às mãos dos negociantes, criando a acumulação primária do capital; porém, isso não nos explica como foi que um grupo em particular foi capaz de adquirir o poder de subjugação, submeter pela violência e privar os produtores dos meios de produção.

Terceiro, suponha-se que tal poder de subjugação e de violência não precise ser explicado, porém, isso não é adequado para que seja um meio marxista para explicar o acúmulo primário de capital, e, por conseguinte, o sistema capitalista como um todo, pois não é uma explicação econômica, e, portanto, não é compatível com a essência do materialismo histórico. Como poderia o marxismo ou seu conceito geral da história permitir-se dizer que a razão subjacente do acúmulo primário do capital e da existência histórica da classe capitalista tenha sido o poder de usurpação e subjugação quando esta em si não é uma razão de natureza econômica? O fato é que com essa análise Marx derruba sua própria lógica histórica e admite implicitamente que a formação classista não existe na base econômica acima.

Era apropriado a ele, segundo os princípios do materialismo histórico, adotar a visão convencional, na explicação do surgimento da classe capitalista apesar de que se trata de uma explicação mais familiar à natureza econômica do que a explicação marxista.

Enfim, todas as evidências históricas que Marx nos apresenta logo em seguida no capítulo de seu livro sobre o movimento de usurpação, para explicar o acúmulo primário do capital, foram extraídas apenas da história da Inglaterra, as quais descrevem a usurpação cometida pelos feudais naquele país. Porque privaram os agricultores de suas terras transformando-as em pastagens e destinaram aqueles que foram expulsos ao recém-formado mercado dos burgueses. Foi, portanto, um ato de privação dos agricultores de seu direito sobre suas terras para o benefício dos feudais, ao invés de um movimento para açambarcar os meios de produção dos industriais para beneficiar os comerciantes.

Antes de seguirmos em frente, gostaríamos de lançar um olhar sobre algumas dezenas de páginas da obra “O Capital” que Marx preencheu com a descrição daquelas ações violentas em que os feudais arrebatarem as terras dos agricultores e com isso prepararam o caminho para o estabelecimento do sistema capitalista.

Em sua vibrante descrição Marx se limita aos eventos ocorridos na Inglaterra e quando os analisa explica o fator real que levou os feudais a recorrerem a diversas formas de violência para expulsarem os agricultores de suas terras. Foi que desejavam transformá-las em pastos, e, portanto, não precisavam mais daquele imenso exército de camponeses. Mas, por que desse modo e tão repentinamente essa tendência geral surgiu para transformar as terras em campos de pastagem?

Respondendo a pergunta, Marx diz: “O que principalmente abriu a oportunidade na Inglaterra para ações violentas foi o crescimento das fábricas de Lã em Flandres e o resultante aumento dos preços do produto.” (O Capital)

Esta resposta tem seu significado histórico especial, muito embora Marx não tenha dado importância a ele. Porque diz que este foi o crescimento da produção nas cidades industriais e na região do sul da Bélgica, principalmente em Flandres, a aceitação do comércio capitalista de lã e outros produtos em geral e o surgimento dos grandes mercados para aqueles artigos dos feudais ingleses, que se utilizaram da oportunidade e transformaram as terras agrícolas

em campos de pastagem de modo que pudessem exportar a lã para as cidades industriais e ocupar o mercado no ramo, em vista das qualidades da lã inglesa, o que tinha feito dela de importância fundamental em virtude da alta qualidade das roupas de lã. (História Inglesa)

Está claro da narração e do estudo desses acontecimentos que o fator que Marx considerou ser a prova histórica para o surgimento da sociedade capitalista na Inglaterra não emergiu do sistema feudal em si, como suposto pela lógica argumentativa do materialismo histórico. Não foi, portanto, o sistema feudal que originou a incompatibilidade que deu um golpe mortal no feudalismo, nem foram as relações feudais responsáveis pelo fator que Marx quis apontar. Este fator surgiu somente em razão do florescimento da indústria da lã do exterior e sua entrada em voga. Assim, foi o próprio capitalismo comercial que fez os feudais empurrarem a maior parte dos agricultores para o mercado metropolitano e não as relações feudais... e, portanto, as causas e condições da antítese das relações sociais nasceram fora das mesmas. Não se originaram dessas relações que não podiam materializar tais condições que tinham sido gestadas de fatores exteriores.

A Confissão de Marx

Marx percebeu, então, que a acumulação primária do capital industrial não pode ser explicada com base nas ações de usurpação da classe feudal. Tais ações apenas explicam como o mercado capitalista encontrou os agricultores que tinham sido expulsos da área rural e que em seguida migraram para as cidades. Eis porque ele tentou tratar a questão novamente no capítulo 31 do “Capital”. Assim, ao explicar a acumulação, não estando contente com as circunstâncias do capitalismo comercial ou do usurário que conduziu à acumulação de grandes riquezas nas mãos dos negociantes e agiotas. Pois Marx continua a insistir que a base da acumulação é a extorsão dos meios de produção e as condições materiais dos produtores, ele recorre a seguinte afirmação explicando a acumulação capitalista:

“A descoberta de regiões de ouro e prata na América, conduz os nativos à vida de servidão, à túmulos nas minas ou à aniquilação, o início da conquista e da pilhagem do arquipélago malaio e a transformação da África numa espécie

de antro de negócios pela captura dos negros, foram todos “movimentos inocentes” e meios de produzir a acumulação inicial que revelou a boa nova da aurora do período capitalista”. (O Capital)

Outra vez, verificamos que Marx explica o surgimento da sociedade capitalista pelo poder, através do ataque, da pilhagem e da colonização, embora estes sejam elementos não marxistas em sua natureza, pois não expressam valores econômicos. Somente expressam poder político e militar.

É muito estranho, que o marxismo seja inconsistente neste ponto, na busca de algum modo conveniente para se livrar do dilema. Assim, vemos o primeiro marxista, depois de ter sido obrigado a explicar o crescimento do capitalismo na sociedade pelo fator do poder, dizendo:

“Assim, o poder é o gerador de toda sociedade antiga continuando a crescer e no poder como fator econômico”.

Ao expandir os conceitos de situação ele deseja emprestar ao fator econômico um significado não tão estreito para que venha a abranger todos os fatores em que se vê obrigado a se apoiar em sua análise. Por outro lado vemos, em outra versão de Engels sobre o fator do poder, contrária a esta sobre o desenvolvimento capitalista, o seguinte:

“Toda esta operação pode ser explicada por fatores puramente econômicos, não havendo nenhuma necessidade nessa explicação, do roubo (poder) (interferência política ou governamental) de qualquer espécie. A expressão (propriedade baseada no poder) ligada a esta questão também nada prova senão que é uma expressão que uma pessoa equivocada junta para encobrir sua falta de entendimento do verdadeiro curso do assunto”.
(Anti- Duhring)

Quando lemos a veemente descrição analítica de Marx sobre o capitalismo inglês e sua existência histórica, não encontramos nenhuma justificativa para rejeitá-la ou fazer objeção a ela, pois naturalmente não pensamos em defender a história negra registrada pela Europa, nos primeiros dias de seu renascimento tirânico materialista sob a sombra da qual o capitalismo cresceu. Mas a questão é diferente quando tomamos sua análise do capitalismo e de seu crescimento como expressão da necessidade histórica sem a qual a produção capitalista na indústria não pode, teoricamente, construir seu edifício. Portanto, quando parte da situação capitalista real em que, por exemplo, a Inglaterra vivia,

Marx tem todo direito de explicar a crescente riqueza capitalista, na aurora de sua história moderna, pelas ensandecidas ações coloniais nas quais cometeu diferentes tipos de crimes em várias partes do planeta, e pela privação dos industrialistas dos meios de produção à força. Porém, isto não prova, teoricamente, que o capitalismo não possa ser fundado sem tais atividades e operações ou que carrega em seu âmago a necessidade histórica dessas atividades e meios, e que a Inglaterra tinha necessariamente que testemunhar tais atividades e operações no início do capitalismo, mesmo se vivesse numa estrutura ideológica diferente. Mas a história prova o contrário disso. Porque a produção capitalista ocorreu em Flandres e na Itália no séc. XIII, e nesses lugares cresceram organizações capitalistas onde milhares de empregados produziram mercadorias que tomaram os mercados do mundo para os proprietários capitalistas, e mesmo assim, durante aquele período não surgiu nenhuma situação semelhante às existentes na Inglaterra do séc. XV e XVI, as quais Marx examinou em sua análise histórica do capitalismo.

Tomemos outro exemplo: a produção capitalista no Japão que começou a mudar no séc. XIX, de condições feudais para o capitalismo industrial. Escolhemos este exemplo em particular pois Marx fez referência a ele ao dizer:

“O Japão, com sua organização puramente feudal relativa à propriedade da terra e a agricultura em pequena escala, nos apresenta, em vários aspectos, um quadro da época da Europa feudal mais fiel do que o que é apresentado nos livros de história que temos, que estão dominados por idéias burguesas discutíveis.”

Examinemos este quadro honesto do feudalismo quanto a de que maneira se transformou no capitalismo industrial; e se a transformação foi compatível com o materialismo histórico e as explicações de Marx para o crescimento do capitalismo industrial.

O Japão estava mergulhado em relações feudais quando despertou assustado com os sinos avisando um perigo externo real. Foi no ano de 1853, quando a frota americana entrou em Oraga e começou a negociar com o governador militar que possuía autoridade no lugar do imperador no que se referia a conclusão de tratados. Assim, ficou perfeitamente claro ao Japão que estava começando um ataque econômico que levaria o país à ruína e a colonização. Os pensadores naquele momento acreditaram que a única saída para salvar

o Japão seria a industrialização, e que o país fosse colocado no caminho da produção capitalista que já era seguido pela Europa. Eles conseguiram empregar seus próprios líderes feudais na materialização dessa idéia. Assim sendo, os feudais retiraram a autoridade do governador militar e restauraram o imperador em 1868. A autoridade imperial logo mobilizou todo seu potencial a fim de suscitar uma revolução industrial no país e com isso pôde alçar o país à posição dos grandes estados capitalistas.

Os feudais aristocráticos voluntariamente se colocaram a serviço da autoridade governamental habilitando-a a transformar o país de imediato numa nação industrial. Nesse ínterim, um setor dos produtores industriais e comerciantes se desenvolveu rapidamente, porém, foram colocados na mais baixa posição na sociedade. Assim, passaram a agir sorrateiramente utilizando toda sua riqueza, poder e influência para destruir o sistema feudal de modo pacífico, tanto assim que os proeminentes feudais renunciaram a seus velhos privilégios em 1871 e o governo os indenizou por suas terras lhes concedendo escrituras. Destarte, tudo se fez pacificamente e o Japão industrial surgiu assumindo sua posição na história.

Esta descrição se aplica aos conceitos do materialismo histórico e às explicações de Marx?

O marxismo afirma que uma mudança de um estágio histórico para outro não ocorre senão de modo revolucionário já que as mudanças quantitativas graduais conduzem a mudança temporária súbita, apesar de que a transformação do Japão do feudalismo para o capitalismo tenha ocorrido pacificamente e os líderes feudais tenham renunciado a seus direitos. Eles não obrigaram o Japão, que estava a caminho do capitalismo, a efetivar uma revolução como a francesa em 1789.

O marxismo também acredita que nenhum desenvolvimento ocorre exceto através da luta de classes, entre a classe que apóia o desenvolvimento e a outra que tenta se opor a isso. Mas percebemos que a sociedade japonesa favoreceu em sua totalidade o movimento pelo desenvolvimento industrial e capitalista, e até mesmo os líderes feudais não se desviaram disso. Todos eles acreditaram que a vida do país e o progresso dependiam daquele movimento.

O marxismo é de opinião, como lemos nos trechos anteriores do “Capital”, que a acumulação capitalista não pode ser explicada por meio de um “movimento inocente”, para utilizar sua expressão. É explicada apenas por atos de violência, ataques, operações de privação e extorsão, embora a realidade histórica do Japão demonstre o contrário. A acumulação capitalista não ocorreu no Japão, nem o capitalismo industrial cresceu ali, como resultado de ataques e colonização, ou por causa de operações de tomada dos meios de produção das mãos dos produtores. O movimento ocorreu apenas em razão da atividade em que todo o Japão participou e na qual utilizou de toda sua influência política no fortalecimento da autoridade governamental. Em consequência, a burguesia surgiu no cenário social em virtude de atividades políticas, ideológicas, etc, e não como um poder que criasse uma política inapropriada ou uma atmosfera ideológica.

Leis da Sociedade Capitalista

Quando consideramos as leis da sociedade capitalista do ponto de vista do materialismo histórico, sentimos a necessidade de destacar o aspecto econômico do marxismo que não se torna tão claro e com suas características plenas quando o marxismo analisa os estágios da história, quanto quando estuda o estágio capitalista. O marxismo analisou a sociedade capitalista e suas condições econômicas, e estudou suas leis gerais com base no materialismo histórico. Em seguida, frisou as incompatibilidades que se ocultavam nas profundezas do capitalismo e que se amontoavam de acordo com as leis do materialismo histórico, até que finalmente levaram o sistema capitalista para o seu inevitável túmulo num decisivo momento da história.

O Trabalho é a Base do Valor

Como outros economistas que foram seus contemporâneos ou que viveram antes dele, Marx começou seu estudo da substância da sociedade capitalista e de uma série de leis da economia política burguesa analisando o valor de troca como sendo a força vital da sociedade capitalista, fazendo da teoria analítica do valor um fundamento de seu edifício teórico geral.

Marx não fez nada fundamental no campo da análise do valor de troca. Somente adotou a teoria convencional que antes dele foi construída por Ricardo, que disse:

“O trabalho humano é a essência do valor de troca. O valor de troca de todo produto é, portanto, avaliado com base na quantidade de trabalho envolvido nele, valores de coisas diferentes variam segundo a diferença de trabalho envolvido em sua produção. Assim sendo, o preço de um artigo, que a produção do qual exija uma hora de trabalho é igual a metade do preço de um artigo em cuja produção normalmente se gaste duas horas de trabalho.”

Esta teoria é considerada o ponto de partida de Ricardo e Marx em seus estudos analíticos da estrutura da economia capitalista. Ambos fizeram dela a base de seu edifício teórico. Ricardo precedeu a Marx em dar a esta teoria uma forma científica definida, mas vários pensadores e filósofos da economia mesmo antes deles tinham feito menção a essa teoria, como o filósofo inglês John Locke, que a observou em suas discussões e em seguida a mesma foi adotada numa esfera limitada por Adam Smith, o famoso economista clássico. Ele considerou o trabalho uma base de valor de troca entre as sociedades primitivas. Porém, certamente foi Ricardo quem deu à teoria o sentido de abrangência e acreditou que o trabalho é a fonte geral do valor de troca. Em seguida veio Marx, seguindo seu caminho nesse modo peculiar. Mas, isso naturalmente não significa uma reverberação da teoria de Ricardo, mas que quando de sua adoção, a moldou dentro de uma estrutura conceitual peculiar.

Assim, Marx introduziu novos esclarecimentos sobre alguns de seus aspectos, incluindo elementos marxistas e adotando outros, tal como foram deixados por seus predecessores. Portanto, que o trabalho não determina o valor em condições onde o monopólio predomina, em que não há competição já que é possível em tais condições que o valor da mercadoria monopolizada possa crescer de acordo com as leis da oferta e da demanda, sem que aumente o trabalho envolvido na produção. Por essa razão ele considerou a competição plena uma condição básica para a formação do valor de troca segundo o trabalho. Marx também disse isso, admitindo que a teoria não se aplica às condições de monopólio. Ricardo também notou que, o trabalho humano difere na suficiência de maneira que uma hora de trabalho de uma pessoa inteligente

e hábil não pode ser igual à uma hora de trabalho de um inepto. Ele tratou a questão prescrevendo uma medida geral para a suficiência produtiva em toda sociedade. Portanto, cada quantidade de trabalho cria um valor que é compatível com ela, quando coincide com esta medida geral. Esta é a mesma medida que Marx expressou como: “quantidade necessária de trabalho social” quando disse: “Todo trabalho produtivo cria um valor compatível com ele quando é realizado pelo método reconhecido socialmente.”

Ricardo viu-se - após formular a teoria - obrigado a afastar elementos da produção fora o trabalho - como a terra e o capital - do processo de cálculo do valor, desde que o trabalho permaneceu como a base única para o mesmo. Para tal propósito apresentou sua nova teoria, explicando o rendimento da terra, por meio do qual mudou o significado econômico predominante da renda, a fim de provar que a terra não tinha qualquer contribuição na criação do valor de troca no caso de uma livre concorrência.

Era usual entre os economistas antes de Ricardo explicar o rendimento da terra como uma benção da natureza que cresce através da cooperação entre a terra e o esforço humano na produção agrícola, e, por conseguinte criando o valor de troca resultante. Isto significa implicitamente, que o trabalho não é a única base do valor. Foi, então, necessário que Ricardo rejeitasse tal explicação sobre o rendimento, de acordo com sua teoria sobre o valor, e apresentasse uma explicação que pudesse ser compatível com a teoria. Isto é o que ele realmente fez. Portanto, Ricardo afirmou que o rendimento é o resultado do monopólio e não pode ocorrer no caso da concorrência plena. Assim, aquelas pessoas que retêm a parte mais fértil da terra asseguram um rendimento resultante de seu monopólio e em razão do fato de que outros se vêem obrigados a explorar as terras que são menos férteis.

Quanto ao capital, Ricardo disse que não é senão trabalho acumulado, armazenado e materializado numa ferramenta ou matéria para ser novamente gasto no propósito da produção, significa um trabalho que é requerido para uma nova produção. Assim, Ricardo conclui que o trabalho é a única base do valor. Esperava-se que ele condenasse o lucro capitalista já que o capital não cria um novo valor de troca, uma vez que a mercadoria deve seu valor apenas ao esforço do trabalhador. Mas Ricardo não o fez. Ele considerou muito lógico que a mercadoria fosse vendida num preço que trouxesse lucro líquido àquele

que possuísse o capital. Ricardo explicou isso pelo período de tempo que passa entre o investimento e o surgimento do produto da venda, assim, admitiu o tempo como um outro fator para a criação do valor de troca. Obviamente, esta é considerada outra retração da parte de Ricardo em relação a sua teoria que diz que o trabalho constitui a única base para o valor. Também é considerada uma incapacidade para firmar-se à sua teoria até o fim.

Quanto a Marx, quando trata dos elementos da produção, que participam junto com o trabalho no processo da produção e que Ricardo tratou antes dele, introduziu nos conceitos de seus predecessores, por um lado, algumas reparações, e por outro, acrescentou conceitos substanciais a seu próprio risco. Assim, de sua parte ele estudou o rendimento da terra confirmando a explicação de Ricardo, Marx pôde distinguir entre a renda diferencial sobre a qual Ricardo havia falado e a renda geral sobre a qual ele disse que se baseia no monopólio natural que limita a área de terra. Por outro lado, Marx atacou a admissão de Ricardo quanto a lógica do lucro capitalista e lançou violenta ofensiva contra ela, baseando-se na teoria do valor excessivo que certamente é considerada parte vital do edifício teórico erguido por Marx.

Como Marx estabeleceu o Princípio Fundamental de sua Economia?

Ao investigar a substância do valor Marx inicia distinguindo entre o uso-valor e o valor de troca. Assim, uma cama, uma colher e um pãozinho formam um conjunto de mercadorias e cada um desses itens tem certo valor de uso visto que proporciona benefício. Naturalmente que seus valores de uso diferem segundo sua natureza ou tipo de benefício que o homem extrai deles. E cada uma dessas mercadorias tem o seu próprio valor.

Tomemos por exemplo a cama de madeira produzida por um marceneiro. Da mesma maneira que alguém pode dormir nela - e isto é o que determina seu uso-valor - alguém pode trocá-la por uma roupa. Isto expressa o valor de troca. Assim sendo, enquanto a roupa e a cama diferem quanto ao valor de uso, percebemos que possuem um valor de troca comum, isto é, cada uma delas pode ser trocada pela outra no mercado, pois a cama se iguala a roupa numa categoria particular.

Esta equação significa que uma coisa comum é encontrada em duas coisas diferentes, no exemplo a cama e a roupa, a despeito do fato de existir diferença em seus benefícios e no seu caráter material. Assim, as duas coisas se equiparam numa terceira coisa que não está nem na natureza da cama tampouco na da roupa, e esta terceira coisa não pode ser uma característica natural ou tecnológica para as mercadorias, pois as características naturais de ambas só são levadas em conta no ponto que trata do benefício que produzem. Os valores e benefícios de uso encontrados na roupa e na cama sendo diferentes, a terceira coisa que é comum entre ambas deve ser outra que não o uso-valor ou seus componentes naturais. Portanto, quando tiramos da análise tais valores e descartamos todas as propriedades naturais da roupa e da cama não permanece nada mais senão a propriedade comum a ambas, o trabalho humano. Portanto, ambas constituem materialização de uma certa quantidade de trabalho. E uma vez que a quantia de trabalho gasto na produção de uma e de outra se equivalem, seu valor de troca, será do mesmo modo equivalente... Por conseguinte a análise do processo de troca leva à conclusão de que o trabalho é a essência do valor de troca. (O Capital).

O preço de um artigo no mercado é, basicamente, determinado de acordo com esta lei do valor de troca, isto é, de acordo com o trabalho humano envolvido nele. Porém, o preço de mercado que é determinado pela lei acima mencionada não é compatível com o valor de troca natural, exceto no caso onde a oferta e igual à demanda. Desse modo, o preço da mercadoria pode se elevar acima de seu valor natural na proporção existente entre a demanda e a oferta.

As leis de oferta e demanda podem, então, elevar ou baixar o preço, ou seja, podem torná-lo incompatível com o valor natural. Entretanto, o valor natural das mercadorias desempenha um papel de restrição do efeito das leis de oferta e demanda. Assim, embora permitam que o preço de uma mercadoria se eleve acima de seu valor devido a queda da oferta ou da demanda excessiva, por exemplo, não permite que esse aumento ocorra de modo irrestrito.

Eis a razão de verificarmos que o preço de um lenço, por exemplo, não pode se elevar ao nível do preço de um carro, por mais que as leis de oferta e demanda possam dominar. Esse poder oculto no lenço que atrai o preço para ele porém que não permite que este se eleve de modo incontrolável é o valor de troca.

Portanto, o valor natural é um fato subjacente estabelecido no preço, o qual é criado pelo trabalho que esteja envolvido na produção das mercadorias, o preço é a expressão de mercado das mesmas, que é limitado pelo valor natural enquanto que as leis de oferta e demanda desempenham um papel secundário na elevação ou na baixa do preço, de acordo com a condição de concorrência, a proporção da oferta para a demanda e a extensão do monopólio existente no mercado.

Marx notou - como Ricardo havia feito antes - que esta lei de valor não se aplica à condição em que o monopólio exista, pois o valor em tal circunstância é determinado de acordo com as leis da oferta e da demanda, as quais os detentores do monopólio dominam. De maneira semelhante esta lei de valor não é aplicável no caso de alguns tipos de produção técnica ou histórica, como a tela que date de centenas de anos que é produzida pela perícia de um destacado artista ou por um calígrafo. O preço de tais artigos é, portanto, muito alto em vista de sua beleza artística ou histórica, a despeito de, comparativamente, o trabalho envolvido ser pequeno.

Eis a razão para que o marxismo declarasse que a lei do valor baseada no trabalho depende primeiramente da existência de plena concorrência, e, por conseguinte, ela não se estende às condições de monopólio, e em segundo lugar, depende de que a mercadoria seja uma produção coletiva que possa sempre ser conseguida por meio de trabalho em grupo. Assim sendo, a lei não se aplica à produção privada (individual) como a pintura ou a caligrafia artística.

Gostaríamos, antes de tudo, de indicar um grave fenômeno na análise marxista do valor. É que em sua análise e descoberta da lei do valor, Marx seguiu um método inteiramente despojado, divorciado da realidade externa e seus experimentos econômicos. Assim, subitamente ele transmigrou (metaforicamente) para a personalidade de Aristóteles no que se refere à inferência e análise. O fenômeno tem sua causa que obrigou Marx a tomar tal posição. Em razão dos fatos que são claros da vida econômica sempre expressaram fenômenos inteiramente incompatíveis com os resultados que a teoria marxista conduzia. Em virtude disso é um resultado desta teoria: “Que os lucros auferidos diferem de projeto a projeto, segundo a diferença de quantidade de trabalho pago ou gasto durante a produção sem a quantidade de implementos e ferramentas ter qualquer efeito nele. Porque não acrescentam ao produto nenhum valor a mais

do que retiram dele, embora o lucro na vida econômica prevalecente continue aumentando com o aumento das ferramentas e implementos necessárias para o projeto.” Eis porque Marx não podia apresentar sua teoria por meio de evidências da vida econômica factual e então ele tentou prová-la numa maneira despojada até que finalizou sua missão, e chegou a resultados contrários na vida econômica real, a fim de enfatizar que não eram encontrados ao contrário em razão da falácia da teoria em que se comportavam, mas eram apenas um fenômeno da sociedade capitalista que obriga a sociedade a se desviar da lei do valor natural e a condicionar-se de acordo com as leis da oferta e da demanda. (O Capital)

A Crítica do Princípio Fundamental da Economia Marxista

Examinemos então a lei marxista do valor considerando a evidência que Marx apresenta para a mesma. Marx começa sua argumentação, como já vimos, da análise do processo de troca (a troca da cama de madeira pela roupa por exemplo). Então, ele percebe que o processo expressa a igualdade do valor das duas mercadorias. E pergunta: “Como é que o valor de troca da cama e da roupa é igual?” Em seguida, responde dizendo que a razão para isso é que têm algo em comum, que existe nelas no mesmo grau. O que não é senão o trabalho envolvido em sua produção, ao invés dos benefícios e propriedades naturais (em que diferem). O trabalho, pois, é a essência do valor. Mas o que diz Marx se adotarmos este mesmo método analítico, no processo de troca entre uma produção coletiva e uma individual? Tem, o que o marxismo chama de produção residual (histórica), um valor de troca? Não é possível trocá-la no mercado por dinheiro, um livro ou qualquer outra coisa? Então, se a trocássemos por uma produção coletiva como uma cópia da “História” de Al Kamil, por exemplo, significaria que o valor de troca de uma página de uma carta antiga (histórica) seria igual ao valor de uma cópia da “História” de Al Kamil. Vamos, pois, descobrir o que há em comum que empresta às duas mercadorias o mesmo valor de troca, do mesmo modo que o marxismo procurou pela matéria em comum entre a cama e a roupa. De modo idêntico, o mesmo valor de troca da cama e da roupa há de ser uma expressão de algo em comum entre elas (e isto é na opinião do marxismo a quantidade de trabalho despendido em sua produção), resulta

que o mesmo valor de troca da carta histórica e de uma cópia da “História” de Al Kamil é uma expressão de algo em comum. Pode, então, esta coisa em comum ser a quantidade de trabalho gasto em sua produção? Naturalmente que não. Pois sabemos que o trabalho envolvido na carta histórica foi muito menor do que o que foi envolvido na produção de uma cópia editada da “História” de Al Kamil, incluindo seu papel, capa, tinta e impressão. Por esta razão é que os artigos históricos e artísticos foram excetuados da lei do valor.

Não culpamos o marxismo por esta exceção já que toda lei da natureza possui suas próprias exceções e condições. Porém exigimos dele - com base nisso - uma explicação da matéria que é comum entre a carta histórica e uma cópia da “História” de al Kamil que tenham sido trocados no mercado da mesma maneira que a troca tenha ocorrido no caso da cama e da roupa. Se fosse necessário que houvesse uma coisa em comum entre os dois artigos com igual valor, junto a igualdade no processo de troca, então o que é esta coisa que é comum entre a carta histórica e uma cópia do livro citado, as duas mercadorias que são diferentes no que tange ao trabalho envolvido nelas, a natureza de benefício e outras peculiaridades concernentes?

Isso não prova que há algo além do trabalho envolvido nelas comum às mercadorias que são trocadas no mercado e que esta coisa comum é encontrada nas mercadorias produzidas individualmente do mesmo modo que existe nas mercadorias que se caracterizam pela produção coletiva? E quando uma coisa em comum é encontrada em todas as mercadorias, a despeito da diferença na quantidade de trabalho envolvido ou se foram produzidas coletiva ou individualmente e apesar de proporcionarem diferentes benefícios e possuírem diversas peculiaridades naturais, porque não deveria tal coisa ser a fonte básica e a essência interna da troca de valor?

Destarte, percebemos que o método analítico adotado por Marx o interrompe no meio do caminho e não o permite continuar suas inferências, uma vez que as quantidades de trabalho envolvido na produção das mercadorias diferem sobremaneira quando se equivalem no valor de troca. Portanto, a equivalência da quantidade de trabalho não é o segredo por trás da igualdade das operações de troca. Qual é este segredo então? O que é esta coisa que é comum entre a cama, a roupa, a carta histórica e a cópia impressa de Al Kamil, que determina o valor de troca de cada uma destas mercadorias de modo proporcional?

Em nossa opinião há outra dificuldade que se coloca diante da lei de valor de Marx, que não pode ser superada por esta lei, pois expressa a incompatibilidade da mesma com a realidade natural que as pessoas experimentam, qualquer que seja o caráter religioso ou político que venham a ter. Não é pois, possível que esta lei possa ser uma explicação científica da realidade que contradiz.

Tomemos a terra como exemplo para demonstrar a incompatibilidade entre a lei e a realidade. A terra é indubitavelmente capaz de produzir um vasto número de produtos agrícolas, ou seja, pode ser submetida a vários usos alternativos. A terra pode então, ser utilizada para o cultivo de trigo ou pode ser utilizada para o cultivo de algodão e arroz, etc. E obviamente, a terra não é igual quanto a sua capacidade produtiva, já que existem algumas terras mais aptas para o cultivo de um certo tipo de produto como o arroz, por exemplo, enquanto outras são mais capacitadas para o cultivo de trigo ou algodão. De modo semelhante, cada terra possui capacidade natural para um determinado produto. Isto significa que se certa quantidade de trabalho for despendido numa terra, apropriadamente selecionada tendo em vista sua aptidão para produzir certa colheita, ela produzirá grandes quantidades de trigo, arroz ou algodão, por exemplo. Mas se esta mesma quantidade de trabalho coletivo é despendido numa terra escolhida inadequadamente, sem que sua capacidade de produção tenha sido avaliada, possivelmente se obterá apenas uma parte da quantidade obtida no primeiro caso.

Então, podemos imaginar que esta quantidade de trigo, por exemplo, seja, a respeito do valor de troca, igual àquela grande quantidade obtida quando a terra foi selecionada considerando-se a adequação à produção de certo grão, somente porque o trabalho envolvido na produção é igual ao que foi despendido no primeiro caso?

E pode a União Soviética, que se fundamenta no marxismo, permitir-se equiparar aquelas duas quantidades diferentes no que se refere ao valor de troca, porque apresentam a mesma quantidade de trabalho social? A União Soviética ou qualquer outro país no mundo, sem dúvida, percebe na prática a perda que sofreria como resultado de não utilizar cada terra para o cultivo do grão mais apropriado a ela.

Assim, percebemos que a mesma quantidade de trabalho agrícola pode resultar em dois valores diferentes de acordo com o método adotado em sua distribuição entre terras de diferentes capacidades.

É evidente, considerando esse ponto, que o maior valor que se obterá pela utilização de cada terra para a produção será o da terra cuja produção tenha sido do grão para o qual a ela está mais apropriada, não será o resultado da força gasta na produção, já que a força permanece a mesma quer a terra seja cultivada com o que seja mais apropriado ou não. O maior valor se deverá unicamente ao papel positivo que a própria terra desempenhará no favorecimento e aprimoramento da produção².

Então, nos deparamos com a questão anterior uma vez mais: qual é o conteúdo real do valor de troca na constituição do qual a natureza desempenha um papel similar ao que o trabalho produtivo desempenha nela?

Há outro fenômeno que o marxismo não pode explicar considerando sua lei peculiar sobre o valor, embora este fenômeno exista em toda sociedade, que

2. O marxismo pode, na defesa de seu ponto de vista, dizer que se a produção de um quilo de algodão requer uma hora em algumas terras e duas horas em outras, sendo pois necessário adotar a média a fim de se conhecer o trabalho coletivo necessário em média para produzi-lo, o que em nosso exemplo é uma hora e meia. Assim, um quilo de algodão significa uma hora e meia de trabalho na terra que é mais capacitada a produzir maior valor do que o produzido em uma hora de trabalho na outra terra, porque embora as duas tarefas sejam iguais no aspecto individual, a quantia média do trabalho coletivo envolvido numa é maior do que na outra. Porque uma hora de trabalho numa terra fértil equivale a uma hora e meia em média de trabalho coletivo, enquanto que uma hora de trabalho em outra terra equivale a 3/4 de hora de trabalho coletivo. A diferença entre os dois produtos com respeito ao valor é, portanto, devida a diferença dos dois mesmos trabalhos quanto a quantidade média de trabalho coletivo envolvido em cada uma delas. Mas, de nossa parte, perguntamos como uma hora de trabalho numa terra mais apta ao cultivo de algodão, se torna maior do que ela própria e por força de qual poder meia hora foi acrescentada a ela, de modo que se tornou igual ao trabalho de uma hora e meia? Certamente esta hora e meia que se impingiu de modo mágico, no trabalho de uma hora, fazendo-o maior, não é da produção humana nem uma expressão de uma força gasta para isso, porque utilizando a terra mais capacitada não se despende nem uma partícula de força maior do que se despende numa terra menos capacitada. Isto é produto da própria terra fértil. Assim, é a fertilidade da terra que é um meio mágico que concedeu meia hora de trabalho coletivo, gratuitamente. Portanto, quando esta meia hora entra na conta do valor de troca da produção, isso significa que a terra, sendo capaz de estender uma hora de trabalho fornecendo sua força de uma hora e meia, desempenha um papel na constituição do valor de troca e que o trabalho produtivo da parte do trabalhador, sobretudo, não é a essência do valor e sua fonte. E se a meia hora ganha por encanto não entrasse na conta do valor e o valor fosse determinado apenas de acordo com o trabalho produzido pelo homem, significaria, que o algodão produzido em um hora na terra mais capacitada, seria igual ao algodão resultante do trabalho de uma hora na terra menos capacitada, em outras palavras, significaria que um quilo de algodão seria igual a meio quilo.

é: a queda do valor de troca da mercadoria com o declínio do desejo coletivo ou a demanda da mesma. Assim, qualquer mercadoria, quando o desejo ou a demanda por ela enfraquece, ou a sociedade não mais acredita na importância de seu benefício, perde uma parte de seu valor de troca, não importando se a mudança do desejo ou demanda da sociedade ocorra por algum fator político, religioso, ideológico ou de outra natureza. Desse modo, o valor da mercadoria cai, a despeito de que a quantidade de trabalho envolvido nela permaneça inalterada, como também as condições de sua produção. Isto prova claramente que o grau de utilidade de uma mercadoria e até que ponto ela satisfaz as necessidades possuem influência na constituição do valor de troca. É, portanto, errôneo ignorar a natureza do valor de utilidade e o grau de utilidade da mercadoria como foi estabelecido pelo marxismo.

Quando ignora este fenômeno e tenta explicá-lo levando em conta as leis da oferta e da demanda, o marxismo destaca outro fenômeno como sendo a expressão factual de sua lei de valor. Que é este: “Que o valor de troca geralmente se conforma ao trabalho envolvido na produção da mercadoria. Quando, então, as condições de produção foram ruins e uma volumosa quantidade de trabalho foi necessária para produzi-la, o valor de troca também aumenta de acordo com isso. Por outro lado, se as condições de produção melhoram e metade do trabalho coletivo anterior passe a ser suficiente para produzir a mercadoria, seu valor também diminui em cinquenta por cento.”

Embora este fenômeno seja uma realidade evidente no curso da vida econômica, ainda não prova que a lei marxista do valor é real. Pois assim como esta lei pode explicar a relação entre o valor e a quantidade de trabalho, o fenômeno pode ser também explicado de outro ponto de vista. Por exemplo, se as condições de produção de papel se tornam ruins de maneira que a produção exija uma quantidade maior de trabalho, e a quantidade do papel produzido coletivamente também caia em cinquenta por cento, se o trabalho total envolvido na produção permanecer o mesmo. E quando a quantidade de papel produzido diminuiu em cinquenta por cento, o papel se tornou mais escasso enquanto a demanda por ele aumentou e seu benefício (na utilidade) também.

Por outro lado, se a quantidade de trabalho necessário para a produção do papel diminuísse em cinquenta por cento, isto resultaria no aumento da quantidade de papel produzido pela sociedade - se o trabalho total coletivo

envolvido permanecesse o mesmo. Causaria também um benéfico declínio e o papel se tornaria comparativamente menos escasso e com isso, seu valor de troca também registraria um decréscimo.

Uma vez que é possível explicar o fenômeno à luz do fator da escassez ou do máximo benefício do mesmo modo que foi possível explicá-lo com base na lei marxista do valor, esta não pode ser considerada uma evidência científica, extraída da vida real, considerando sua correção e excluindo-se as demais hipóteses.

O trabalho, enfim, se torna um fator heterogêneo que inclui unidades de esforços que diferem em importância e variam em grau e valor. Portanto, há o trabalho técnico que depende da experiência específica e também o trabalho simples que não requer qualquer experiência científica ou técnica. Assim, uma hora de trabalho de um carregador de malas é diferente de uma hora de trabalho de um engenheiro civil. De modo semelhante, um dia que um trabalhador técnico gasta na produção de motores elétricos é inteiramente diferente do trabalho de um operário que cava pequenos canais num jardim.

Existem muitos fatores apropriados, que têm influência no trabalho, o qual é considerado uma qualidade humana. Estes fatores determinam a importância do trabalho e a extensão de sua efetividade como também determinam o trabalho mental e orgânico exigido na tarefa. Assim sendo, a aptidão mental e orgânica do trabalhador, seu desejo de superar aos demais e o tipo de sentimento que abriga em seu íntimo quanto ao trabalho em particular são todos fatores que o conduzem ao trabalho, por mais difícil que possa ser, ou o afastam dele, por mais fácil que possa ser. De modo semelhante, o sentimento de injustiça e privação que um trabalhador possa ter ou o incentivo que tenha para a criatividade e a inovação como também as circunstâncias em que ele possa se sentir ou aborrecido ou esperançoso, são todos considerados fatores que afetam a qualidade do trabalho e determinam seu valor.

É, pois, uma tolice medir um trabalho apenas numérica e quantitativamente. Mas deve ser também medido qualitativamente para que assim se determine a qualidade do trabalho em questão e a até que ponto foi influenciado por esses fatores. Portanto, uma hora de trabalho realizado numa condição mental apropriada é mais produtiva do que uma hora de trabalho realizado em condições desfavoráveis. Exatamente como é necessário medir a quantidade de trabalho,

que é o fator de medição objetiva na similaridade, é também necessário medir a qualidade do trabalho, considerando os diferentes fatores psicológicos que o influenciam, este constitui o fator pessoal na aferição.

É óbvio que enquanto temos minutos de um relógio como um meio de medir o fator objetivo, ou seja, determinar a quantidade de trabalho, não temos uma medida desse tipo para aferir o fator pessoal no trabalho e a qualidade que é determinada de acordo com ele.

Então, como o marxismo se livra desses dois problemas; o problema da medição geral das quantidades técnica e não-técnica do trabalho e o problema da medição qualitativa para a eficiência do trabalho, de acordo com os fatores psicológico, orgânico e mental que diferem de um trabalhador para outro.

Quanto ao primeiro problema, o marxismo tentou resolvê-lo classificando o trabalho em simples e composto. Assim, o trabalho simples significa o esforço que é expresso por meio da força natural que todo homem médio possui, sem que sua estrutura orgânica e mental tenha sido acrescentada, como o trabalho de carregar algo, executado por um carregador de hotel. O trabalho composto é aquele em que a experiência é adquirida através de algum trabalho prévio (instrução) utilizado, como o trabalho dos médicos ou dos engenheiros. Portanto, a medida geral do valor de troca é o trabalho simples. Uma vez que o trabalho composto é o dobro do simples, cria um valor de troca maior do que o trabalho simples.

Assim, o trabalho que um engenheiro elétrico realiza numa semana na montagem de uma aparelhagem elétrica é maior do que o trabalho que um carregador realiza numa semana carregando malas, tendo em vista o fato de que o trabalho do engenheiro inclui o trabalho realizado por ele anteriormente, a fim de adquirir experiência específica em engenharia.

Mas, podemos explicar a diferença entre um trabalho técnico e um não-técnico, com base nisso?

Esta explicação dada pelo marxismo significa que se um engenheiro, por exemplo, gasta vinte anos na aquisição de conhecimento científico e experiência técnica e depois trabalha por outros vinte anos, obterá um valor pelo produto total a que realizou durante estas duas décadas que será igual ao valor criado pelo carregador em seu trabalho num período de quatro décadas, em outras palavras, dois dias de trabalho do carregador será igual a um dia de trabalho do engenheiro,

em virtude do segundo possuir um trabalho de estudo anterior. Então, é esta realidade que vemos no curso da vida econômica? Ou pode algum mercado ou estado concordar em trocar o produto de dois dias de trabalho de um simples operário por um dia de trabalho de um engenheiro elétrico?

Não há dúvida que a União Soviética, para sua sorte, não pensa em adotar a teoria marxista sobre o trabalho simples e composto, de outra maneira, sofreria a ruína se declarasse que estava preparada a dar um engenheiro em troca de dois operários. Por isso, verificamos que um trabalhador técnico na Rússia às vezes recebe um salário dez vezes, ou mais que isso, maior do que o de um operário simples a despeito do fato de que não gaste nem nove vezes do tempo do operário nos estudos e que mãos tecnicamente competentes sejam disponíveis na Rússia de modo suficiente, do mesmo modo que operários.

Portanto, a diferença é atribuível à lei do valor e não às condições de oferta e demanda, e é uma grande diferença, e isso não é suficiente para explicá-la, isto é, incluir-se o trabalho anterior como fato da constituição do valor. No que se refere ao segundo problema, o marxismo se livrou dele adotando uma média coletiva de trabalho como medida de valor. Assim, Marx escreve:

“O tempo necessário coletivamente para produzir mercadorias é aquele que é exigido por qualquer trabalho a ser realizado com uma quantidade média de destreza e força sob condições naturais e normais em determinados ambientes coletivos. Portanto, é apenas o trabalho ou o tempo necessário exigido para uma produção de qualquer tipo numa sociedade que determina a quantidade de valor considerada - geralmente como uma cópia média de seu gênero.” (O Capital)

Baseado nisso, quando o trabalhador na produção goza de tais condições, que o elevam acima da média coletiva, pode criar para sua mercadoria em uma hora de trabalho um valor mais alto do que o criado em média por um trabalhador em uma hora, pois uma hora de seu trabalho é mais do que uma hora de trabalho coletivo em média. Assim sendo, a média coletiva do trabalho e os vários fatores nela, constitui a medida geral do valor.

A tolice que o marxismo comete a esse respeito é que sempre estuda a questão como sendo de quantidade. Por conseguinte, as principais condições que são disponíveis ao trabalhador são, na opinião do marxismo, apenas fatores que o auxiliam na produção de uma grande quantidade em menos tempo, tendo como resultado, que a quantidade que produz em uma hora se torna maior do que a

quantidade produzida na média coletiva e, conseqüentemente, de maior valor, de modo que enquanto ele produz dois metros de tecido em uma hora, um trabalhador médio produz um metro. Assim, o valor dos dois metros seria quatro vezes o valor daquele metro, pois representa duas horas de trabalho médio coletivo embora sua produção tenha sido realmente finalizada em uma hora de trabalho especializado.

Porém, o que é notável é que as condições psicológicas, fisiológicas e intelectuais que um trabalhador médio não possui nem sempre significam aumento da quantidade de produção de um trabalhador que esteja de posse das mesmas. Mas, algumas vezes significam distinção qualitativa da mercadoria produzida.

Existem, por exemplo, dois pintores, cada um deles tem uma hora para pintar um quadro, mas a habilidade natural de um lhe permite pintar um quadro mais bonito do que o do outro. A questão aqui, não é produzir maior quantidade em menos tempo, mas, de que aquele que não possui o talento natural não pode produzir um quadro semelhante mesmo se gastar o dobro de tempo na pintura. Portanto, não podemos dizer que o quadro que é mais bonito representou duas horas de trabalho geral coletivo, pois mesmo duas horas de tal trabalho não bastam para produzir a pintura que o talentoso pintor produziu devido sua habilidade natural.

Aqui chegamos ao ponto básico a respeito desses dois quadros: que diferem em seu valor indubitavelmente, no mercado, não importando sua natureza política ou a proporção da demanda e da oferta. Porque ninguém gostaria de trocar o belo quadro por outro mesmo se a oferta e a demanda fossem proporcionais. Isso significa que o belo quadro adquire valor adicional de um elemento que se encontra em outro quadro, este elemento não é a quantidade de trabalho, pois o encanto do quadro - como vimos - não representa maior quantidade de trabalho. Simplesmente representa a qualidade do trabalho envolvido na produção. Por conseguinte, a medida quantitativa do trabalho ou, os minutos do relógio, não bastam para determinar o valor das mercadorias em que quantidades diversas de trabalho estejam envolvidas. Não é então possível que sempre se encontre uma explicação para a diferença nos valores de troca das mercadorias, pois tal diferença é às vezes atribuível à qualidade e não à quantidade, à peculiaridade e não ao número de horas de trabalho.

Estas são algumas das dificuldades teóricas no modo de entendimento de Marx, as quais provam a incapacidade da lei marxista para explicar o valor de troca. Mas, apesar de todas essas dificuldades Marx se viu obrigado a adotar essa lei, como está claro em sua análise teórica do valor, a qual já examinamos no início

desta discussão. Porque quando tentou descobrir a matéria que é comum entre duas mercadorias diferentes, como a cama e a roupa (por exemplo), não levou em consideração o benefício utilitário e todas as peculiaridades matemáticas naturais, pois a cama e a roupa diferem em seu benefício e em suas propriedades físicas e matemáticas. Então, pareceu a ele que a única coisa que permanecia comum entre as duas mercadorias era o trabalho humano realizado em sua produção, e nesse ponto se encontra o equívoco básico na análise, porque embora as duas mercadorias sejam oferecidas no mercado ao mesmo preço, são diferentes em seus benefícios e peculiaridades físicas, químicas e matemáticas; exceto pela tendência psicológica existente no mesmo grau que é comum entre elas, isto é, o desejo humano de possuir esta e aquela mercadoria. Assim, há um desejo coletivo pela cama e também pela roupa. Este desejo se deve ao uso e benefício que possuem. Desse modo, embora os benefícios que proporcionam sejam diferentes o resultado produzido é comum, o desejo humano. Não é necessário em vista desse elemento comum que o trabalho seja considerado base para o valor, sendo a única matéria comum entre as mercadorias trocadas, como o marxismo pensa, já que encontramos uma matéria comum entre duas mercadorias, que não é o trabalho envolvido em sua produção.

Com isto cai por terra o argumento principal apresentado por Marx para provar sua lei, e o traço psicológico comum toma o lugar do trabalho e pode ser adotado como uma medida e uma fonte para o trabalho. É apenas deste modo que podemos nos livrar das primeiras dificuldades que desafiaram Marx e somente assim podemos explicar - em vista desse novo elemento comum - os fenômenos que a lei marxista do valor não conseguiu explicar.

Portanto, o elemento comum entre a carta histórica e uma cópia impressa da “História” de Al Kamil, pelo qual procuramos mas não pudemos encontrar no trabalho em virtude da diferença de quantidade de trabalho envolvido nelas e que pudesse explicar o valor de troca, pôde ser encontrado nesta nova medida psicológica. Assim, a carta histórica e a cópia impressa de Al Kamil possuem o mesmo valor de troca, pois o desejo coletivo por elas existe de modo equivalente.

De maneira similar, todos os outros problemas são solucionados à luz desta nova medida. Uma vez que o desejo por uma mercadoria resulta do benefício de uso que a mesma proporciona, não é possível extraí-lo da conta de valor. Eis porque verificamos que uma mercadoria que não possua nenhum benefício não detém nenhum valor de troca em geral, por mais que haja trabalho envolvido em

sua produção. O próprio Marx admitiu tal fato, porém, não nos relata - nem lhe foi possível fazer tal coisa - o segredo dessa ligação existente entre a utilidade e o valor de troca, e de que maneira a utilidade participava na constituição do valor de troca, muito embora ele tivesse extraído isto desde o início, pois isto diferenciava uma mercadoria da outra.

Mas, considerando a medida psicológica, a ligação entre a utilidade e o valor se torna perfeitamente clara, desde que a utilidade permanece a base do desejo e o desejo sendo a medida do valor e a fonte geral do mesmo. Ainda que a utilidade seja a base principal do desejo, não determina o desejo por uma única coisa, porque o grau de desejo - por qualquer mercadoria - é proporcional à importância do benefício que produz. Destarte, o maior benefício (utilidade) de uma mercadoria maior é o desejo pela mesma e o grau de desejo é proporcionalmente inverso ao grau de possibilidade de se obtê-la. Tanto maior esta possibilidade menor o grau de desejo; e, por conseguinte, o valor cai. Obviamente, a possibilidade de obtenção de uma mercadoria depende de sua escassez ou abundância. Pois, de um modo simples, até o ponto que possa ser obtida da natureza sem que se façam quaisquer esforços, como o ar; o valor de troca será zero em virtude do desejo se tornar inexistente. Por outro lado, quanto menor a possibilidade de obtenção de uma mercadoria, em vista de sua escassez ou da dificuldade de sua produção, tanto maior o desejo e o seu valor³.

3. Esta exposição é mais aplicável à realidade do que a teoria do benefício máximo, baseada na lei da incompatibilidade dos valores. De acordo com essa teoria o valor de uma mercadoria é estimado com base em sua potencialidade de satisfação do desejo que haja em sua última unidade. A última unidade possuirá o mínimo poder de satisfação do desejo, em vista da incompatibilidade natural entre desejo e satisfação. Eis porque a abundância de uma mercadoria provoca a inconsistência do valor máximo e em geral, a (conseqüente) queda deste. Esta teoria não representa a realidade de maneira integral, pois não se aplica a alguns casos em que o consumo das primeiras unidades possa causar mais desejo e necessidade de consumo de novas unidades, como ocorre no caso daqueles itens que entram em voga rapidamente. Portanto, se a teoria do benefício máximo estivesse correta seu resultado seria que o valor de troca, em tais casos, aumentasse com o aumento do número de unidades no mercado, pois o desejo ou a urgência quando do consumo da segunda unidade seria maior do que da primeira. Porém, em geral os fatos indicam outra coisa, que prova que não é o grau de necessidade que alguém sente, por satisfação, quando do consumo da última unidade, que constitui a medida geral do valor, mas é o grau de possibilidade de obtenção da mercadoria que - junto com a qualidade do benefício e sua importância - determina o valor da mercadoria.

A Crítica Marxista à Sociedade Capitalista

Algumas pessoas pensam que estudamos os pontos de vista marxistas sobre a sociedade capitalista com a única intenção de demonstrá-los como falsos, e (com isso) justificar o capitalismo, porque é reconhecido na sociedade islâmica que crê na propriedade capitalista dos meios de produção e rejeita o princípio da propriedade socialista. Por conseguinte, desde que o Islam adota o capitalismo é necessário que seus seguidores ridicularizem os pontos de vista marxistas com respeito a posição capitalista sobre o sustento em nossa história moderna; e que apresentem argumentos que demonstrem o equívoco da análise marxista. Visto que esta cria complicações na realidade (política) e incompatibilidades, como também gera resultados ruins que se agravam até exterminarem o sistema.

Algo assim ocorre às mentes, porém o fato é que a atitude ou posição islâmica não obriga um pesquisador a defender o aspecto capitalista do regime de sustento ou seus sistemas coletivos. O que é necessário é apresentar a parte que é comum entre a sociedade islâmica e a capitalista, e estudar a análise marxista a fim de que a extensão de sua relação com a parte comum se torne evidente.

É portanto um erro defender a realidade do capitalismo ocidental e negar seus equívocos e males, como alguns religiosos fazem, considerando que este seja o único meio de justificar a economia islâmica, que reconhece a propriedade privada. Também será errado, depois de termos aprendido que o fator econômico não constitui o fator básico na sociedade, seguir o método adotado por Marx para analisar a sociedade capitalista e descobrir os fatores de sua ruína. Pois ele considerou todos os resultados revelados pela sociedade capitalista no cenário da história, como resultado de um princípio básico dessa sociedade, ou seja, o princípio da propriedade privada. Assim, segundo ele, qualquer sociedade que creia na propriedade privada necessariamente prosseguirá na direção histórica em que a sociedade capitalista marchou, sofrendo os mesmos resultados e incompatibilidades. Portanto, para ajustar as contas com a posição marxista frente à sociedade capitalista, considero necessário que sempre enfatizemos dois fatos:

1. Que não é dever religioso dos sábios muçulmanos pesquisar a economia para justificar as condições da sociedade capitalista e tratar das suas amargas realidades de uma maneira hostil.

2. Que não é possível considerar a realidade histórica da sociedade moderna capitalista como o quadro verdadeiro de toda sociedade que admite a propriedade privada dos meios de produção, nem é possível generalizar as conclusões alcançadas pelo pesquisador como resultado de seu estudo da sociedade moderna capitalista e aplicá-las a todas as outras sociedades que concordam com crença na propriedade privada a despeito de suas estruturas ideológicas e seus limites serem diferentes daqueles da sociedade moderna capitalista.

O marxismo condena o princípio da propriedade privada, com todos os resultados produzidos pela sociedade capitalista, em consonância com seu princípio básico sobre a explicação da história que diz que o fator econômico, que é representado pela natureza da propriedade em voga na sociedade, é o fundamento de toda a estrutura da sociedade. Assim, tudo o que ocorre na sociedade capitalista tem suas raízes no princípio econômico da propriedade privada dos meios de produção. Por conseguinte, o aumento da miséria, as redes de monopólio, as atrocidades do colonialismo, os exércitos de desempregados e a grave incompatibilidade no seio da sociedade são todos resultados e ligações históricas às quais toda sociedade que crê na propriedade privada estão sujeitas.

Nosso ponto de vista sobre as opiniões marxistas em consideração a sociedade capitalistas estão resumidos nestes dois pontos:

Primeiro, representam uma confusa mistura da propriedade privada dos meios de produção e a realidade da mesma caracterizada por uma certa natureza econômica, política e conceitual. Assim, complicações dessa sórdida realidade são consideradas resultados inevitáveis para qualquer sociedade que admita a propriedade privada.

Segundo, eles estão equivocados sobre as assim chamadas fundações científicas e econômicas que emprestam ao marxismo seu caráter científico em sua análise das incompatibilidades e desenvolvimentos históricos da sociedade capitalista.

Incompatibilidades do Capitalismo

Começemos com a mais importante das incompatibilidades da sociedade capitalista, na opinião do marxismo, ou em outras palavras, o eixo principal da incompatibilidade, que é o lucro que flui abundantemente para os proprietários capitalistas dos meios de produção através da produção com base salarial. É, pois, no lucro em que se encontra o segredo da chamada incompatibilidade e o enigma do capitalismo inteiro, que Marx tentou descobrir no valor excessivo, já que ele acredita que uma mercadoria deve seu valor ao trabalho pago envolvido em sua produção.

Quando um capitalista compra um pouco de madeira por um dinar e em seguida contrata um trabalhador para que faça uma cama que em seguida ele vende por dois dinares, a madeira adquire um novo preço que representa o segundo dinar acrescentado ao preço da madeira não-trabalhada. A fonte desse novo valor não é senão o trabalho, segundo a lei marxista do valor. Assim, para que o proprietário da madeira e das ferramentas possa ter algum lucro deverá pagar apenas uma parte do novo valor - o valor que foi criado pelo trabalhador - como salário por seu trabalho, e reterá a parte restante do valor como lucro. Daí que sempre é necessário que o trabalhador produza um valor que seja maior do que o seu salário. É esta adição que Marx chama de mais-valia (valor excedente), e a considera a fonte geral do benefício para toda classe capitalista. Marx alega isso enquanto nos explica o lucro considerando que seja esta a única explicação para a questão inteira do capitalismo. Porque quando analisamos o processo da produção capitalista verificamos que o proprietário compra do negociante todos os materiais e ferramentas que são necessários para a produção, como também a força humana do trabalhador. Assim sendo, estas são duas trocas e ao as examinarmos percebemos que as pessoas realizando a troca podem se beneficiar quanto a utilidade, pois cada uma delas troca uma mercadoria, de uma utilidade que não necessitam por outra cujo benefício necessitam. Contudo, isso não se aplica ao valor de troca, já que a troca de mercadorias em sua forma natural constitui troca de equivalências e onde quer que a equidade exista não pode existir lucro, pois cada um dá uma mercadoria em troca de outra que possua um valor de troca igual. Sendo esse o caso, onde poderia haver um valor excedente ou lucro?

Marx continua a enfatizar em sua análise que, é impossível supor que o vendedor ou o comprador auferiria lucro ao acaso em vista de sua capacidade para vender a mercadoria a um preço mais alto do que o preço de compra ou que pudesse comprá-la a um preço menor do que o seu valor. Porque no fim perderia o que tinha conseguido como lucro, quando seu papel mudasse se tornando comprador, ou vice-versa. Nenhuma mais-valia pode então, formular como resultado a venda das mercadorias a um preço mais alto do que o seu valor ou a compra por um preço menor do que seu valor. Não é também possível dizer que os produtores conseguem uma mais valia porque os consumidores pagam um preço mais alto pelas mercadorias, do que o seu (real) valor de maneira que seus proprietários - sendo os produtores - tenham o privilégio de vendê-las a um preço mais alto; pois tal privilégio não representa o enigma já que todo produtor é considerado, em outro aspecto, um consumidor, e sendo assim, perde o que ganha como produtor.

Portanto, Marx conclui dessa análise que a mais valia que é ganha pelo capitalista não é senão uma parte do valor que o trabalhador ao executar seu trabalho cede ao material. O proprietário adquire essa parte simplesmente porque não compra do trabalhador - a quem tenha empregado por dez horas - seu esforço durante esse período, de modo que seja obrigado a recompensá-lo por seu esforço, ou em outras palavras, dar a ele a compensação que seja igual ao valor criado por ele. Porque o esforço não pode ser uma mercadoria para ser comprada pelo capitalista com um determinado valor de troca, pois o trabalho é a essência do valor na opinião de Marx, e assim, todas as coisas devem seu valor ao trabalho, que por sua vez, não adquire valor de coisa alguma. Não é, pois, uma mercadoria. Na realidade a mercadoria que o proprietário compra do trabalhador é a força de trabalho, uma mercadoria cujo valor é determinado pela quantidade de trabalho necessário para manter e renovar esta força, ou seja, pela quantia de trabalho que é essencial para manter o trabalhador e preservar suas faculdades. Então, o proprietário compra do trabalhador a força para trabalhar por dez horas e não o trabalho em si. Ele compra essa força com o valor com que assegura ao trabalhador a criação e a renovação da mesma, o qual é o salário. Desde que o trabalho de dez horas é maior do que o trabalho com o qual depende a renovação das faculdades e o sustento do trabalhador, o capitalista retém a diferença do valor da força de trabalho pago ao trabalhador e o valor criado pelo próprio trabalhador. Esta diferença é constituída pela mais-valia que o capitalista ganha.

Ao considerar esse ponto, Marx acredita que descobriu a principal incompatibilidade na estrutura do capitalismo, que é representada pelo fato de que o proprietário compra do trabalhador sua força de trabalho, porém recebe dele o próprio trabalho, e que é o trabalhador que cria todo o valor de troca, porém o proprietário o faz se contentar apenas com uma parte do valor criado por ele, e assim, furta a parte restante que é a mais-valia... e é nisto que o conflito de classes entre proprietários e operários se baseia.

Esta teoria (teoria da mais-valia), em princípio afirma que a única fonte do valor das mercadorias é o trabalho gasto em sua produção. Se o trabalhador recebesse o valor criado por ele nada restaria para que outra pessoa ganhasse. Portanto, a fim de que o proprietário possa ter algum lucro, ele separa para si uma parte do valor que o trabalhador cria com seu produto. A teoria da mais-valia basicamente se concentra na lei marxista do valor. Essa ligação se encontra na crença que a teoria e a lei se unificam em seu fim e provoca o fracasso da lei teoricamente, é uma causa da ruína da teoria e também das teorias da economia marxista que se baseiam nela.

Em nosso estudo da lei marxista do valor, como a coluna central da economia marxista, aprendemos que o trabalho não é a essência do valor de troca, mas que o valor é medido por uma psicologia pessoal que é o desejo coletivo. E desde que o desejo é a essência e a fonte do valor de troca, não somos obrigados a sempre interpretar o lucro como parte integrante do valor que é criado pelo trabalho, como Marx faz.

Não podemos, nesse caso, ignorar o processo de constituição do valor das mercadorias, como parcela da matéria-prima, comparativamente escassa. Assim, o material moderno, por exemplo, sendo material natural comparativamente escasso - embora não tão raro como o ar - possui um valor de troca e participa na criação do valor de troca da cama (por exemplo), considerando-se a medida psicológica de valor não obstante o fato de que nenhum trabalho humano seja gasto na produção. Caso similar é o de todos os materiais naturais na forma de várias mercadorias produzidas, que foram completamente ignorados pelo marxismo, que não acredita que possuam qualquer papel a desempenhar na constituição do valor de troca das mercadorias, já que imaginava que não eram de nenhum valor de troca uma vez que não representavam o trabalho despendido em sua criação.

É verdade que a matéria-prima, quando existe no interior da terra associada ao trabalho humano parece ser insignificante a menos que mesclada com o trabalho humano. Mas isso não quer dizer que a matéria-prima não possua nenhum valor de troca ou que todo valor resulte apenas do trabalho como acredita o marxismo; pois como esta descrição se aplica ao material mineral que se encontre no interior da terra, também se aplica ao trabalho que esteja envolvido em sua extração ou preparo. Visto que sem o material mineral tal trabalho seria de nenhum valor. É fácil de imaginar a insignificância dessa quantidade de trabalho humano gasto na extração de um mineral como o ouro, se fosse gasto em diversão ou na extração de pedras sem qualquer utilidade.

Os dois elementos (material e trabalho) juntos constituem o valor de troca da quantidade produzida pela mina, por exemplo, e cada um deles tem um papel positivo a desempenhar na constituição da mercadoria do ouro, a qual possui um valor de troca específico de acordo com sua medida psicológica. Do mesmo modo que o material tem sua parcela no valor das mercadorias levando-se em conta a medida psicológica do valor, também, diferentes elementos de produção devem ser considerados. Assim, um produto agrícola não deriva seu valor de troca apenas da quantidade de trabalho envolvida em sua produção, mas a terra também tem uma influência nesse valor. Isso se prova pelo fato de que quando esta mesma quantidade de trabalho é gasta no cultivo da terra com um grão para o qual seja menos adequada, consegue-se um produto que não possui o mesmo valor de troca.

Quando a matéria-prima e diferentes elementos de produção possuem influência na criação do valor, o valor total, não se origina do trabalho nem é o trabalhador a única fonte do valor da mercadoria. Por conseguinte, não é necessário que (o lucro) a mais-valia seja parte do valor que o trabalhador cria já que este pode representar a parcela da produção do material natural no valor da mercadoria produzida.

Depois disso, resta uma questão ligada a este valor, que a mercadoria deriva da natureza; ou seja, a quem este valor pertence? É propriedade de seu dono ou de outra pessoa? Este é outro ponto que se encontra no âmbito da discussão. O ponto que estávamos discutindo era a relação que a mais-valia tem com o trabalhador e se deve ser parte do valor criado pelo trabalho ou poderia se originar de alguma outra fonte?

Então, quando Marx considerou o trabalho a única base do valor, não pôde explicar a mais-valia (o lucro) exceto como uma parcela separada do valor criado pelo trabalhador. Porém, levando em conta outra medida para o valor, como a psicológica, podemos explicar a mais-valia sem sermos obrigados a considerá-la como parte do valor criado pelo trabalhador. Numa sociedade os valores de troca sempre continuam a aumentar - tal como suas riquezas - a despeito da incorporação de novas quantidades de trabalho nos materiais naturais e o surgimento de mercadorias manufaturadas, que por isso carregam o valor de troca originado dos dois elementos nelas associados e mesclados - criando um novo valor que não era encontrado em nenhum deles quando independentes um do outro.

Há outra coisa que o marxismo não levou em conta quando tentou descobrir o segredo do lucro para a qual não encontramos justificativa mesmo se adotarmos a lei marxista do valor, que é a parcela do valor que o proprietário cria para si mesmo por meio de seus talentos de administração ou gerenciamento, os quais utiliza na direção de um projeto industrial ou agrícola.

Experimentos deixaram bastante claro que projetos com capitais iguais e igual número de trabalhadores participando podem diferir amplamente de um para o outro no que concerne aos lucros obtidos, de acordo com a eficiência organizacional. Destarte, a administração constitui um elemento prático necessário para o processo de produção e o sucesso do mesmo. Para materializar a operação de produção de forma bem sucedida não basta possuir abundância de mão de obra e os instrumentos necessários, tal operação requer um líder que possa determinar quantos trabalhadores e instrumentos serão necessários. Deve também determinar a proporção em que serão utilizados juntos, designar tarefas para diversos trabalhadores. Além de tudo isso, deve supervisionar a produção e em seguida, descobrir meios de distribuição e fazer com que a produção chegue aos consumidores.

Assim, se o trabalho administrativo e de supervisão deve participar no valor criado na mercadoria pelo trabalho não é possível que Marx explique o lucro, tendo em vista a teoria da mais-valia, senão em relação ao valor que o capitalista usurário ou os projetos capitalistas em que o proprietário não participa na administração ou gerenciamento.

A teoria da mais-valia ruiu seguindo a ruína de sua base teórica representada pela lei marxista do valor, devemos pois rejeitá-la. As incompatibilidades

de classe que o marxismo deduz desta teoria como também a incompatibilidade entre o patrão e o trabalhador em que o primeiro, sendo um ladrão por assim dizer, leva uma parte do valor excedente criado pelo primeiro; e a incompatibilidade entre o que o patrão compra e recebe do trabalhador. Pois de acordo com Marx, ele compra a força de trabalho e recebe o próprio trabalho. Portanto, a primeira incompatibilidade depende da explicação do lucro, considerando-se a teoria da mais-valia.

Entretanto, numa consideração diferente, não é necessário que o lucro seja parte do valor que o trabalhador cria, desde que o valor tenha outra fonte que não o trabalho. Por conseguinte, não é necessário, sob o sistema do trabalho remunerado, que o patrão fure do trabalhador algo do valor criado por ele, de modo que a luta de classes seja um fenômeno incontestável sob tal sistema.

É verdade que o interesse dos contratantes reside no decréscimo dos salários ao passo que o interesse do contratado se encontra no aumento salarial. Seus interesses diferem como os próprios contratantes diferem. É também verdade que o aumento ou decréscimo no salário significa perda para uma parte enquanto a outra ganha. Mas, isso é diferente do significado marxista, da incompatibilidade de classes, de acordo com o qual a incompatibilidade e a fraude são parte das verdadeiras relações entre o contratante e o contratado em qualquer forma que possa ser. Portanto, a incompatibilidade de classes em forma teórica e objetiva baseia-se no marxismo. A economia marxista cai com a queda desses fenômenos.

Quanto a incompatibilidade no sentido de diferença de interesses, que faz um grupo lutar pelo aumento de salários enquanto o outro tenta manter fixo seu nível, é na verdade uma incompatibilidade estabelecida e não está relacionada à chamada base teórica, mas é como a diferença de interesses do vendedor e do comprador que faz com que o primeiro majore os preços enquanto o segundo resiste a isso. O mesmo caso é do interesse dos trabalhadores técnicos e dos trabalhadores não-técnicos, já que o interesse dos primeiros é assegurar um alto nível salarial enquanto que os demais trabalhadores reivindicam equiparação de salários.

Quanto a segunda incompatibilidade que há entre o que o patrão compra do trabalhador e o que dá a ele, depende da opinião marxista anterior que afirma que a mercadoria que o patrão compra do trabalhador - numa sociedade em que haja o trabalho assalariado - é a força de trabalho e não o trabalho em si como repetidamente é dito pela economia capitalista trivial, como o marxismo julga.

Pois, na opinião de Marx o trabalho é a essência do valor e sua medida, logo, não pode ter um valor que possa ser medido ou estimado para que possa ser então vendido. Porém, ocorre o contrário no caso da força de trabalho, porque representa a quantidade de trabalho envolvida, em outras palavras, no sustento do trabalhador - de modo que o valor dela pode ser mensurado com o trabalho despendido, e com isso, pode se tornar uma mercadoria possuindo algum valor que o patrão pode comprar do trabalhador.

Entretanto, a realidade estabelecida pela economia islâmica a esse respeito é que o patrão não possui nem compra o trabalho, como crê a “trivial” economia capitalista, nem compra a força de trabalho, tal como afirma o marxismo. Nem é o trabalho tampouco é a força de trabalho a mercadoria ou a propriedade que o patrão compra e paga por ela. O que ele compra do trabalhador é o benefício de seu trabalho, que é o efeito material causado sobre o material. Então, quando o proprietário da madeira (por exemplo) e das ferramentas contrata um trabalhador para que este faça uma cama com a madeira, este está dando a ele o salário como o preço da forma e da modificação que a madeira assumirá, ao se fazer a cama como resultado do trabalho do contratado.

Assim sendo, esta modificação por meio da qual a madeira se torna uma cama, é o efeito material do trabalho, seu benefício, comprado do trabalhador com o salário. Este benefício é diferente do trabalho e da força de trabalho e também não é parte da pessoa humana. É mais uma mercadoria possuindo um valor proporcional a sua importância, de acordo com a medida psicológica geral de valor (medida da demanda - desejo coletiva).

O patrão então compra do trabalhador o benefício de seu trabalho que está contido na madeira, que em nosso exemplo se tornou uma cama através da modificação da forma que ocorre na matéria-prima, resultante do trabalho - como sendo mercadoria resultante do trabalho humano, possui o elemento da vontade e do exame. É então possível que o homem queira intervir na feitura de artigos escassos e por isso eleve seus preços como fazem os sindicatos nos países capitalistas. Portanto, isso parece - à primeira vista - como se esses artigos determinem seus próprios preços ao acaso e em harmonia com a extensão da força dos sindicatos. Porém, na verdade estão sujeitos à mesma medida geral de valor. Contudo, a vontade humana pode às vezes interferir na formação da medida surgindo através disso o aumento salarial.

Tendo estudado a teoria da mais-valia, continuaremos então a examinar os outros estágios da análise marxista da sociedade capitalista.

Sabemos - até aqui - que o marxismo baseou a teoria da mais-valia em sua lei peculiar do valor, e explicou a natureza do lucro capitalista, levando-a em conta, concluindo que a incompatibilidade fundamental no capitalismo se encontra no lucro, sendo este parte do valor criado pelo trabalhador assalariado, parte que o patrão furta extraindo para si.

Tendo tratado dessas duas complicadas teorias básicas e depois de ter ficado satisfeito em descobri-las a partir da incompatibilidade fundamental do capitalismo, Marx começou a deduzir as leis desta incompatibilidade, a qual conduz o capitalismo a seu inevitável destino.

A primeira dessas leis é o conflito de classes em que os proletários se lançam contra a classe capitalista. A idéia nesta lei se concentra na incompatibilidade básica entre os salários pagos ao trabalhador e o produto que o capitalista recebe, que foi descoberta pela teoria da mais-valia. Uma vez que o patrão priva o trabalhador de uma parte do valor criado por ele, sua posição frente ao trabalhador é, por assim dizer, a de um ladrão, que naturalmente leva a um grave embate entre as duas classes, uma que furta e a outra que é vítima do furto.

Em seguida surge a outra lei a desempenhar seu papel de intensificar este embate: a lei da queda do lucro, isto é, a tendência permanente da taxa de lucro descendente. Sob esta lei, a idéia se baseia na crença de que a concorrência entre os projetos de produção, que domina os primeiros estágios do capitalismo leva a competição entre os próprios produtores capitalistas, e naturalmente essa competição promove a produção, torna cada capitalista desejoso de promover e aprimorar seu projeto a fim de obter mais lucro. Em razão disso, ninguém da classe dos proprietários encontra saída senão em transformar parte do seu lucro em capital e continuamente empregar o progresso científico e técnico para aprimorar os implementos e ferramentas para que possam competir à altura no movimento de produção do capitalismo, para que não venha a ficar no meio do caminho.

A própria constituição da sociedade tem força para obrigar o capitalista a acumular o capital e aprimorar os implementos, o que significa o poder da concorrência entre os próprios capitalistas.

Essa necessidade de acumular capital dá origem à lei da taxa do lucro em constante declínio; porque a produção capitalista depende, em sua promoção, mais e mais dos equipamentos e implementos, de acordo com o progresso científico nesse campo, com a quantidade de trabalho necessário a decrescer proporcionalmente ao aprimoramento e a concorrência das ferramentas e implementos. Isso significa a queda no novo valor criado pela produção, de acordo com o decréscimo na quantidade de trabalho envolvida no processo. Por conseguinte, o lucro cai, o que representa o novo valor.

Para satisfazer essa necessidade, os capitalistas não tem outro remédio senão exigir dos trabalhadores que acelerem a produção (com maior quantidade de trabalho) e com o mesmo salário ou a reduzirem sua parcela do novo valor criado por eles pela aceitação de um salário menor. O que conduz à intensificação da luta entre as classes, e com isso, o aumento da miséria e da destituição nos círculos trabalhistas se torna lei inevitável na sociedade capitalista.

É natural que uma grave crise ocorra logo em seguida, resultante do fato de que os capitalistas não conseguem circular as mercadorias. Em razão da queda do nível do poder de compra das massas, surge a necessidade de busca por mercados externos. Assim, o capitalismo entra no estágio da colonização e monopolização com o intuito de assegurar os lucros da classe dominante enquanto que os fracos da classe burguesa caem na ravina da monopolização de modo que a classe trabalhadora se amplia, pois recebe os burgueses que caem na batalha da monopolização. Por outro lado, a classe burguesa começa a perder suas colônias devido aos movimentos de libertação e a crise se agrava gradativamente até que a curva do movimento histórico atinge o ponto decisivo onde todo o conjunto capitalista se fragmenta num movimento revolucionário inflamado pelos trabalhadores e camponeses.

Este é um breve relato dos estágios da análise marxista que podemos então examinar à luz de nosso primeiro estudo. Se perceberá claramente que o destino da lei do conflito de classes que se baseia na incompatibilidade latente do lucro, depende da teoria da mais-valia. Portanto, quando esta teoria ruiu - como vimos - esta chamada incompatibilidade teórica também desapareceu e a idéia de luta de classes inspirada na mesma provou-se falsa.

Quanto à lei da queda do lucro, ela é apenas o resultado do princípio central da economia marxista, isto é, a lei do valor. Porque na opinião de Marx a redução da quantidade de trabalho gasto na produção, resultante do aprimoramento e

aumento dos instrumentos, provoca a queda no valor da mercadoria e decréscimo do lucro, pois o valor é somente produto do trabalho. Então, no que se refere a quantidade de trabalho, diminui devido ao desenvolvimento dos instrumentos, o valor registrou uma queda e o lucro se encolheu o que representa parte do valor resultante, e quando a lei da queda no lucro se baseou no princípio central que diz que o trabalho é a única substância do valor, naturalmente caiu com a queda de tal princípio em nosso primeiro estudo, e se tornou teoricamente possível que a taxa de lucro seja compatível com o crescimento das ferramentas e da matéria-prima e o decréscimo na quantidade de trabalho, já que este não é a única substância do valor.

Depois disso, nos dediquemos a lei do aumento da pobreza. Esta lei se baseia no desemprego causado pelos instrumentos modernos e os meios de produção tomando o lugar dos trabalhadores. Assim, todo aprimoramento no aparato instrumental e nos equipamentos lança uma quantidade de trabalhadores para fora do emprego. E desde que o movimento da produção progride continuamente, o exército de desempregados, que Marx chama o exército de reserva dos capitalistas, continuará aumentado levando a pobreza acrescida, a destituição e a fome em todo lugar.

A realidade é que Marx inferiu esta lei da análise de Ricardo sobre os instrumentos e seu efeito na vida do trabalhador. Pois Ricardo já tinha adotado a teoria do desemprego causado pela diminuição da necessidade por trabalhadores, seguindo-se da manufatura da quantidade requerida de equipamentos e instrumentos mais efetivos. Marx acrescentou um outro fenômeno a isso, decorrente da substituição do trabalho humano pelas máquinas: a possibilidade de empregar qualquer ser humano, incluindo mulheres e crianças, no processo produtivo instrumental, desse modo, trabalhadores habilitados são trocados por outros, com salários menores, e há uma menor força para que os trabalhadores negociem aumentos; por conseguinte, a pobreza aumenta e se agrava dia a dia.

Quando, depois de Marx, os marxistas verificaram que a miséria nas sociedades capitalistas da Europa e da América do Norte não cresceu nem se intensificou conforme a lei de Marx, eles foram obrigados a interpretar a lei dizendo que a miséria comparativa continua crescendo embora a condição dos trabalhadores, considerada separadamente da condição dos capitalistas, continua a melhorar com o tempo devido a diferentes causas e fatores.

Nisto encontramos um exemplo, dentre outros, tínhamos explicado no curso de nosso estudo sobre a mescla do marxismo, das leis da economia e das realidades sociais e de como ele incorporou as duas e cada uma de maneira que levou a resultados falhos, por causa de sua insistência em explicar a sociedade inteira à luz dos fenômenos econômicos. Suponhamos, por exemplo, que a condição comparativa dos trabalhadores em relação aos capitalistas piorasse com o tempo, porém por outro lado, melhorasse a respeito da abundância, vista de modo independente. Se isso fosse verdade, o marxismo teria o direito de expor uma explicação econômica limitada para tal fenômeno. Mas não tem nenhum direito de dar uma explicação social para isso e então declarar necessidade do acréscimo da miséria na sociedade; pois o agravamento da condição comparativa não significa miséria uma vez que esta condição melhore numa forma independente. O marxismo foi obrigado a voltar a esta mesma explicação para que pudesse com ela descobrir o papel positivo que tende à revolução, que é o crescimento constante da miséria. O marxismo não podia ter chegado a esta descoberta se não tivesse tomado emprestado nomes sociais para os fenômenos econômicos e não tivesse descrito como miséria o agravamento comparativo da situação.

E finalmente, quais são as causas da penúria e da pobreza que o marxismo verifica cobrir com sua sombra a sociedade capitalista?

Na realidade, a penúria, a necessidade e os diferentes tipos de pobreza e abandono não resultam da admissão da propriedade privada dos meios de produção. São apenas o resultado da estrutura capitalista de tal propriedade e em razão desta propriedade arrebatar todos os meios de produção como também do não reconhecimento da propriedade coletiva, dos direitos dos trabalhadores nos bens privados para a seguridade social, e ainda, o estímulo especial dos poderes dos proprietários sobre a disposição de sua riqueza.

Mas, no caso da sociedade permitir a propriedade privada dos meios de produção e com isso, estabelecer princípios para a propriedade coletiva de um vasto número de meios de produção e para a seguridade social, com a liberdade econômica limitada pelo interesse público, o que impede que a riqueza se concentre nas mãos de poucos. Então, numa sociedade que assegure tudo isso e que imponha tais princípios, não haverá nenhuma sombra de miséria ou de quaisquer fenômenos de penúria e infortúnio que se originem da natureza do sistema capitalista nas sociedades européias.

Quanto ao colonialismo, vimos que o marxismo dá uma explicação meramente econômica para ele, e portanto considera-o um resultado inevitável de um estágio mais alto do capitalismo, quando os mercados e as riquezas locais tornam-se insuficientes para satisfazer os interesses da classe capitalista, que com isso se vê obrigada a se apossar dos mercados e riquezas das nações estrangeiras através da colonização. Entretanto, o fato é que a colonização não constitui uma expressão econômica do estágio atrasado do capitalismo. É antes, uma expressão prática, numa maneira mais profunda, da intelectualidade material com suas medidas morais, objetivos e metas existenciais. Porque é esta intelectualidade que fez do alcance do maior lucro material possível a meta principal, a despeito da natureza dos meios, sua disposição moral ou a extensão dos seus resultados.

Isso se prova pelo fato de que o colonialismo começou desde que o capitalismo iniciou sua existência histórica nas sociedades européias, com sua intelectualidade e medidas, sem esperar que o capitalismo alcançasse um estágio mais elevado, de modo que pôde constituir uma expressão de uma necessidade puramente econômica. Assim, os países europeus dividiram os países mais fracos entre si no período inicial do capitalismo, abertamente e sem qualquer pudor. À Grã-Bretanha coube a Índia, Birmânia, África do Sul, Egito, Sudão, etc. Enquanto que a França se apossou da Indochina, Argélia, Marrocos, Tunísia, Madagáscar e outras colônias, a Alemanha tomou regiões na África ocidental e nas ilhas do pacífico. De modo semelhante, a Itália conquistou a Líbia e a Somália, ao passo que a Bélgica tomou o Congo. A Rússia dominou regiões da Ásia e a Holanda conquistou ilhas do Índico. A verdadeira e mais importante causa do colonialismo se encontra na realidade espiritual e no temperamento moral da sociedade, e não simplesmente na permissão à propriedade privada dos meios de produção. Portanto, se esta propriedade é permitida na sociedade que possua uma realidade espiritual, moral e política diferente da capitalista, então o colonialismo com seu significado próprio de regime capitalista não será uma lei inevitável.

No que se refere ao monopólio, também não é um resultado necessário da permissão à propriedade privada dos meios de produção. É antes, resultado da liberdade capitalista em geral e do princípio de não permissão à interferência no curso da vida econômica do povo. Mas, no caso da propriedade privada ser posta sob limites e a atividade econômica ser sujeita a uma minuciosa supervisão que visa impedir o monopólio ou um pequeno grupo regulando os mercados comerciais, a monopolização não encontrará seu caminho capitalista, a aniquilação e a ruína.

Capítulo 2 - O Marxismo

1 - A Crença Marxista

Dissemos no início deste livro que a crença econômica significa um modo especial de vida que os propagadores conclamam para a organização da existência social sobre suas bases, como sendo o melhor planejamento, o que materializa a prosperidade e o bem estar no domínio econômico para a humanidade tal como é aspirado. Quanto às ciências econômicas, não são senão estudos organizados a respeito das verdadeiras leis que governam a sociedade até onde a vida econômica concerne. Assim, a crença é planejamento do trabalho e a conclamação, e o conhecimento (a ciência) é a descoberta ou um esforço para a descoberta da realidade e de uma lei. Eis porque a crença é um elemento efetivo e um fato de criação e renovação. O conhecimento registra os eventos econômicos objetivamente e sem qualquer ação fraudulenta ou contraditória.

Com base nisso é que fizemos a distinção entre o materialismo histórico e a crença marxista, em nosso estudo do marxismo. Assim sendo, o materialismo histórico com o qual tratamos na primeira parte de nossa discussão significa a ciência das leis da produção, seu surgimento, desenvolvimento e seus resultados sociais nos diferentes campos da economia, da política e da ideologia. Em outras palavras, é a ciência da economia marxista que dá a explicação econômica para toda a história considerando as forças produtivas. A crença marxista significa o sistema social que o marxismo propugna e para cuja materialização conduz a humanidade. Assim, a posição do marxismo com respeito ao materialismo histórico é semelhante a do cientista frente às

leis da física. O marxismo ocupa a posição de anunciador das boas novas e de proselitismo, diante de sua crença.

A despeito destes dois diferentes aspectos da ciência e da crença, a ligação entre o materialismo histórico e o marxismo doutrinário é muito forte. Porque a doutrina em relação ao que o marxismo prega é na realidade apenas uma expressão legal e uma legislatura formal da curva histórica geral que é imposta pelo movimento do surgimento da produção, de suas leis e incompatibilidades. Então, quando o marxismo veste o manto da motivação doutrinal simplesmente expressa com isso a realidade histórica dessas leis. Considera o proselitismo como sendo uma imposição da vontade da história e a materialização das exigências do fator econômico que no presente, guia a marcha humana para um novo estágio, um estágio em que os planos da doutrina marxista estão incorporados.

Era por essa razão que Marx costumava nomear sua doutrina como socialismo científico, para distingui-lo de outros gêneros de socialismo em que seus predicadores expressavam suas sugestões e percepções pessoais, e não a necessidade histórica e suas leis. Portanto, formavam suas doutrinas sem considerar a importância científica, o estudo das forças produtivas e seu desenvolvimento.

Na doutrina marxista existem dois estágios que o marxismo exige - partindo do aspecto doutrinal para a materialização sucessivamente - e ressalta - do aspecto materialista histórico - como também sua necessidade histórica. Estes dois estágios são o socialista e o comunista. Portanto, o estágio comunista é considerado - do ponto de vista do materialismo histórico - como o mais elevado dos estágios do desenvolvimento humano, porque é o estágio em que a história realiza seu maior milagre e no qual os meios de produção têm sua palavra decisiva.

Quanto ao estágio socialista que surge da dissolução da sociedade capitalista e a substitui diretamente, expressa, por um lado, a revolução histórica inevitável contra o capitalismo quando este entra em declínio, e por outro lado, é considerado uma condição essencial para criar a sociedade comunista e guiar o navio da sociedade no curso da história.

O Que é Socialismo e Comunismo?

Cada um destes dois estágios - socialismo e comunismo - possui seu próprio marco, que o distingue. Os principais marcos e pilares do estágio socialista são resumidamente os seguintes:

Primeiro, a eliminação das classes e sua resolução definitiva com a criação da sociedade sem classes.

Segundo, a adoção do proletário como um equipamento político para o estabelecimento de um governo ditatorial competente o bastante para materializar a mensagem histórica da sociedade socialista.

Terceiro, a nacionalização dos recursos materiais e dos meios de produção capitalista nos países em que estes meios sejam explorados privativamente através do trabalho assalariado - e a consagração destes meios e recursos como propriedade de todos.

E quarto, ordenar a distribuição com o princípio de “de cada um de acordo com sua capacidade e para cada um de acordo com seu trabalho”.

Quando a marcha humana alcançar o elevado ponto da história do verdadeiro comunismo, a maior parte desses marcos e pilares sofrerão desenvolvimento e mudança.

Assim, o comunismo retorna ao primeiro dos pilares do socialismo, que é a eliminação do sistema de classes, enquanto prepara os demais elementos e pilares.

A respeito do segundo pilar, o comunismo finalmente porá um fim na história do governo e da política uma vez que eliminará o governo do proletariado e libertará a sociedade das garras do estado e de suas restrições.

Também não se limitará à nacionalização dos meios de produção como foi estabelecida pelo socialismo no terceiro pilar, mas irá adiante anulando a propriedade privada dos meios de produção como também proibirá a propriedade privada das mercadorias de consumo. De modo similar, criará uma mudança decisiva no princípio em que a distribuição se baseou (no quarto pilar) para: “de cada um de acordo com sua capacidade e para cada um de acordo com sua necessidade.”

Esta é a doutrina marxista em ambos estágios, socialista e comunista. Obviamente, existem três meios de se estudar qualquer doutrina, que são:

Primeiro, a crítica dos princípios teóricos e as bases em que a doutrina se estabelece. Segundo, o estudo da extensão da aplicabilidade de tais princípios à doutrina que há neles. Terceiro, a discussão da idéia essencial da doutrina com respeito a sua aplicabilidade e de que até que ponto esta idéia é objetiva e se há outra possibilidade. Em nosso estudo da doutrina marxista adotaremos estes três princípios em conjunto.

A Crítica Geral da Doutrina

Desde que começamos a estudar o marxismo doutrinário, considerando os métodos acima mencionados, nos depararemos com a mais importante e séria questão no campo da discussão doutrinária: a questão sobre o argumento básico no qual a doutrina está baseada e que dá origem, numa maneira lógica, ao chamado para a mesma, para sua adoção, e, por conseguinte, sua implementação como base para a vida.

Certamente Marx não se apóia, ao justificar o socialismo e o marxismo, em valores morais particulares ou intenções de igualdade, como fazem outros socialistas, quando os descreve como sonhadores, pois em sua opinião os valores morais e as intenções não são senão o resultado do fator econômico e da posição social das forças de produção. Não há nenhum sentido então, em se fazer um chamado à situação social numa base puramente moral. Marx se apóia apenas nas leis do materialismo histórico que explicam o movimento da história considerando o desenvolvimento das forças produtivas em suas diferentes formas. Assim sendo, considera estas leis a base científica da história e o poder que cria seus sucessivos estágios em determinados períodos, segundo as forças produtivas e sua forma social em voga. Com tal avaliação ele acha que o socialismo é um resultado inevitável de tais leis que cumprem seu trabalho decisivo até a mudança para o último estágio de classes, que é o estágio capitalista, e então para uma sociedade sem classes.

Quanto à questão de como as leis marxistas do materialismo histórico atuam para anular o capitalismo, é explicada pelo marxismo, como vimos antes, em suas discussões analíticas sobre a economia capitalista, em que tenta descobrir as incompatibilidades fundamentais que levam o capitalismo, de acordo com as

leis do materialismo histórico, à sua morte e conduzem a marcha da humanidade para o estágio socialista. Em suma, as leis do materialismo histórico constituem o princípio geral para todos os estágios da história, na opinião de Marx, e as bases analíticas na economia marxista - como a lei do valor e a teoria da mais valia - sobre o esforço para aplicar tais princípios ao estágio capitalista e o socialismo doutrinário sendo o resultado necessário para esta aplicação e a expressão doutrinária do curso histórico inevitável do capitalismo tal como as leis da história impõem.

Nós, em nossa ampla discussão sobre o materialismo histórico, e suas leis e estágios alcançando resultados diversos daqueles que o marxismo havia chegado, vimos claramente que a realidade histórica da humanidade não marcha no curso do materialismo histórico nem seu conteúdo social recebe apoio da posição das forças produtivas, de suas incompatibilidades e leis. Também percebemos através de todo nosso estudo das leis da economia marxista, o erro do marxismo na base analítica ao se levar em conta o que explicou como incompatibilidade do capitalismo em vários aspectos, e sua contínua marcha para o seu inevitável fim. Porque todas estas incompatibilidades se concentravam na lei marxista do valor e na teoria da mais valia. Por conseguinte, com a queda destes dois apoios o edifício inteiro ameaçaria ruir.

Mesmo se supormos que o marxismo estivesse certo em seu estudo analítico da economia capitalista, as bases somente revelam o poder e a incompatibilidade que causam a lenta morte do capitalismo até seu último suspiro. Porém, não provam que o socialismo marxista era o único substituto para o capitalismo no curso histórico do desenvolvimento. Mas sim, abrem caminho para várias formas de ocupar o centro do capitalismo na sociedade, seja o socialismo marxista, como o socialismo de estado de qualquer uma de suas tendências, ou a economia dupla, quaisquer das formas de propriedade ou redistribuição da riqueza entre os camponeses no quadro da propriedade privada e outras formas semelhantes que lidam com a crise do capitalismo, sem que seja obrigatório retornar ao socialismo marxista.

Desse modo, o marxismo doutrinário perde sua evidência científica, como também a marca de necessidade histórica a qual derivou das leis do materialismo histórico e dos princípios marxistas sobre a história e a economia. E depois da idéia doutrinária se despir de seu garbo científico, permaneceu no nível de outras sugestões doutrinárias.

2 - Socialismo

Estudemos então os principais elementos e marcos do socialismo em detalhes. O primeiro elemento é a eliminação da divisão da sociedade em classes, o que põe um fim a diferentes tipos de conflito que são abundantes na história humana. Porque a causa dessas formas de conflito é a incompatibilidade que resultou na divisão da sociedade em possuidores e destituídos. Por conseguinte, quando o socialismo surgisse transformaria a sociedade numa única classe, não haveria mais a incompatibilidade de classes. Todas as formas de conflito desapareceriam e a harmonia e a paz prevaleceriam para sempre.

Esta idéia está baseada na opinião do materialismo histórico que diz que o fator econômico é o único fator decisivo na vida em sociedade. Tal opinião levou o marxismo a dizer que a condição da propriedade privada, que dividiu a sociedade em proprietários e destituídos, era a base real da composição classista da sociedade.

Porém, em vista da incompatibilidade e do conflito que resulta dessa composição, e desde que a sociedade socialista elimina a propriedade privada e nacionaliza (estatiza) os meios de produção, a base histórica da divisão classista é destruída e essa composição não pode continuar após o desaparecimento das condições econômicas em que se apóia.

Soubemos, em nosso estudo do materialismo histórico, que o fator econômico e o status da propriedade privada não são a única base de todas as composições de classe no cenário da história, já que tais composições existiram com base religiosa, militar ou política. Portanto, não é uma necessidade histórica que a divisão da sociedade em classes deva desaparecer com o fim da propriedade privada, mas é possível que uma composição de classes venha a ocorrer no regime socialista em outras bases. Quando analisamos o estado socialista, tínhamos verificado que em vista de sua natureza econômica e política conduzia à criação de uma nova forma de incompatibilidade classista, após destruir as formas anteriores da divisão de classes na sociedade. Quanto à natureza econômica do estágio socialista, é representada no princípio da distribuição em que se baseia, de “que a cada um de acordo com sua capacidade e para cada um de acordo com seu

trabalho”. Logo, veremos através do estudo deste princípio, como ele leva à criação de uma nova diferença. Vamos, então, nos dedicar a natureza política do socialismo para discussão e exame.

A condição básica para o experimento revolucionário socialista é que deva se materializar nas mãos dos revolucionários e intelectuais, estes assumindo sua liderança. Porque não seria razoável que o proletariado assumisse a liderança da revolução e a direção do experimento. O proletariado há de realizar a atividade revolucionária à sombra de uma liderança e direção. Eis a razão pela qual Lênin tenha frisado, após o fracasso da revolução (de 1905), que os revolucionários profissionais sozinhos poderiam formar um partido do gênero bolchevique...

Portanto, verificamos que a liderança revolucionária da classe trabalhadora era a propriedade natural daqueles que se auto-proclamavam revolucionários profissionais do mesmo modo que a liderança revolucionária dos camponeses e operários durante as primeiras revoluções estava nas mãos de pessoas que não eram camponeses ou operários; sendo uma diferença entre as duas condições que a liderança no estágio socialista não representa influência econômica. Ela ocorre apenas das peculiaridades ideológicas, revolucionárias e partidárias.

Essa atitude partidária e revolucionária constitui uma cortina no experimento socialista que a Europa oriental teve. Escondia a realidade do povo de maneira que não se discordava abertamente daquela liderança revolucionária; uma semente do que o marxismo descreve como a pior forma de divisão da sociedade em classes na história; visto que essa liderança, na sociedade socialista, deve ter autoridade na forma absoluta. O marxismo considera necessário que se estabeleça uma ditadura e uma autoridade central absoluta para que finalmente se dê cabo ao capitalismo. Lênin descreveu a natureza da autoridade no sistema do partido que detém o poder no país durante a revolução, dizendo:

“Não é possível que um partido comunista, no presente caso, de uma grave guerra civil, cumpra seu dever senão quando estiver organizado num molde extremamente centralizado e quando for controlado por um sistema rígido similar ao sistema militar; e quando seu aparelho central for forte e dominante, gozando de ampla autoridade e plena confiança dos membros do partido.”

Stalin acrescenta:

“Esta é a situação a respeito do partido, durante o período de luta que precede a materialização da ditadura, e o mesmo deve ser dito, até em maior grau, sobre o sistema do partido depois que a ditadura tenha sido materializada.”

Portanto, o experimento socialista é particularmente distinto dos demais experimentos revolucionários em que se é obrigado, segundo seus líderes, a continuar a seguir o caminho da revolução e o sistema absoluto de governo, dentro e fora do partido, com o intuito de criar o novo homem socialista, livre dos males da sociedade de classes e de suas tendências à exploração, em que a humanidade viveu por milhares de anos.

Assim, se faz necessário que os revolucionários, as lideranças e aqueles que se encontram na órbita do partido, exerçam a autoridade numa forma ilimitada para que possam obrar o milagre da criação do novo homem. Quando chegamos a este estágio do experimento socialista, verificamos que esses líderes no partido e no quadro político como seus defensores, gozam de tais possibilidades que a maioria das classes jamais tiveram em toda história, e ao mesmo tempo não perdem nenhuma das características de classe, já que adquiriram autoridade absoluta sobre todas as propriedades e meios nacionalizados de produção, como também um centro político os habilita a se beneficiar de tais propriedades e manejá-las de acordo com seus interesses pessoais. Além disso, passaram a crer firmemente que sua autoridade absoluta assegura a felicidade e a abundância para todo o povo, da mesma maneira que os grupos anteriores tinham acreditado, os que haviam governado durante os períodos feudalista e capitalista.

A única diferença entre esses governantes revolucionários e as outras classes sobre as quais o marxismo nos diz: estas costumavam surgir e crescer de acordo com as relações de propriedade existentes entre as pessoas e foi a natureza de tais relações que determinaram a inclusão desta ou daquela pessoa nesta ou naquela classe.

Todavia, com respeito a esses novos proprietários no estágio socialista, não foi a natureza da propriedade que determinou sua inclusão na classe dominante. Assim, esta ou aquela pessoa não é incluída na classe dominante em razão de ser dono de uma propriedade particular num certo grau da sociedade, como o marxismo supôs a respeito das sociedades de classes anteriores, mas o caso é

exatamente o contrário na sociedade socialista marxista. Porque esta ou aquela pessoa goza de privilégios especiais ou da posse real da propriedade quando está incluída na classe governante.

A explicação desta diferença entre as classes na sociedade socialista e nas outras sociedades é evidente, pois a classe na sociedade socialista não surgiu do campo econômico donde as classes (nas sociedades anteriores) haviam se originado na opinião do marxismo. Mas, ela surgiu e se desenvolveu no campo político sob um sistema de um determinado gênero, fundamentado em bases filosóficas, doutrinárias e racionais, que se encontram dentro do partido revolucionário que dirige o experimento. Portanto, o partido com seu sistema e limites especiais, constitui a fábrica dessa classe governante.

As manifestações deste partido estão confinadas aos privilégios ilimitados de administração que os membros da classe possuem, que se estendem da administração do estado e dos projetos de produção das organizações industriais até a todos os ramos da vida, o que também se reflete nas grandes incompatibilidades que existem entre os salários dos trabalhadores e os dos empregados do partido. Podemos explicar, levando em conta as circunstâncias de classe para as quais o estágio socialista marxista conduz, as formas de incompatibilidade e de conflito no campo político no mundo socialista que, são representadas ocasionalmente pelas grandes operações purgativas.

A classe privilegiada à sombra do experimento socialista cresceu dentro do partido, como vimos, porém, não inclui o partido inteiro e pode ainda, se estender para além dos setores do partido conforme as circunstâncias que envolvem a liderança e suas exigências. Era, pois, natural que a classe privilegiada defrontasse com forte oposição dentro do partido por parte daqueles que não estavam inclusos nela apesar de pertencerem ao partido ou ainda por aqueles que tinham sido expulsos de suas fileiras e que, por conseguinte, começaram a considerar essa nova composição classista uma traição aos princípios que proclamavam. A classe privilegiada também enfrenta grande oposição do exterior do partido, de quem ela pode explorar, por força da realidade política do partido, na forma de privilégios especiais, determinados direitos, monopolização do aparelho administrativo e dos serviços essenciais do país.

Parece lógico - depois disso - que operações purgativas em larga escala como os comunistas as denominam - ocorram como reflexo de tais circunstâncias e as incompatibilidades de classes. É também natural que estas operações sejam muito violentas e abrangentes, segundo o poder que goza o grupo dominante no partido e no estado. Para entender a extensão da violência e abrangência das operações nos basta saber que elas costumavam ocorrer continuamente do topo até a base da estrutura hierárquica do partido, com uma violência que excede aquela que o marxismo apresenta como uma característica geral das diferentes formas de incompatibilidades classistas na história.

As operações purgativas certa vez compreenderam nove dos onze membros do ministério, que movia a roda do governo soviético em 1936. Estas operações também incluíram cinco dos setes chefes do Comitê Executivo Central que formulou a constituição de 1936 e eliminou quarenta e três secretários da Organização Central do Partido de um total de cinquenta e três, como também setenta dos oitenta membros do Comitê de Guerra, três dos cinco marechais do Exército Soviético, aproximadamente 60% dos membros dos Sovietes Gerais e todos os membros do primeiro governo político que Lênin havia estabelecido após a revolução, com a exceção de Stalin.

De modo semelhante, operações levaram a expulsão de mais de dois milhões de membros do partido. Estas operações também conduziram ao que aconteceu em 1939, tendo como resultado a expulsão de dois milhões de membros do partido de um total de dois milhões e meio. Assim, o número dos membros expulsos do partido Comunista foi quase igual ao total de membros do Partido.

Com isso não pretendemos fazer publicidade do aparelho de governo na sociedade socialista - e nem é apropriado a este livro fazê-lo. Tudo o que pretendemos é analisar o estágio socialista cientificamente para verificar como o materialismo ditatorial, por sua própria natureza, leva às circunstâncias de classe que originam as horríveis formas de conflito. E vejam! O mesmo experimento que veio para eliminar o sistema de classe o restabelece.

A autoridade ditatorial, que é o segundo pilar no estágio socialista, não é apenas necessária para dar conta do capitalismo, como acreditava o marxismo, pois este considera-a uma necessidade temporária que dura até que todas as características espirituais, ideológicas e sociais do capitalismo sejam eliminadas.

Ela somente constitui uma expressão de uma mais profunda necessidade na natureza do socialismo marxista que crê na urgência do planejamento econômico controlado em todos os ramos da atividade econômica. Porque a situação de tal planejamento e implementação do mesmo exige forte autoridade que não esteja sujeita à supervisão e que goze de grandes possibilidades de maneira que possa manter com mão de ferro todos os serviços públicos no país e os distribua de acordo com um plano minucioso e abrangente. Assim, o planejamento econômico central prescreve à autoridade política uma natureza ditatorial em grande proporção, e não a missão de purificar a atmosfera social de um legado do capitalismo. Apenas prescreve essa característica política de governo.

Depois desta análise, chegamos à nacionalização, o terceiro pilar do estágio socialista.

A noção científica sobre a nacionalização é baseada nas incompatibilidades da mais valia de onde surge a propriedade privada dos meios de produção, na opinião de Marx, pois tais incompatibilidades continuam se amontoando até que a nacionalização de todos os meios de produção se torne uma necessidade histórica inevitável. Já discutimos estas incompatibilidades e vimos como se baseiam em bases analíticas errôneas. Naturalmente que as conclusões são erradas quando as bases de análise são equivocadas ou incorretas.

Quanto à noção doutrinal sobre a nacionalização, resume-se em eliminar a propriedade privada e conferir a todos a propriedade dos meios de produção de maneira que cada um, sendo membro da sociedade, se torna proprietário de todas as riquezas do país. Contudo, esta noção se choca com a realidade política do estágio socialista, o qual é incorporada na classe que goza de autoridade ditatorial e absoluta sobre o aparelho do partido e do estado.

Em semelhante circunstância não basta anular a propriedade privada legalmente e anunciar-se a riqueza como sendo propriedade de todos para que todos realmente possam usufruí-la e descobrir o verdadeiro sentido de tal riqueza em suas vidas. Mas a natureza da situação política tornará o destino de tudo isto legal apenas pela permissão à classe governante de possuir o real conteúdo da propriedade que é representada em sua absoluta dominação sobre os destinos e as riquezas do país. Desse modo, esta classe obtém as mesmas oportunidades que os capitalistas detentores de monopólio costumavam possuir na sociedade capitalista, porque se encontra por trás

de cada ação estatal e monopoliza o direito de representar a sociedade sem classes e dispor de suas propriedades e - neste momento - se torna mais poderosa do que qualquer outro capitalista para surrupiar a mais valia. Quais são então as garantias científicas a esse respeito?

Pedindo emprestado ao marxismo a sua linguagem, podemos dizer: a nacionalização na sociedade socialista marxista produz uma incompatibilidade entre a propriedade coletiva socialista e a verdadeira essência da propriedade que a classe governante usufrui. Porque a propriedade em sua verdadeira essência não é senão a autoridade sobre a riqueza e o poder de usufruir dela por diferentes métodos. Esta é a essência que é possuída pelas forças políticas que dominam toda a sociedade e que se reflete no campo legal na forma de privilégios e direitos que são na realidade, uma falsa cobertura e uma tradução da verdadeira essência da propriedade.

Porém, esse novo proprietário na sociedade socialista marxista difere de qualquer proprietário anterior num ponto: ele não pode admitir sua propriedade legalmente já que isso contradiz sua posição política. Assim, o socialismo (marxista) carrega - em virtude de sua natureza política - a semente dessa nova propriedade e a cria através de seu experimento, embora ao mesmo tempo se imponha negar seu papel real na vida econômica, e isso torna a propriedade mais vergonhosa do que os capitalistas costumavam declarar, com toda desfaçatez, sobre a propriedade privada.

A nacionalização (estatização) no socialismo marxista não é um evento singular na história já que houve experimentos anteriores com a idéia de nacionalização. Muitos estados antigos nacionalizaram todos os meios de produção e com isso auferiram ganhos muito similares aos assegurados pelo socialismo marxista em seu experimento. Em algumas cidades-estado helênicas, e especialmente no Egito, os governos seguiram o princípio da nacionalização e submeteram a produção e o comércio a seu controle, assumindo a administração da maior parte dos ramos de produção, tendo como resultado grandes lucros. Mas em casos onde isso foi imposto no padrão estrutural da autoridade absolutista faraônica, sua essência não pôde permanecer oculta, porque a nacionalização realizada à sombra de uma autoridade absoluta que cria a propriedade coletiva para expandir a produção, não pode realmente levar senão a própria autoridade a se tornar

dominante e exercendo o controle sobre as propriedades nacionalizadas, e esta é a razão para que tal coisa parecesse, no antigo experimento, traição dos empregadores e despotismo da autoridade que comumente era o rei; de maneira que o faraó (ou rei) saltava para a posição de um deus e com todos os recursos gigantescos começava a gastar a propriedade do povo para servir aos desejos desse “deus-governante”, na construção de templos, palácios e túmulos.

Não foi por mero acaso que o experimento da nacionalização na antiga época faraônica foi acompanhado dos mesmos fenômenos do experimento marxista nos tempos modernos, tais como o rápido progresso na produção e a autoridade de posse de um poder que se fortalecia e crescia de forma colossal, e com isso, exercia um controle despótico sobre as riquezas nacionalizadas.

Destarte, a produção aumentou à sombra do experimento moderno de nacionalização da mesma maneira que sob o experimento faraônico. Porque a exploração na produção sempre resulta num rápido progresso no movimento produtivo. Em ambas experiências a nacionalização se desenvolveu sob uma autoridade suprema que não conhecia limites, porque quando apenas o aumento da produção é a meta da nacionalização, requer uma autoridade rigorosa. Ambas experiências tiveram como resultado a autoridade tirânica usufruindo da essência real da propriedade, pois a nacionalização não se baseava em valores morais ou espirituais. Baseava-se apenas no materialismo para efetivar uma maior produção. Naturalmente a autoridade não encontrava incompatibilidade entre o objetivo material e os privilégios com que se cercava. Era também natural que o aparelho governamental, na prática, não implementasse a propriedade coletiva, exceto dentro dos limites do incentivo material que promovesse o aumento da produção.

Não parece estranho, depois disso, que verifiquemos o aparelho de estado no velho experimento, acusado de traição pelos empregados, e de enriquecimento às custas das propriedades públicas; enquanto vemos Stalin, no experimento moderno, sendo obrigado a admitir que os altos funcionários no estado e no partido, aproveitando-se do engajamento do país na guerra, tinham acumulado dinheiro e bens, tanto que ele publicou uma circular informando isso a todos os cidadãos.

Portanto, a semelhança entre os dois experimentos é muito clara, em aparência e resultados. Não obstante as diferentes condições civis e formas de produção. Isso demonstra que a essência de ambos foi a mesma, por mais diversas que fossem suas tendências e estruturas (ideológicas).

Verificamos que todo experimento de nacionalização produz os mesmos resultados se for implementado com a mesma estrutura política dos experimentos marxistas: a autoridade absoluta. E a justificativa factual para isso foi, na opinião dos líderes do experimento, a mesma que os predicadores do marxismo tomaram por base em seus experimentos, que é o crescimento da produção que constitui a força motora no decorrer da história, no sentido que o materialismo histórico dá a questão.

No que tange o último pilar do estágio socialista que é, como antes descrito, o princípio da distribuição, que diz *“de cada um de acordo com sua capacidade e para cada um de acordo com seu trabalho.”*

Este princípio se apóia, do ponto de vista científico, nas leis do materialismo histórico. Porque depois de se tornar uma classe única conforme as leis do socialismo moderno, a sociedade não mais tornará a se compor das duas classes distintas, a dos trabalhadores e dos patrões, se fazendo pois necessário que todo indivíduo trabalhe para que possa viver, tal como a lei marxista do valor diz, que o trabalho é a base do valor, dando a cada trabalhador uma parcela da produção condizente com a quantidade de trabalho que ele dedica, e sendo assim, a distribuição segue o princípio de cada um de acordo com sua capacidade e para cada um de acordo com seu trabalho. Este princípio começa a contradizer a natureza de sociedade sem classes do socialismo desde que seja imposto. Pois os indivíduos diferem um do outro em seu trabalho devido a diversidade em suas capacidades, e a natureza e o grau de complexidade de seu trabalho. Assim, por exemplo, pode haver um indivíduo que não possa trabalhar por seis horas enquanto que outro possui uma energia maior pode trabalhar dez horas por dia; e haver um indivíduo talentoso dotado de inteligência e genialidade que o habilite a introduzir melhoramentos no método de produção, e, por conseguinte, produzir mais do que os outros, e por outro lado, haver um outro indivíduo que não tenha sido afortunado a esse respeito e que tenha nascido para imitar, e não inovar. De modo semelhante, pode haver um trabalhador técnico e treinado apto a produzir minúsculos equipamentos elétricos e outro que seja

apenas um bom carregador. Pode haver um outro trabalhando no campo da política, de cujo trabalho pode depender o destino do país todo. A diferença de trabalhos leva a diferença dos valores criados por eles. Essas formas resultam da diferença dos próprios trabalhadores ou dos valores criados, por isso não se devem a uma realidade social particular. Mas o próprio marxismo admite isso já que divide o trabalho em dois, o simples e o composto, acreditando que o valor de uma hora de trabalho composto, sendo consideravelmente complexo, pode ser muitas vezes maior do que uma hora de um trabalho simples.

A sociedade socialista, quando se depara com tal problema, encontra apenas duas alternativas para resolvê-lo.

Um, aderir ao princípio de distribuição que diz; “para cada um de acordo com seu trabalho”, e assim, distribuir a produção entre os indivíduos em diferentes graus, e com isso criar classes diversas, uma vez mais dando origem à constituição classista de uma nova maneira.

Dois, que se utilize o método capitalista da extração da mais valia de acordo com a opinião de Marx, para que os salários de todos os indivíduos se tornem iguais.

A teoria e a aplicação tomam duas direções diferentes na solução do problema.

Portanto, a aplicação - ou a realidade da sociedade socialista existente hoje - adota a primeira maneira, que envolve a sociedade em incompatibilidades de caráter classista novamente, e esta é a razão para verificarmos a proposição entre o baixo e o alto rendimento na Rússia, que se diz chegar a 5% e 1,5% conforme diferentes estimativas. Os dirigentes socialistas descobriram que é praticamente impossível implementar a igualdade absoluta e fazer com que se desça o trabalho dos sábios, políticos e oficiais militares ao nível do trabalhador comum, porque tal medida paralisaria o desenvolvimento mental e técnico, fazendo a maioria das pessoas recorrer aos trabalhos triviais já que o salário seria o mesmo, não importando a disponibilidade e a complexidade envolvida na tarefa. É por essa razão que as disparidades e incompatibilidades cresceram no experimento socialista, as quais foram logo em seguida, aprofundadas pelos dirigentes de acordo com sua natureza política. Por conseguinte, se estabeleceu a classe da polícia secreta que recebeu grandes privilégios por suas atividades de espionagem; formada para auxiliar a instituição ditatorial. O resultado foi que a sociedade viu-se afinal diante da mesma realidade que o socialismo prometia ajudá-la a libertar-se.

Quanto à direção da teoria para a solução do problema, uma indicação é encontrada para renová-la na obra “Anti Duhring” em que Engels apresenta o problema e responde ao mesmo dizendo:

“Como pode então, o problema do pagamento de grandes salários pelo trabalho composto, ser resolvido? A questão em sua totalidade é importante. Na sociedade de produtores especialistas, os indivíduos ou suas famílias suportam o custo do treinamento de um trabalhador competente, e, portanto, o preço pago pela força de trabalho competente provém dos próprios indivíduos. Um escravo habilitado é vendido a um alto preço e àquele que recebe os vencimentos e ao trabalhador habilitado são pagos altos valores. É a própria sociedade que suporta este custo, no caso que seja organizada no sistema socialista. Assim, é a sociedade que aproveita o fruto, isto é, o alto valor produzido pelo trabalho composto, que aumenta o pagamento que é exigido pelo trabalhador”. (Anti-Duhring)

A solução teórica do problema que Engels apresenta supõe que os altos valores, que distinguem o trabalho composto do trabalho simples, contrabalançam os custos do treinamento do trabalhador competente para o trabalho composto. Em vista do fato de que na sociedade capitalista um indivíduo assume os custos de seu próprio treinamento, ele tem o direito aos valores que resultam de seu treinamento. Mas na sociedade socialista o estado assume as despesas que incorrem do treinamento e, por conseguinte, tem o direito aos altos valores do trabalho composto de modo exclusivo, e neste caso o trabalhador técnico não tem qualquer direito de exigir um salário maior do que o do trabalhador simples.

Porém, esta suposição é incompatível com o fato real já que os altos valores que um político ou um militar recebem numa sociedade de produtores especializados como a sociedade capitalista excedem em muito as despesas que decorrem em seu estudo das ciências política e militar, como foi explicado antes.

Além disso, Engels não apresentou sua solução do problema de forma exata, que possa estar em consonância com as assim chamadas bases científicas da economia marxista. Engels esqueceu que o valor da mercadoria produzida por um trabalhador técnico treinado não inclui o custo de seu treinamento ou as despesas de seus estudos. O que determina seu valor na prática é apenas a quantidade de trabalho envolvida na produção em adição a quantidade de trabalho despendido pelo trabalhador durante seu estudo e preparo. Assim sendo, é possível que o trabalhador gaste anos em treinamento e que isso custe a ele

mil dinares. O custo desse treinamento representaria a quantidade de trabalho armazenado nele, que é menos do que o trabalho de dez anos. Portanto, o custo do treinamento, neste exemplo, se torna menor no valor da criação do que o trabalho de um indivíduo sozinho durante seu treinamento contribuiu, como o custo e renovação da força de trabalho que é menor do que o valor que é criado pelo próprio trabalho, como se acreditou na teoria da mais-valia. Assim, o que Engels faria quando a quantidade de trabalho representado nos custos de treinamento se tornasse menor do que a quantidade de trabalho despendido pelo trabalhador durante o treinamento?

O estado, em caso similar, não tem nenhum direito - com base na economia marxista - de colher os frutos do treinamento ou tirar do trabalhador o valor que tenha criado na mercadoria com seu trabalho durante o treinamento em virtude de ter pago o custo do mesmo. Porque o valor adicional da produção do trabalhador técnico não representa os custos de seu aprendizado e estudo, representa o trabalho concluído por ele durante o período de preparação. Então, se este trabalho for maior do que a quantidade de trabalho representado nas despesas de treinamento, o trabalhador terá o direito de um salário maior por sua produção.

Engels ignorou outra coisa também, que a complexidade do trabalho nem sempre se origina do treinamento, às vezes resulta dos talentos naturais do trabalhador que o capacitam a produzir em uma hora de trabalho o que só pode ser produzido coletivamente em duas horas. Nesse caso, ele cria em uma hora um valor que os outros produzem em duas, devido a sua habilidade e não por um aprendizado anterior, e em tal caso a sociedade socialista estará criando diferenças e incompatibilidades. Ou ele seria equiparado aos demais, não lhe sendo dado senão a metade do valor que tenha criado, e com isso a sociedade socialista estaria cometendo roubo da mais-valia?

Resumindo, o governo no estágio socialista marxista tem sempre duas alternativas diante de si: ou implementa a teoria tal como a lei marxista do valor impõe, e por conseguinte, recria a semente da incompatibilidade de classes, ou eleva-se da teoria para o ponto que concerne a implementação e equipara o trabalho simples ao trabalho composto, um trabalhador comum com outro talentoso, e com isso, toma do segundo a mais valia pela qual ele é superior ao primeiro, exatamente como os capitalistas costumam fazer, segundo o que afirma o materialismo histórico.

3 - O Comunismo

Tendo concluído o estudo do estágio socialista chegamos ao estágio final em que a sociedade comunista surge e a humanidade é ressurrecta para o paraíso terrestre com a profecia do materialismo histórico.

O comunismo possui dois pilares:

Primeiro: eliminação da propriedade privada não apenas no campo da produção capitalista, mas na produção de modo geral, e também no campo do consumo. Portanto, o comunismo nacionaliza todos os meios de produção e todas as mercadorias de consumo.

Segundo: a eliminação da autoridade política, e a libertação final da sociedade de (toda forma) de governo.

Quanto à eliminação da propriedade privada em todos os campos, não tem origem na doutrina da lei de valor capitalista, como a nacionalização dos meios de produção que foi baseada na teoria da mais valia e na lei marxista do valor. A ideia de nacionalização generalizada está baseada na hipótese de que a sociedade atinge um elevado grau de riqueza graças ao sistema socialista, e as forças produtivas também crescem enormemente em tal sistema, e, por conseguinte, não há lugar para a propriedade privada dos bens de consumo ou dos meios de produção, pois todo indivíduo na sociedade socialista consegue o que necessita e deseja consumir. Assim, qual seria a necessidade da propriedade privada?

Com base nisto, o princípio de distribuição na sociedade socialista se apóia na máxima “a cada um de acordo com sua necessidade e de acordo com seu trabalho”, isto é, a cada um é dado apenas o tanto que satisfaça suas necessidades, pois a riqueza possuída pela sociedade pode satisfazer todas as necessidades.

Não conhecemos nenhuma hipótese mais imaginativa e ampla do que esta de que todo homem na sociedade socialista esteja apto a satisfazer todos os seus desejos e necessidades completamente do mesmo modo que preenche suas necessidades de água e ar, e de maneira que não pode haver nenhuma escassez nem excesso de mercadorias nem qualquer necessidade de se ter algo com exclusividade.

O que surge disto é que exatamente como o comunismo obra milagres na personalidade humana, transformando as pessoas em produção a despeito do desaparecimento dos impulsos pessoais e do ego à sombra da nacionalização, também obra milagres com a própria natureza privando-a da cobiça e da parcimônia e conferindo a ela o espírito gracioso que sempre oferece generosamente a todos o que é exigido pela colossal produção em recursos, minas e rios.

Infelizmente, os líderes do experimento marxista tentaram criar o paraíso prometido na Terra, mas falharam ao fazê-lo, sendo que o resultado do experimento permaneceu preponderante entre o socialismo e o comunismo, até que se expressasse publicamente sua incapacidade de materializar o comunismo, do mesmo modo que todo experimento que tentou adotar uma direção da natureza humana incompatível e imaginária.

Assim, a revolução socialista tomava, no começo, uma direção puramente socialista quando Lenin se empenhava para que tudo fosse comum entre todos. Por conseguinte, arrebatou os meios de produção dos patrões e agricultores, o que levou os últimos a se revoltarem e a declararem uma greve de produção. Conseqüentemente, a fome teve lugar, o que abalou a própria existência do país e obrigou as autoridades a paralisarem seu planejamento para que restaurassem os direitos de propriedade aos agricultores e o país recuperasse sua condição natural. Até que chegou o ano em que uma outra revolução aconteceu, tendo como meta a tomada da propriedade novamente. Com isto, os agricultores reiniciaram sua revolta e greve e o governo realizou uma matança e banimento em larga escala e as prisões se abarrotaram, o número de mortos chegou, ao que se diz, a um milhão, de acordo com as estimativas comunistas, e a números muito maiores segundo os relatos dos opositores. A fome resultante da greve e dos distúrbios de 1932 cobrou o sacrifício de seis milhões de pessoas segundo o que o próprio governo reconheceu.

Portanto, a autoridade foi obrigada a recuar e decidiu conceder alguma terra, uma cabana e algumas cabeças de gado ao agricultor, na condição de que a verdadeira propriedade pertencesse ao estado e que o agricultor aderisse a uma sociedade em cooperativa (o *Kolkhoz* agrícola) a qual era supervisionada pelo estado que então podia expulsar qualquer membro dela sempre que quisesse.

Quanto ao segundo pilar do comunismo (o desaparecimento do governo) é a coisa mais curiosa no comunismo. A idéia na realidade se baseia na opinião

do materialismo histórico sobre a descrição do governo como sendo um herdeiro da incompatibilidade de classes já que é uma organização que foi criada pela classe de proprietários para tornar a classe trabalhadora subserviente a ela. Considerando esta descrição, não permanece qualquer justificativa para um governo numa sociedade sem classes, depois que esta tivesse se livrado de todos os vestígios da divisão em classes, e se torna natural que o governo deva desaparecer com o conseqüente desaparecimento de sua base histórica.

Temos o direito de apresentar uma questão sobre esta mudança que move a história da sociedade e estado para uma que seja livre dele, de um estágio socialista para um comunista: como esta mudança social ocorrerá? E se ocorrerá por uma via revolucionária, será de maneira que a sociedade passará do socialismo para o comunismo num momento decisivo como mudou do estágio capitalista para o socialista? Ou a mudança ocorrerá de modo gradual, em que o estado enfraquecerá e se encolherá até desaparecer? Então, se a mudança for revolucionária e simultaneamente o proletariado for aniquilado pela revolução, que classe revolucionária realizará esta mudança?

Fomos informados pelo marxismo que uma revolução social contra um governo sempre brota dos que não foram representados por este governo, levando isto em conta, uma mudança revolucionária em direção ao comunismo há de ser materializada pelas mãos da classe não representada pelo governo socialista, que é a classe proletária. Assim, o marxismo quer nos dizer que a revolução comunista ocorrerá pelas mãos dos capitalistas, por exemplo?

Se a mudança do socialismo e o desaparecimento do governo forem graduais, então isso estará em contradição - antes de qualquer coisa - com as normas da dialética em que o marxismo se baseia. Porque a lei da quantidade e da qualidade na dialética ressalta que as mudanças qualitativas não são graduais, mas que ocorrem de modo súbito, saltando de um estado a outro. Com base nesta lei, o marxismo acreditou na necessidade da revolução no início de cada estágio histórico ser uma mudança simultânea. Então, como esta lei se torna nula quando ocorrer a mudança da sociedade do socialismo para o comunismo?

A mudança pacífica e gradual do estágio socialista para o comunista é incompatível com as leis da dialética, já que contradiz também a natureza das coisas. Porque, como podemos imaginar que um governo na sociedade socialista gradualmente abdique da autoridade e se encolha até que decrete sua própria

morte, enquanto qualquer outro governo na face da Terra agarra-se a seu centro de poder e defende sua existência política até o último momento? Assim, pode existir algo mais estranho do que este recuo gradual que o próprio governo apresenta, ao entregar sua própria existência pela causa do desenvolvimento da sociedade? Mas há algo que é mais distante do que isto da natureza do estágio socialista e do que o experimento real manifestou no mundo na atualidade? Desde que aprendemos que um das coisas essenciais para o estágio socialista é o estabelecimento de um governo ditatorial com um poder absoluto. Como esta ditadura absolutista se torna um prelúdio para o desaparecimento e a destruição do governo afinal? E como pode o fato da autoridade se tornar sério e arbitrário ao estar pavimentando o caminho para seu desaparecimento?

Por fim, voltemos ao marxismo em suas próprias noções e suponhamos que o milagre tenha se materializado e que a sociedade comunista tenha surgido e que todos trabalhem segundo sua capacidade e recebam de acordo com suas necessidades. Então, a sociedade não terá necessidade alguma de uma autoridade que possa determinar esta autoridade e conciliar as necessidades conflitantes no caso em que se tenha que se concentrar uma mercadoria e que se possa regular também o trabalho e dividi-lo entre os vários ramos de produção.

Parte Dois

Capítulo 1 - O Capitalismo

Introdução

Da mesma maneira que a economia marxista está dividida em ciência e doutrina, a economia capitalista se divide em duas partes. Possui um aspecto científico no qual busca explicar o curso da vida econômica e seus eventos numa maneira objetiva baseada na estabilidade e na análise. Há também na economia capitalista o aspecto doutrinário, a materialização do que o capitalismo propõe e para o que adota um chamado.

Estes dois aspectos ou dimensões da economia capitalista têm sido confundidos em muitas discussões e idéias a despeito do fato de que são dois aspectos diferentes, cada qual tendo sua natureza, base e medida peculiar. Conseqüentemente, se tentarmos dar a um desses aspectos as características distintivas do outro, ou seja, considerando as leis científicas como uma mera doutrina, ou conceder o traço científico à doutrina, certamente cairemos num grande equívoco, tal como veremos em breve.

Muito embora o Capitalismo se iguale ao Marxismo no sentido de possuir dois aspectos, científico e doutrinário, a relação entre a ciência da economia capitalista difere substancialmente da relação entre ciência e doutrina marxista, ou seja, entre o materialismo histórico e o socialismo e o comunismo.

É essa diferença que fará o nosso método de discussão acerca do capitalismo diferente do nosso método de discussão do marxismo, como se tornará claro no decorrer deste capítulo. A seguir, discutiremos a economia capitalista em suas linhas principais, e logo em seguida trataremos da relação

da doutrina capitalista com o aspecto científico do Capitalismo, e finalmente, analisaremos o capitalismo à luz das noções doutrinárias sobre as quais se fundamenta.

1 - O capitalismo doutrinário em suas estruturas essenciais

A doutrina capitalista está baseada em três elementos principais que constituem sua entidade orgânica peculiar, que se distingue das demais entidades doutrinárias. Esses elementos são:

Primeiro, a aderência ao princípio da propriedade privada numa forma ilimitada. Assim, enquanto a regra geral na doutrina marxista era a propriedade coletiva, a não ser abandonada exceto num caso excepcional, a questão é inteiramente diversa na doutrina capitalista. Então a propriedade privada, sob essa doutrina, constitui a regra geral expandida a todos os campos e aos diferentes setores do capital, que não pode ser violada exceto em circunstâncias excepcionais, que obrigam, às vezes, a nacionalização deste projeto ou que se torne a propriedade do Estado. Portanto, desde que o experimento coletivo não prove a necessidade de nacionalização de algum projeto, a propriedade privada permanecerá a regra geral em vigor.

Sobre esse fundamento, o Capitalismo crê na liberdade da propriedade e permite a ela avançar sobre todos os elementos da produção tais como a terra, as ferramentas, as locações, minas e outras formas de recursos, e a lei no capitalismo garante a segurança da propriedade privada e a preservação dela por meio dos proprietários.

Segundo, abrir o caminho a todo indivíduo para que explore sua propriedade e as possibilidades como ele deseje, e admitir que desenvolva sua riqueza com os diferentes meios e métodos que estejam ao seu alcance.

Se ele possuísse, por exemplo, uma propriedade agrícola, teria o direito de explorá-la de qualquer modo. Ele teria também o direito de alugá-la a outrem e estabelecer a este, as condições que julgasse importante. Teria igualmente o direito de manter sua propriedade inexplorada.

Essa liberdade que o capitalismo doutrinário concede ao proprietário visa fazer o indivíduo o agente único no movimento econômico já que ninguém

estava mais consciente de seus reais benefícios do que ele próprio, e ninguém mais seria mais competente para adquiri-los. E ninguém poderia estar em tal posição a menos que fosse provido de liberdade no campo da exploração e da preparação por meio dela, e enquanto a interferência de qualquer setor, governo ou qualquer outro, não fosse removida de seu caminho.

Dessa maneira, então, todos teriam oportunidade suficiente para optar pelo método de exploração de seus bens, a profissão que deveria escolher e os métodos que adotaria para realizar as maiores possibilidades de acúmulo da riqueza.

Terceiro, garantir a liberdade de consumo de modo idêntico ao modo garantido à liberdade de exploração dos recursos. Assim, todo indivíduo gozaria de liberdade para gastar seu dinheiro e seus recursos segundo sua vontade, para satisfazer suas necessidades e seus desejos. Estaria livre para escolher quaisquer que fossem as mercadorias que gostaria de consumir e não poderia ser impedido disso a partir de uma proibição governamental, como às vezes, o consumo de certas mercadorias por considerações de interesse público, como o consumo de um anestésico.

Portanto, esses são os marcos principais da doutrina capitalista que podem ser sumarizados em três liberdades: a liberdade de propriedade, a liberdade de exploração dos recursos e a liberdade de consumo.

O Capitalismo

Já no primeiro exame surge a grande contradição entre as doutrinas capitalista e marxista, que impõe a propriedade coletiva como princípio, ao contrário da propriedade individual, e põe fim às liberdades capitalistas baseadas na mesma, e as substitui pelo controle estatal sobre todas as empresas da vida econômica.

Comumente se diz que a divergência entre as duas doutrinas, em seus marcos fundamentais, reflete a diferença existente na natureza do ponto de vista do qual vêem o indivíduo e a sociedade, posto que a doutrina capitalista é uma doutrina individualista, que exalta os impulsos pessoais e considera o indivíduo como sendo o eixo central, cujos interesses são determinantes sobre a doutrina para o trabalho e cujos interesses devem ser assegurados. Porém, a doutrina coletiva do marxismo rejeita os impulsos pessoais e o ego, extirpa o indivíduo

da sociedade e adota esta como sendo o centro para si. Por este propósito não reconhece as liberdades individuais, com efeito as ignora em razão da questão fundamental, que é a questão da sociedade como um todo.

Na realidade, ambas as doutrinas repousam no ponto de vista individualista, nos impulsos pessoais e no ego. O capitalismo respeita o ego individual do privilegiado, assegurando sua liberdade de exploração individual dos recursos, sem restrições para este, enquanto que os demais gozam da liberdade (apenas) em princípio, e enquanto o capitalismo provê a satisfação dos impulsos pessoais do privilegiado e promove sua propensão, o marxismo se volta aos outros indivíduos, que não contam com recursos suficientes para ter estas oportunidades. Seu chamado doutrinário, portanto, centra sua atenção na incitação dos impulsos pessoais, dos egos e da satisfação desses. Busca promover esses impulsos por diferentes métodos, considerando-os a força usada pela história para seu desenvolvimento, até que os capacite a explorá-los por um meio revolucionário. O marxismo afirma aos que o conhecem, que os outros se apropriam de seus esforços e bens e que, por conseguinte, não é possível para eles reconhecer este roubo de maneira alguma, como uma evidente agressão sobre o direito privado. Assim, percebemos que o combustível pelo qual a doutrina marxista se abastece são esses mesmos impulsos pessoais que o capitalismo adota. Assim, ambas as doutrinas aderem à satisfação dos impulsos pessoais e os promovem. Apenas diferem na questão de que tipo de indivíduos os impulsos pessoais devam atender, por esta ou por aquela doutrina.

Quanto à doutrina que merece ser descrita como sendo coletiva, é a que se sustenta de uma qualidade diversa de energia, a saber, forças que não sejam o ego e os impulsos pessoais. A doutrina coletiva é a que cultiva em todo indivíduo uma profunda consciência sobre a responsabilidade para com a sociedade e seus interesses, e que torna obrigatório para ele abdicar de algo do fruto de seu trabalho, de seus esforços e de seus recursos materiais na causa da sociedade e dos demais, não porque tenham se revoltado para recuperar seus direitos, mas sim, porque ele percebe que isto é parte de seu dever e uma expressão dos valores nos quais acredita. De fato, a doutrina coletiva é a que protege os direitos alheios e seu bem estar, não por exaltar seus impulsos pessoais sobre os impulsos coletivos, e que faz com que surjam fontes de bondade em seus íntimos. Em discussões futuras veremos qual seria esta doutrina.

2 - O capitalismo doutrinário não é um produto de leis científicas

No prelúdio da história científica da economia, quando os expoentes da economia natural clássica estavam sondando os requisitos desta ciência e lançando sua primeira fundação, duas noções permeavam a ideologia econômica.

1. A vida econômica prossegue de acordo com forças naturais limitadas, que dominam todas as entidades econômicas da sociedade bem como os variados aspectos da existência, de acordo com forças naturais diversas. O dever científico frente a estas forças constitui descobrir suas leis gerais e regras fundamentais que possam explicar de modo apropriado variados fenômenos e eventos econômicos.

2. Que aquelas leis naturais, que a ciência da economia deve descobrir, constituem garantia para a felicidade humana se forem aplicadas numa atmosfera de liberdade e quando todos os membros da sociedade se encontrarem capacitados a aproveitar as liberdades do capitalismo: a liberdade da propriedade, da exploração dos recursos e do consumo.

A primeira noção lançou a semente científica da economia capitalista, ao passo que a segunda lançou a semente doutrinária. Contudo, as duas noções estão intimamente ligadas, de maneira que os pensadores econômicos naquela época presumiram que a restrição da liberdade individual e a interferência estatal nos assuntos econômicos significariam um empecilho no caminho da natureza e de suas leis que garantiriam opulência à humanidade, como também a solução para todos os seus problemas. Por conseguinte, qualquer tentativa de anular alguma liberdade capitalista seria considerada um crime contra as justas leis naturais. Assim, essa crença levou-os a dizer que as próprias boas leis naturais impõem a doutrina capitalista e tornam essencial à sociedade garantir as liberdades do capitalismo. Entretanto, esse tipo de pensamento parece ser ridículo e por demais pueril, pois a revolta contra uma lei científica natural não significa que um crime tenha sido cometido contra essa lei, mas demonstra o erro da lei em si e a privação de ser científica e objetiva.

Porque as leis naturais nunca falham à sombra de condições e circunstâncias, apenas são as condições e circunstâncias que se alteram. É, portanto, um equívoco tomar as liberdades capitalistas como uma expressão de leis naturais e considerar a violação das mesmas um crime contra as leis. Assim, as leis econômicas naturais operam ininterruptamente, em todas as condições, não importando o grau de liberdade experimentado pelos indivíduos nos campos do direito de propriedade, de exploração dos recursos e do consumo. Sim, algumas vezes acontece que o efeito dessas leis difere, de acordo com a variação das condições e circunstâncias, à sombra das quais operam, do mesmo modo que as leis da física diferem no que tange a seus efeitos e resultados com a variação em suas condições e circunstâncias.

É, pois, essencial estudar as liberdades capitalistas, não porque foram necessidades científicas impostas pelas leis naturais do ponto de vista dos defensores do capitalismo, a fim de que possam com isso ter um caráter científico. Mas, devem ser estudadas com base na extensão que as mesmas proporcionem felicidade e respeito ao homem, e valores e ideais à sociedade. E esta é a base adotada pelos sábios da economia capitalista, do estudo do capitalismo doutrinário.

Considerando isso podemos compreender a diferença essencial, para a qual apontamos no início deste capítulo, entre Marxismo e Capitalismo, pois a relação entre os aspectos científico e doutrinário do Marxismo difere basicamente daquela existente entre esses aspectos no Capitalismo. Pois o marxismo doutrinário que é representado no Socialismo e no Comunismo, é considerado um resultado necessário das leis do materialismo histórico, constituindo uma expressão das leis naturais da história, segundo o ponto de vista do Marxismo. Assim, se o materialismo histórico estava certo na questão da explicação da história, provar-se-ia o aspecto doutrinário do Marxismo.

Conseqüentemente, o estudo do aspecto científico do marxismo é considerado uma base para o estudo do aspecto doutrinário dele e uma condição essencial para se dar um veredicto em favor da doutrina marxista, ou contra ela. Não é possível para um investigador religioso criticar o Socialismo e o Comunismo, independentemente de sua base científica, o materialismo histórico.

Quanto ao capitalismo doutrinário, não é o resultado da ciência da economia estabelecida pelos capitalistas nem está seu destino ligado com a extensão do sucesso do aspecto científico do capitalismo em explicar a realidade objetiva. O aspecto doutrinário depende apenas da moral e de certos valores práticos e idéias, que devem sozinhas, ser consideradas o critério para se dar o veredicto sobre a doutrina capitalista.

Portanto, se torna claro que nossa atitude para com o Marxismo, já que acreditamos numa doutrina econômica distinta do capitalismo e do marxismo, é diferente da nossa atitude frente ao capitalismo. Assim, com respeito ao Marxismo, estamos diante de uma doutrina econômica que julga centrar-se nas leis da ciência da história (materialismo histórico). É, portanto, necessário para a crítica desta doutrina, por em discussão e estudar as assim chamadas leis científicas. Eis porque apresentamos o materialismo histórico expondo seus propósitos e estágios, como prelúdio para que se faça um julgamento sobre a doutrina marxista em si.

No que se refere a nossa atitude para com a doutrina, isto é, as liberdades capitalistas, nos vemos diante de uma doutrina que não deriva sua existência de leis científicas, de modo que a discussão dessas leis e o escrutínio por meio delas deve formar a maneira requerida para seu estudo. Estamos diante de uma doutrina que deriva sua existência de uma moral particular e de opiniões práticas. Portanto, não falaremos sobre o aspecto científico do capitalismo, senão até o ponto que isso esclareça que o aspecto doutrinário não seja um resultado essencial dele e que tampouco possua caráter científico.

Em seguida, analisaremos a doutrina capitalista considerando as idéias práticas e valores morais sobre os quais se baseia. Pois todas as discussões contidas neste livro possuem caráter doutrinário e não há aqui nenhum lugar para os aspectos científicos, exceto até o ponto que a atitude doutrinária exija. Muito embora o estudo da doutrina capitalista com base nisso dependa também de discussão científica, o papel da discussão neste estudo difere inteiramente de seu papel no estudo da doutrina marxista. Porque a discussão científica das leis do materialismo histórico pode por si só pronunciar um veredicto em favor da doutrina marxista, como foi mencionado anteriormente.

Quanto à discussão científica no campo do exame do capitalismo doutrinário, não constitui a autoridade decisiva para dar o veredicto em favor deste, já que não reivindica possuir o caráter científico. O auxílio da discussão científica

é buscado apenas para formar uma idéia completa acerca dos resultados objetivos do capitalismo no campo social e a natureza das tendências adotadas pelas leis do movimento econômico à sombra do capitalismo. De modo que esses resultados e tendências que resultam da aplicação da doutrina podem ser julgados por medidas morais e idéias práticas em que o investigador acredita.

Portanto, a função da discussão científica no exame da doutrina capitalista há de oferecer um quadro preciso sobre a realidade da sociedade capitalista de maneira que possamos julgar este quadro por medidas práticas específicas. Não é a função apresentar uma evidência sobre a necessidade da doutrina capitalista ou a da incorreção da mesma.

Por conseguinte, com freqüência acontecerá que um investigador - com base no que propomos - se equivocará se aceitar a doutrina capitalista dos sábios que a defendem, como sendo uma realidade científica ou uma parte da ciência da economia política, sem distinguir entre o caráter científico e o doutrinário desses economistas. Por exemplo, quando asseveram que a provisão das liberdades capitalistas significa o bem e a felicidade para todos, o investigador pensa que esta opinião seja científica ou que esteja baseada num fundamento científico como a lei econômica que diz, por exemplo, que “quando a oferta aumenta, o preço decresce”, ainda que esta lei seja uma explicação científica do movimento do preço, quando predominante no mercado. No que tange ao primeiro veredicto sobre as liberdades capitalistas, é doutrinário, e é aquele que seus proponentes emitem em sua habilidade doutrinária, inferindo-o da moral, dos valores práticos e das idéias em que acreditam. Portanto, a correção desta ou daquela lei científica não significa que esse veredicto doutrinário esteja correto. Esse veredicto depende da correção dos valores e idéias em que esteja fundamentado.

3 - As leis científicas na economia capitalista pertencem a uma estrutura doutrinária

Como vimos antes, a doutrina capitalista não possui qualquer caráter científico, tampouco deriva suas justificativas e existência de leis científicas da economia. Aqui queremos tocar num ponto mais profundo na análise da relação entre o aspecto doutrinário e o aspecto científico do capitalismo para ver

como a doutrina, nesse caso, determina as leis científicas em sua economia e as influencia até o ponto que seu curso corresponda a seus interesses. Isto significa que as leis científicas na economia capitalista são leis científicas dentro da estrutura de uma doutrina particular, e não leis gerais que possam ser aplicáveis a toda sociedade, em todo lugar e em todas as épocas, como as leis naturais na física ou na química. Muitas destas leis somente são consideradas realidades objetivas nas condições sociais controladas pelo Capitalismo em seus aspectos, idéias e propósitos e, por conseguinte, não são aplicáveis numa sociedade que não é controlada pelo capitalismo ou onde suas idéias não predominam.

A fim de que isso possa ficar claro, devemos lançar alguma luz na natureza das leis econômicas que a economia capitalista preconiza de modo a que possamos conhecer como e em que extensão é possível admitir um caráter científico a elas. As leis científicas da economia estão divididas em dois grupos:

1. As leis naturais que devem sua necessidade à própria natureza e não a vontade humana, como a lei geral da limitação que diz “que toda produção que depende da terra ou da matéria-prima tem seus itens limitados segundo a quantidade disponível de terra ou de matéria-prima”, ou, como a lei do aumento da produção que diz “que todo aumento na produção compensa o produtor numa maior medida proporcional a despesa adicional até que o aumento alcance um grau específico no qual esteja sujeito a uma lei contrária”, isto é, a lei da produção contraditória que diz “que o aumento na produção passa a diminuir num certo estágio”.

Essas leis não são diferentes, em sua natureza e aspecto objetivo, de outras leis do Universo que são descobertas pelas ciências naturais e, portanto, não comportam nenhum caráter doutrinário, nem dependem de circunstâncias sociais ou ideológicas particulares. Nem mesmo gastos de tempo ou lugar diferem a respeito da natureza dessas leis da produção referente, que permanece a mesma em todos os tempos e lugares.

2. O grupo de leis científicas da economia política que compreendem as leis da vida econômica que estão ligadas a vontade humana em si, em vista do fato que a vida econômica não é senão um dos fenômenos da vida humana em geral, na qual desempenha um papel crítico e positivo em diferentes aspectos e

setores. Assim, a lei da oferta e da demanda, por exemplo, que diz “que quando a demanda por uma mercadoria cresce enquanto não é possível aumentar a quantidade dela para satisfazer a demanda crescente, o preço da mercadoria deverá aumentar”, não é uma lei objetiva operando independentemente da compreensão humana, como as leis da Física ou da Astronomia, ou ainda como as leis naturais da produção que temos no primeiro grupo. A lei da oferta e da demanda apenas representa os fenômenos da existência ativa do homem. Portanto, ela evidencia o que o comprador deseja, no caso definido pela lei mencionada, apresenta-se à compra, a mercadoria num valor mais alto do que no caso em que a oferta e a demanda sejam equilibradas. O vendedor, neste caso, não a venderá senão por este valor.

A interferência da vontade humana no curso da vida econômica não significa separação desta do âmbito de ação da lei científica ou a impossibilidade da discussão científica a seu respeito, como acreditaram alguns pensadores no início da economia política. Pois acreditaram que a existência obrigatória e necessária das leis científicas, se opunha a natureza da liberdade representada pela vontade humana. Portanto, se a vida humana estava sujeita às rígidas leis científicas, isto seria incompatível com a liberdade gozada pelo homem em sua vida. Por isso, quando sujeito a essas leis, ele se tornaria uma ferramenta trabalhando mecanicamente, de acordo com as leis naturais que controlam o curso de sua vida econômica.

Essa crença está baseada num sentido errôneo dado à liberdade humana e a uma compreensão permanente da relação existente entre liberdade e vontade por um lado, e as leis naturais, por outro. Pois a existência das leis naturais para a vida econômica do homem não significa que este perca sua liberdade e sua vontade. Essas leis não são senão leis para a vontade humana que explicam como o homem utiliza sua liberdade no campo econômico e, por conseguinte, não podem ser consideradas como anulação da vontade e da liberdade humana.

Porém, essas leis econômicas diferem das leis científicas em outros aspectos da existência, num ponto em que estas leis, em vista de sua relação com a vontade humana, são influenciadas por todos os fatores que afetam a atividade humana, como também por todos os fatores que interferem na vontade e nas tendências humanas. Obviamente, o trato da vontade humana com estas leis é determinado e condicionado de acordo com as idéias e

a compreensão do homem, como também o são pela doutrina que esteja em voga na sociedade e a forma das legislações restritivas sobre o comportamento dos indivíduos.

São estes fatores, portanto, que ditam ao homem sua vontade e sua atitude prática, e quando estes fatores se alteram a tendência e a vontade humana também se alteram e, por conseguinte, as diferentes leis científicas gerais que explicam o rumo da vida econômica. Sendo assim, em muitas oportunidades não é possível fornecer uma lei geral à humanidade sobre a vida econômica com diferentes estruturas ideológicas, doutrinárias e espirituais. Não é correto, cientificamente, esperar da vontade humana, no curso da vida econômica, proceder e ser ativa - sempre e em toda sociedade - como se procede e se é ativo na sociedade capitalista que os economistas liberais analisaram e em consideração ao que formularam como leis da economia política, desde que as sociedades diferem em sua estrutura ideológica, doutrinária e espiritual. Além de que é necessário tomar estas estruturas como significados estabelecidos, no campo da discussão científica. É também natural que devamos então descobrir os resultados da discussão sobre as leis consideradas boas no contexto particular dessas estruturas.

Como exemplo, mencionamos a regra essencial, à luz da qual muitas das leis econômicas clássicas foram formuladas. Ou seja, a lei que se extrai do homem social perceptível - um homem econômico que crê em possuir seus interesses pessoais como seu principal objetivo em todas as atividades econômicas. Os economistas presumiram, desde o princípio, que toda tendência prática do homem em suas atividades econômicas era sempre inspirada por seu específico interesse material, e então começaram a descobrir as leis científicas que predominavam na sociedade. Essa hipótese era muito objetiva em comparação com a sociedade capitalista européia e o caráter espiritual, moral e as medidas práticas. Mas é perfeitamente possível que uma mudança básica possa ocorrer nas leis econômicas da vida social apenas com a mudança deste fundamento e ao se deparar com uma sociedade que se diferencie da capitalista nas questões de regras gerais para o comportamento de seus membros e para as idéias e valores em que acreditam. Não é uma hipótese nossa, mas um fato sobre o qual trataremos. Pois as sociedades diferem entre si no que diz respeito aos fatores que determinam seus impulsos de caráter e valores práticos da vida.

Tomemos por exemplo a sociedade capitalista, e uma que tenha sido convocada ao Islam e que tenha se tornado capaz de efetivá-lo. Existindo uma sociedade humana sob a égide do Islam, abrangendo seres humanos de carne e osso, cuja regra geral das questões de caráter, as medidas científicas, espirituais e ideológicas se diferenciem inteiramente da sociedade capitalista.

Não obstante, o Islam, sendo uma religião específica da vida, não trata os eventos econômicos cientificamente, ainda que decisivamente influencie tais eventos e o seu curso na sociedade, enquanto trata com o ponto central dos mesmos, que é o homem com suas noções sobre a vida, seus impulsos e objetivos, e o funde em seu molde peculiar, e então o molda em sua estrutura espiritual e ideológica. A despeito do fato de que a experiência que o Islam promoveu para criar tal sociedade tenha sido de curta duração, ainda assim produziu os mais brilhantes resultados já testemunhados pela vida do homem, experimentando a possibilidade de se elevar para os horizontes, os quais, os membros da sociedade capitalista, imersos em suas exigências materiais e seus significados, não podiam ver. As informações que a história nos fornece sobre a experiência islâmica e seu esplendor lançam luz sobre as possibilidades do bem oculto no ser humano e revelam o poder da Mensagem do Islam, por meio da qual podemos mobilizar essas potencialidades e explorá-las para enfrentar o maior dilema humano.

A história dessa valiosa experiência nos relata que, certa vez, um grupo de pessoas pobres veio até o Santo Profeta e disse:

“Ó Mensageiro de Deus! Os ricos tem nos superado no ganho das recompensas (de Deus), já que cumprem as preces e observam o jejum como nós fazemos, porém, eles também dão em caridade seus recursos excedentes, o que não podemos fazer. Então, o Profeta respondeu: “Deus não vos capacitou a dar esmolas? Em verdade por cada Tasbih e por todo Takbir vos será dada a recompensa da caridade, similantemente, o vosso ato de ordenar o bem e proibir o mal aos demais será contado como caridade de vossa parte”.”

Esses muçulmanos que tinham se queixado ao Profeta não ambicionavam riqueza, por meio da qual pudessem ter poder, contentamento ou satisfação

de seus desejos pessoais. O que lamentavam era que os ricos os suplantavam nas medidas morais, na senda da religião, no ato de fazer o bem aos outros e na participação no serviço do bem estar público no campo social. Isso reflete o significado da riqueza e a natureza de um muçulmano à sombra de uma experiência de vida completamente islâmica.

As transações comerciais e os arrendamentos que predominam na sociedade islâmica foram assim descritos por Shatibi:

“Verifica-se que auferem um lucro muito pequeno, tanto que a outra parte consegue mais das negociações do que eles próprios. Se preocupam com o bem estar e o benefício das pessoas mais do que normalmente é devido, de maneira que parece que são agentes (dos interesses) do povo e não deles mesmos. E mais ainda, o considerar a eles próprios, embora permissível, seria para eles como estar fraudando aos demais”.

Relatando sobre a cooperação e a responsabilidade recíproca que existiu na sociedade islâmica, Mohammad Ibn Ziyad diz:

“Algumas vezes acontecia de algum deles ter um hóspede, enquanto a panela de outro estava no fogo cozinhando algum alimento. Então, o anfitrião levava a panela para servir a seu hóspede. Quando o dono da panela percebia sua falta perguntava sobre quem a tinha levado e quando informado por aquele que havia levado a panela, que o tinha feito para servir seu hóspede que tinha chegado, o dono dizia: “Que Deus o abençoe por isso”.”

Assim, percebemos o papel positivo e efetivo do Islam na mudança do curso da vida econômica e suas leis naturais, por gerar uma mudança em sua própria essência e por criar novas condições espirituais e ideológicas para ela. De modo similar, sabemos o quão falacioso é sujeitar uma sociedade que possua estas características e ingredientes às mesmas leis que governam uma sociedade capitalista repleta de egoísmo e concepções materialistas.

Podemos também tomar como exemplo as leis sobre a distribuição de renda e as da oferta e da demanda. As leis sobre a distribuição de renda sob

a economia capitalista, como foi explicado por Ricardo e outros eruditos clássicos, requer a reserva de uma parte dela como salário do trabalhador, para que seja determinado de acordo com os preços dos produtos alimentícios que sejam suficientes para o sustento do trabalhador e a manutenção de suas forças. O resto (da renda) é então dividido por meio do lucro, do benefício e da renda. A economia capitalista concluiu disso que para os salários haveria uma rígida lei de acordo com a qual não poderiam ser aumentados ou diminuídos não importando se havia aumento ou decréscimo da quantidade de dinheiro que o trabalhador recebesse em seu salário, como resultado do crescimento ou da queda dos preços dos artigos alimentícios. Essa lei rígida poderia ser resumida dessa maneira: Quando os salários dos trabalhadores registram crescimento por qualquer razão, suas condições de vida melhoram e eles se casam e procriam num modo crescente, como resultado disso a mão de obra aumenta e a oferta se torna maior enquanto os salários decrescem a um limite natural. Mas quando a situação é contrária, os salários caem para um nível natural, e isso leva a expansão da miséria e da doença nas fileiras das classes trabalhadoras e, por conseguinte, seu número decresce, a oferta decresce e os salários se elevam.

Os economistas clássicos apresentam esta conclusão como uma explicação científica da realidade e como sendo uma lei natural da vida econômica, mas, na realidade, isso não se aplica senão dentro de limites específicos e naquelas sociedades capitalistas em que a segurança geral e coletiva não existe e onde os preços dependem do sistema do mercado. Contudo, numa sociedade em que o princípio geral de segurança social para um digno nível de vida prevaleça, como na sociedade islâmica ou numa sociedade em que o aparato do sistema de mercado seja nulo e na qual ele esteja desprovido de sua função de controlar os preços de acordo com a oferta e a demanda, tal como na sociedade socialista, estas leis não predominam na forma em que são efetivas na sociedade capitalista.

Assim, se torna evidente que a estrutura científica geral da economia capitalista tem uma estrutura doutrinária específica, não existindo nenhuma infalibilidade nas leis científicas absolutas.

4 - Um estudo do capitalismo doutrinário com respeito a sua ideologia e seus valores básicos

Os constituintes básicos da doutrina capitalista que estudamos anteriormente indicam que a pedra fundamental da doutrina é a liberdade do homem no campo econômico em seus vários setores, tais como a propriedade, a exploração dos recursos e o consumo. Portanto, liberdade - com suas diferentes modalidades - é a base da qual se difundem todos os direitos e valores doutrinários proclamados pelo capitalismo. E não apenas isso, mesmo as próprias leis científicas da economia capitalista não são senão uma explicação da rígida realidade objetiva na estrutura desta liberdade, como já vimos.

Enquanto a idéia de liberdade seja a substância e o item básico do capitalismo doutrinário, é necessário para nós, quando estudamos esta doutrina, examinar esta idéia e analisá-la, isto é o mesmo que estudar suas origens ideológicas como também as idéias e valores em que se fundamenta.

A primeira questão que surge para discussão é a do porque seja necessário que a sociedade esteja estabelecida sobre a base da liberdade econômica e de como os direitos do homem se desenvolveram nela, algo que a doutrina capitalista enfatiza, e recusa admitir qualquer definição básica contrária. Para responder a essa questão, devemos saber que a liberdade do pensamento capitalista está comumente ligada a várias noções e valores dos quais se derivam sua posição central na doutrina e seu caráter de ser uma necessidade humana e social para o gênero humano.

Assim, uma vez que esteja ligada à ideologia que crê no acordo entre os interesses do indivíduo, os quais ele se sente inclinado a materializar em seus impulsos pessoais, e aqueles da sociedade a qual depende sua identidade geral. Por isso, quando os interesses do indivíduo e da sociedade estão em harmonia mútua, a doutrina social busca a segurança do interesse coletivo nada podendo fazer senão permitir a liberdade do indivíduo e abrir caminho para seus impulsos pessoais, para tornar factíveis seus interesses específicos que sejam úteis para servir o interesse geral. A liberdade, com base nesta ideologia é, pois, nada mais do que um instrumento para servir esses interesses gerais e assegurar o bem estar exigido pela sociedade, e sendo um instrumento para isso, merece ter seu centro básico na doutrina.

E outra vez, estando ligada a ideologia do aumento na produção e centrada na visão que considera que a liberdade econômica é a melhor força motriz para as potencialidades produtivas, que obriga os potentes meios para produzir todas as forças e possibilidades e as mobiliza para a produção geral e, por conseguinte, promove o aumento da riqueza social no país. Isso na realidade se origina da primeira ideologia quando expressa um dos aspectos do interesse geral, que é o de proporcionar a produção social que possa materializar-se por meio da liberdade.

Há uma terceira idéia com a qual o significado da liberdade capitalista está ligado. Essa é uma ideologia de caráter puramente moral que expressa algo para o qual os capitalistas comumente usam conceitos obscuros ou que não são inteiramente claros. Assim, repetem que a liberdade, de um modo geral, é um direito original humano e uma expressão prática da dignidade humana e da sua consciência dessa dignidade. Portanto, não é apenas um meio para o bem estar social ou para o aumento da produção, mas, significa um meio para a materialização do sentimento humano e de sua própria existência. Está claro que o valor doutrinário da liberdade econômica, com base nas primeiras idéias, é um conceito de valor objetivo, e assegura-se dos resultados e efeitos para os quais se conduz na realidade. Porém, com base na terceira idéia, a liberdade de modo geral - a liberdade econômica sendo um aspecto disso - tem seu próprio valor ditado pela consciência do homem quanto a sua dignidade e humanidade.

Esses são conceitos pelos quais o capitalismo costuma justificar sua concepção de liberdade e a necessidade de considerá-la como a fundação do planejamento social preconizado por seus doutrinadores. Portanto, estes conceitos são meios de materializar os interesses gerais. Razão do aumento da produção e da riqueza geral e expressões originais da dignidade humana e do direito humano à existência. Tendo apresentado as bases ideológicas da liberdade econômica, devemos examiná-las e esclarecê-las.

A - A liberdade é um meio para a materialização dos interesses públicos.

Essa idéia se baseia na crença de que os impulsos pessoais sempre satisfazem os interesses gerais e o bem estar social, quando a liberdade é proporcionada a todos os indivíduos no campo prático, pois numa sociedade livre o homem se empenha para a materialização de seus interesses pessoais, o que, por fim, conduz à promoção dos interesses gerais.

Em vista disso, os economistas capitalistas foram levados a crer, no início, que assegurar os interesses e o bem estar da sociedade não seria necessário para inculcar os valores morais e culturais no povo, já que todo ser humano, mesmo aquele que nada sabia sobre isso, procederia de acordo com seu próprio interesse, quando a liberdade lhe fosse garantida no campo prático. Esse interesse segue lado a lado com os interesses da sociedade e está em consonância com eles, embora o indivíduo seja influenciado por um impulso próprio.

Dessa maneira, foi possível para a sociedade dispensar os serviços que a moral e os valores espirituais prestam e satisfazer seus interesses por intermédio do método capitalista, que proporciona liberdade a todo indivíduo e o capacita a avaliar sua atitude considerando seus interesses pessoais que, finalmente se coadunam, com os interesses coletivos. E é por esta razão que a liberdade proclamada pelo capitalismo é despida de todas as limitações e valores morais e espirituais, pois está isenta do julgamento desses valores.

Isso não significa que estes valores não existam numa sociedade capitalista. Mas sim, que o capitalismo simplesmente não reconhece a necessidade desses valores para garantir o interesse social e supõe que seja possível dispensá-los para proporcionar liberdades aos indivíduos, muito embora, as pessoas sejam livres para aderir ou rejeitar estes valores. No contexto do argumento em questão, os propagandistas do capitalismo dizem que a liberdade econômica abre campo para a competição livre em diferentes projetos de produção.

O proprietário do projeto, sob o regime desta livre competição predominante na vida econômica, sempre se vê apreensivo, com receio que algum outro projeto venha a exceder o seu e com isso, superá-lo. Portanto, seu próprio interesse o faz aprimorar seu projeto e aumentar sua competência, de modo a que se capacite a disputar com os demais projetos e permanecer na fogueira da competição perpétua. Um dos meios importantes que são adotados para alcançar este fim é o de produzir melhoramentos técnicos no projeto. É o meio em que o proprietário de um projeto numa sociedade capitalista livre se mantém atento a cada idéia ou novo melhoramento na produção ou a qualquer coisa que possa capacitá-lo a produzir com menos despesas. Tendo introduzido o aprimoramento, ele logo encontra outros projetos se

equiparando ao seu, e em seguida, ele mais uma vez começa a buscar outra idéia para que possa manter a superioridade de seu projeto sobre os demais. Alguém que fique para trás nesta corrida terá que pagar o preço por isso, na forma de ter seu projeto caminhando para a falência. Essa livre competição sob o sistema capitalista se assemelha a uma espada que pende sobre a cabeça dos organizadores, aniquilando os fracos, os negligentes e os inativos, e garantindo a sobrevivência dos que melhor se adaptam. Obviamente, esta competição conduz à produção do interesse geral, pois proporciona uma motivação para beneficiar-se continuamente da produção científica e técnica e para satisfazer as necessidades humanas com o mínimo gasto possível. Assim sendo, esse é o estado de coisas, não há nenhuma necessidade de impor ao dono do projeto uma educação moral ou instruí-lo com valores éticos e morais, ou lançar admoestações e conselhos em seus ouvidos a fim de que satisfaça as necessidades humanas com a menor despesa possível e aumente a qualidade das mercadorias. Pois seu interesse pessoal necessariamente o leva a fazer isso, enquanto viva numa sociedade livre, permeada pela competição. De modo similar, não há necessidade de pregação para que ele contribua com boas ações e que se preocupe com os interesses da sociedade quando seu interesse pessoal naturalmente o leva a isso, sendo parte da sociedade.

Tratar sobre a harmonia entre os interesses coletivos e os impulsos pessoais, sob a proteção da liberdade capitalista, tornou-se hoje objeto de ridículo ao invés de algo aceitável, depois que a história do capitalismo foi marcada por lamentações, angústias e calamidades que tiveram pouco paralelo na história humana, gritantes incompatibilidades entre os interesses pessoais e coletivos e o vácuo colossal causado ao se prescindir dos valores morais e espirituais da sociedade, tendo como resultado o fato de que a sociedade foi permeada por diferentes tipos de opressão, imprudência e ambição.

Podemos facilmente discernir, através da análise profunda da história do capitalismo, os crimes desta liberdade capitalista que lançou para longe o jugo de todas as restrições espirituais e morais, como também os perigosos efeitos disso no curso da vida econômica. Em primeiro lugar, na vida econômica, e em seguida, no conteúdo espiritual da sociedade, e por fim, nas relações entre a sociedade capitalista e as demais. Como resultado disso, os próprios capitalistas começaram a acreditar na necessidade do sistema capitalista sofrer

mudanças e restrições, e estão tentando fazer alguns reparos, com o fito de livrar-se desses efeitos ou ao menos ocultá-los, e assim, o capitalismo, em sua forma doutrinária completa, tornou-se mais uma doutrina histórica do que uma ideologia viva na atualidade.

Quanto à trajetória da vida econômica da sociedade capitalista, a liberdade absoluta nela não é senão uma arma nas mãos dos fortes que se dirigem a ela pavimentando o caminho da riqueza sobre os crânios dos demais. Pois, desde que as pessoas possuem diferentes quantidades de talentos mentais e físicos, e de oportunidades naturais, devem adotar diferentes meios para beneficiar-se da total liberdade econômica proporcionada a elas pela doutrina capitalista. Devem igualmente diferenciar-se no grau em que se beneficiam disso.

Essa inevitável diferença entre os fortes e os fracos conduz à liberdade, que se torna uma expressão legal do direito dos fortes sobre todas as coisas, ao mesmo tempo em que nada significa em respeito aos outros. Desde que a liberdade capitalista não reconhece o controle de qualquer tipo que seja, as pessoas não privilegiadas perderão todas as garantias de sua existência e respeito na luta pela vida, e permanecerão à mercê dos fortes competidores que não conhecem limites para sua liberdade no que se refere a valores espirituais e morais e que não levam nada em consideração, exceto seus próprios interesses.

Como resultado desta liberdade capitalista, a dignidade humana foi tão espoliada que o próprio homem se tornou uma mercadoria sujeita às leis de oferta e demanda, e a vida humana se tornou dependente dessas leis e, por conseguinte, dependente da férrea lei salarial. Assim, quando as forças do trabalhador aumentam e quando uma parte dessa força alcança o estágio da produção capitalista, registrando um aumento, há a queda dos preços. Por isso os capitalistas consideram esta uma boa oportunidade para auferir sua própria felicidade da miséria dos demais e, portanto, não permitem que os salários dos trabalhadores caiam a um nível que não lhes garanta algum sustento e com o qual não possam satisfazer algumas de suas necessidades, o que atira um imenso número deles às ruas onde sofrem as dores da fome, apenas porque o capitalista goza de liberdade sem limites. Não há nenhum risco para os trabalhadores de perecerem de fome enquanto a economia capitalista lhes dá um raio de esperança ou uma fresta de luz. Mas, qual é a esperança que é gerada em seus corações? É a esperança de que seu número se torne menor como resultado da

miséria e da doença. Sim, por Deus! Esta é a esperança que a férrea lei salarial oferece aos trabalhadores dizendo: “Esperai um momento até que a fome e a miséria façam um grande número de baixas, de maneira que com o decréscimo da mão de obra a oferta se iguale a demanda, e os salários se elevem com uma conseqüente melhora de vossa condição”.

Eis o chamado “acordo mítico” entre os impulsos pessoais e os interesses coletivos sob o regime da liberdade capitalista. Esse é o acordo no qual os próprios capitalistas têm sido obrigados a não mais acreditar, adotando a idéia de limitar a liberdade com valores e garantias.

Quando este foi o destino que a vida econômica no capitalismo recebeu da liberdade capitalista com seus efeitos, a centelha desta medíocre liberdade que afeta a nação foi muito mais cruel e amarga, quando os sentimentos de bondade e caridade desapareceram de modo generalizado, e as tendências do egoísmo e da ambição dominaram, e quando a luta pela vida passou a permear a sociedade, no lugar do espírito de cooperação e solidariedade. O que pensar de uma pessoa que viva em conformidade com o sentido absoluto da liberdade capitalista, quando os valores morais e as situações sociais exigem dela algum sacrifício de seus interesses pessoais, ainda que algumas vezes esses interesses o façam materializar os interesses coletivos, sendo também em seu próprio interesse. Muito embora isto possa levar ao mesmo resultado almejado pelos valores espirituais e morais de um ponto de vista objetivo, porém, não materializa o aspecto pessoal desses valores, nem faz de um ser humano um homem no que diz respeito a seus sentimentos, impulsos e motivações. Pois a moral não possui apenas valores objetivos, mas também um valor pessoal, o que não é menos importante do que seu valor objetivo no aperfeiçoamento da vida humana e na geração do espírito de felicidade e de bem estar pessoal. Discutiremos brevemente, no próximo capítulo, a questão dos impulsos pessoais e sua relação com o interesse público.

Deixemos então os efeitos da liberdade capitalista sobre o conteúdo interior da sociedade sob este regime e vamos supor - com o mito capitalista - que os próprios impulsos pessoais garantam a materialização dos interesses coletivos. Mas é possível, com uma idéia imaginária, dizer tal coisa sobre os interesses de diferentes sociedades e afirmar um acordo entre interesses específicos da sociedade capitalista e outras formas de sociedade humana? Se a sociedade

capitalista acreditou na liberdade do capitalista, separando-se de todas as estruturas espirituais e morais, então o que a impede de explorar todos os outros grupos humanos para sua vantagem e subjugar-los à serviço de seus propósitos?

É a realidade histórica do capitalismo que responde a essa questão. A humanidade tem sofrido terrivelmente nas mãos das sociedades capitalistas como resultado de seu vazio moral, de seu vácuo espiritual e de seu estilo de vida peculiar. Estes sofrimentos perdurarão como uma mancha na face da história da civilização moderna materialista e, como uma prova que a liberdade econômica que não seja restrita por limites morais constitui uma das armas mais destrutivas do homem. Foi resultado dessa liberdade, por exemplo, que tenha existido uma louca competição entre os países europeus para subjugar a humanidade pacífica e explorá-la a serviço dos capitalistas. A história da África constitui uma página desta corrida febril em que o continente em questão foi submetido a um assalto de miséria, pois vários estados, como a Grã-Bretanha, a França e a Holanda, transportaram um grande número de seus cidadãos pacíficos, vendendo-os no mercado de escravos e apresentando-os para o sacrifício no altar do gigante capitalista. Os negociantes desses países costumavam incendiar aldeias africanas para que seus habitantes se apavorassem e fugissem de seus lares, em seguida os negociantes europeus os dominavam e conduziam aos navios que os transportavam a Europa. Estas ações horríveis continuaram a ser cometidas até o século XIX, durante o qual a Grã-Bretanha lançou uma campanha de larga escala contra elas, até que conseguiu concluir acordos internacionais condenando o tráfico de escravos. Porém, este esforço em si, surgiu do caráter capitalista e não da crença na moral e nos valores espirituais. O que se prova pelo fato de que a Grã-Bretanha, que tanto proibia estas práticas, as substituiu pela escravidão disfarçada, enviando sua grande frota para as costas africanas para controlar o tráfico proibido com a intenção de suprimi-lo. Sim, por Deus, alegava que fazia isso para por um fim no tráfico escravista. Mas, desse modo, pavimentou seu caminho para a ocupação de vastas áreas nas costas ocidentais, a operação de escravidão se iniciou no continente sob a marca da colonização em substituição aos mercados da Europa!

Depois de tudo isso, podemos dizer que a liberdade capitalista é um mecanismo mágico trabalhando espontaneamente sem qualquer consideração espiritual ou moral, para transformar o esforço das pessoas por seus interesses pessoais numa máquina que possa garantir os interesses coletivos e o bem estar social?

B - A liberdade gera o crescimento da produção

Essa é a segunda idéia sobre a qual a liberdade capitalista está baseada, como já vimos anteriormente. Porém, se fundamenta num equívoco na compreensão dos resultados da liberdade capitalista e em outro equívoco na avaliação da produção.

Assim, os projetos de produção na sociedade capitalista não constituem pequenas unidades entrando em competição com um grau similar de competência e de possibilidades, de maneira que cada projeto pode ser competente para enfrentar os demais projetos, o que constitui um fator que assegura a livre competição e por isso torna isso um meio para o crescimento e o melhoramento da produção. Mas, os projetos de produção nas sociedades capitalistas são de diferentes dimensões, competência e capacidade de fundirem-se uns aos outros. A liberdade capitalista em tal caso abre caminho para a competição, o que logo leva a um violento conflito em que os projetos mais fortes esmagam os demais e começam a monopolizar a produção gradualmente, até que todas as formas de competição e seus frutos se ocultam na insana corrida da produção. Portanto, a livre competição que promove a produção não acompanha a liberdade capitalista por muito tempo, mas, logo dá lugar à monopolização assim que a situação econômica é dominada pela liberdade capitalista.

Quanto ao outro equívoco básico da idéia, se encontra na avaliação da produção, como mencionamos. Supõe-se que a liberdade capitalista leva à produção abundante e a seu crescimento quantitativo e qualitativo, e que a livre competição continuará sob a proteção do capitalismo, materializando a produção da mercadoria com o mínimo gasto, porém, isto não prova que o capitalismo seja capaz de assegurar bem estar à sociedade. Apenas indica que a sociedade, sob seu regime, é capaz de aprimorar a produção e tornar disponível a maior quantidade possível de mercadorias e de serviços. Essa capacidade não é tudo que importa nas questões do bem estar social que a doutrina supostamente pode garantir. Não é senão a força que é empregada de uma maneira que garanta bem estar e felicidade à sociedade e também o contrário disso. O que determina a forma que o poder coletivo social é ampliado para a produção é a maneira seguida na distribuição da produção geral entre os membros da sociedade. Assim, o bem estar público não se relaciona tanto com a quantidade do produto geral quanto como esse produto é distribuído entre os indivíduos.

A doutrina capitalista é mais competente com respeito à distribuição que garante o bem estar social e a felicidade de todos, porque o capitalismo doutrinário depende da estrutura de preço na questão da distribuição, o que significa que aquele que não possua o valor do preço de uma mercadoria não tem o direito de viver. Assim, o capitalismo decreta a pena de morte ou de privação sobre qualquer um que não seja capaz de ganhar o dinheiro correspondente ao preço, em conta de não poder contribuir para a produção das mercadorias e dos serviços ou por causa da não-disponibilidade das oportunidades para esta pessoa. Eis porque o desemprego da mão de obra nas sociedades capitalistas constitui a mais terrível tragédia. Pois, quando um capitalista dispensa os serviços de um trabalhador, por qualquer razão, este não consegue auferir o valor com o qual possa conseguir satisfazer suas necessidades de sobrevivência e, portanto, é obrigado a levar uma vida de miséria e de fome já que o preço constitui a estrutura da distribuição, e enquanto ele não obtenha algo disso no mercado, não terá parte na riqueza produzida por maior que esta possa ser.

Assim sendo, o exagero sobre a competência da doutrina capitalista e sua capacidade com respeito a promoção da produção, é bastante enganoso e uma cobertura que esconde o aspecto sombrio desta doutrina, que imprudentemente decreta uma sentença de morte ou de privação sobre qualquer um que não conheça o código secreto, e não possa conseguir a moeda mágica do dinheiro.

Considerando isso, não nos é possível estimar a produção apenas como uma justificativa, a partir do aspecto moral ou prático, pois diferentes meios que auxiliam a promover uma melhor produção e maior fertilidade da terra por causa da produção abundante, como já vimos, não constituem a completa expressão do bem estar social.

C - A liberdade é a expressão real da dignidade humana

Em seguida, resta apenas a terceira idéia sobre a liberdade, que julga a mesma pelo critério pessoal e acrescenta a isso um valor moral e espiritual, como sendo a manifestação básica da dignidade e da auto-realização, sem os quais a vida perderia seu sentido.

Devemos, primeiramente, ressaltar que existem dois tipos de liberdade: a natural e a social. A liberdade natural é a que é proporcionada pela própria natureza enquanto a social é a que é resultante do sistema social, e que a sociedade garante a seus membros. Cada uma delas tem sua própria característica.

Portanto, quando examinamos o sentido em que o capitalismo entende a liberdade, devemos diferenciar entre estas duas liberdades a fim de que não venhamos a dar o sentido de uma à outra. Assim, a liberdade natural é um elemento essencial na formação humana e constitui um fenômeno básico que é comum a todos os seres vivos com diferentes graus de acordo com sua vitalidade. Eis porque o homem possui a maior parcela desta liberdade, de todas as formas de vida. Portanto, quanto maior a vida em uma criatura, maior a quantidade de liberdade que goza.

A fim de perceber a essência desta liberdade natural, começaremos com a observação de como os seres inanimados seguem seu curso. A natureza determina direções fixas para tais seres e estabelece o caminho (o comportamento) de cada um deles, do qual não podem se desviar. Por exemplo, a natureza prescreveu um curso particular para as pedras, de acordo com as leis gerais da existência. Assim, não podemos esperar delas que se movam, desde que não as movamos, não podemos esperar que o façam, e quando as pomos em movimento, se movem apenas na direção em que as dirigimos. De modo similar, não podemos imaginar que recuem a fim de evitar a colisão contra um muro vindo em sua direção. Assim, são privadas de todas as formas de força positiva e capacidade de estarem condicionadas a novas condições e, por conseguinte, não partilham de liberdade natural. Quanto aos seres vivos, sua atitude em relação às circunstâncias e condições não é negativa ou obrigatoriamente segue numa direção particular da qual não possam se desviar. Ao contrário, possuem uma força positiva para condicionarem-se e são capacitados para inovarem um método (curso) no caso em que este seja compatível com as circunstâncias. A força positiva apenas revela com isso o sentido da liberdade natural em vista do fato de que a natureza tenha colocado diante da criatura viva numerosas alternativas para que possa se adaptar, em todas as circunstâncias, à que seja mais conveniente para seu ambiente particular. Assim, as plantas, que são consideradas pertencentes à categoria mais inferior dos seres vivos, possuem este poder ou liberdade num grau baixo ou em nível primitivo. Por essa razão, algumas plantas mudam sua direção quando se aproximam delas um obstáculo que possa impedi-las de prosseguir numa direção específica, e se apressam a se condicionar e tomar uma nova direção. Olhando para os animais, que estão na segunda posição entre os seres vivos, descobrimos que eles possuem tal

poder ou liberdade numa maior escala e num nível mais elevado. A natureza colocou diante deles numerosas alternativas das quais sempre podem adotar a que seja mais conveniente aos seus desejos e inclinações. Assim, descobrimos que quando lançamos uma pedra, ela não pode alterar sua direção de modo algum e que a planta só pode fazê-lo dentro de um certo limite, o caso é diferente com o animal, que está capacitado a tomar diferentes direções. Portanto, o raio de ação dado ao animal pela natureza para suas atividades essenciais é maior no que se refere a alternativas quando comparado com o que foi dado a uma planta.

A liberdade natural alcança seu ápice no homem, pois o campo de ação dado a ele pela natureza é o mais vasto de todos. Enquanto as inclinações naturais e os desejos em um animal constituem os limites para o campo em que atua, de maneira que não pode usar de sua liberdade exceto dentro desses limites, a situação é diferente no que diz respeito ao campo das atividades essenciais do homem, já que este foi constituído, espiritual e organicamente, de modo peculiar, de modo que pode controlar ou restringir seus desejos. Assim, ele é livre para agir de acordo, ou contrariamente, a seus desejos.

Essa liberdade natural que o homem possui é considerada um dos elementos essenciais da natureza humana, já que constitui uma expressão de sua força básica. Portanto, humanidade, sem esta liberdade, se tornaria uma palavra sem sentido.

Obviamente, a liberdade tomada neste sentido não se conforma ao âmbito da discussão doutrinária e não possui nenhum caráter doutrinário, posto que é uma dádiva concedida por Deus e não um presente de qualquer doutrina particular para que possa ser examinada numa base doutrinária.

Quanto à liberdade que possui caráter doutrinário e distingue a doutrina capitalista, ocupando posição importante nela, é a liberdade social, que é a liberdade que um indivíduo recebe da sociedade. Pois se trata de uma liberdade que se relaciona com a existência social do homem e se conforma ao campo dos estudos sociais e doutrinários.

Se formos capazes de distinguir claramente entre a liberdade natural e social, poderemos perceber a extensão da tolice envolvida no ato de emprestar os atributos da liberdade natural à liberdade social e no afirmar que a liberdade proporcionada pela doutrina capitalista constitui um elemento essencial da natureza humana e de sua identidade.

Pois essa afirmação está baseada na não-distinção entre a liberdade natural, que é um elemento essencial da existência humana, e a liberdade social, que é uma questão social, na extensão da capacidade de construir uma sociedade feliz e a compatibilidade por meio dela com os valores morais, que acreditamos que seja nosso dever examinar.

Vamos então nos voltar para a liberdade social, de modo que possamos estudar a atitude das doutrinas capitalistas para com ela, tendo deixado de lado a liberdade natural do campo de ação da discussão doutrinária e tendo nos familiarizado com as características de cada uma dessas duas formas de liberdade.

Ao analisarmos o significado da liberdade social encontramos seu verdadeiro conteúdo e sua forma externa. Ela possui dois aspectos, um, o verdadeiro conteúdo ou a liberdade essencial, como expressaremos mais a frente, e o segundo, o aspecto externo que pode ser chamado de liberdade formal. Assim, existem dois tipos de liberdade social. A essencial e a formal.

No que se refere à liberdade social essencial, significa o poder que uma pessoa adquire da sociedade para fazer uma determinada coisa. Isto significa que a sociedade proporciona ao indivíduo todos os meios e condições necessárias para fazer algo. Portanto, se a sociedade assegura a alguém a posse do valor de uma mercadoria em particular, tornando essa mercadoria disponível de modo abundante no mercado e não dando a ninguém o direito de monopolizar a compra desta mercadoria, a pessoa em questão está livre para adquirir a mercadoria, pois socialmente ela goza de todas as condições das quais a compra desta mercadoria depende. Mas se a sociedade não capacita esta pessoa a possuir o valor da mercadoria, não assegura a oferta desta mercadoria no mercado ou dá a outro o direito exclusivo de compra da mesma, então a pessoa não tem na realidade a liberdade essencial ou o verdadeiro poder de compra.

No que tange a liberdade formal, esta não exige tudo isso, mas o ato se torna impossível com respeito ao indivíduo, como a compra de uma mercadoria por alguém que não possua o valor da mesma. A despeito disso, ele é considerado livre socialmente no aspecto formal, muito embora sua liberdade formal possa não ter nenhum conteúdo verdadeiro. Pois a liberdade formal para comprar não significa realmente, poder de compra. Significa apenas, em seu sentido

social, que a sociedade permite a alguém, no âmbito de suas possibilidades e oportunidades determinadas por sua posição no curso da competição com os demais, a adotar qualquer método que o capacite a adquirir aquela mercadoria. Assim, um homem comum é livre, formalmente, para comprar uma caneta, da mesma maneira que é livre para comprar uma companhia capitalista, tendo um capital de centenas de milhões, já que o sistema social o deixa fazer qualquer trabalho ou adotar qualquer método para comprar, quer seja a grande companhia ou uma insignificante caneta. Quanto à escassez de oportunidades e condições para capacitá-lo a comprar a companhia, ou a falta destas oportunidades no curso da competição e o não fornecimento delas por parte da sociedade, nada disso é incompatível com a liberdade formal em sua estrutura externa geral.

Porém, a liberdade formal não é inteiramente nula, já que possui algumas vezes um sentido positivo. Assim sendo, um homem de negócios cuja existência como negociante se inicie de uma maneira bem-sucedida, pode não ser capaz de adquirir uma grande companhia, mas, enquanto socialmente possua a liberdade formal estará capacitado a fazer coisas diferentes na área de negócios a fim de que possa obter o poder de compra daquela companhia, mais cedo ou mais tarde. Com base nisso, a liberdade formal de comprar e possuir a companhia teria um sentido positivo, pois, embora na prática, não dê a ele a companhia, ainda assim o permite experimentar seus talentos e se empenhar em diferentes atividades com vista a obter a propriedade da companhia. O que falta a ele sob o regime dessa liberdade formal é a garantia da sociedade para que adquira a companhia ou o seu valor. Porque que essa garantia, que constitui o sentido da liberdade essencial, não é fornecida aos indivíduos pela liberdade formal.

Portanto, a liberdade formal, socialmente, não é sempre nula, mas constitui um meio para despertar o poder e a força num indivíduo, e para mobilizá-la a fim de fazê-lo alcançar níveis mais altos, ainda que não ofereça nenhuma garantia de sucesso.

Em consideração a isso, percebemos que embora a liberdade formal não signifique poder, na prática, é uma condição essencial para que se tenha este poder. Assim, o negociante em questão, não poderia sonhar em possuir a grande companhia capitalista e, por conseguinte, não poderia, na prática, possuí-la, se não tivesse gozado da liberdade formal e se a sociedade não o deixasse tentar

a sorte e as chances no curso da competição. Deste modo, a liberdade formal seria um meio efetivo e uma condição essencial para assegurar a liberdade fundamental e o poder real de compra da companhia, enquanto a liberdade dos indivíduos para adquirir a mesma permaneceria apenas nominal, com nenhum traço de realidade.

A doutrina capitalista adota a liberdade formal da sociedade, acreditando que esta abrange o sentido da liberdade inteiramente. Quanto à “liberdade essencial” - tal como descrevemos anteriormente - significa, segundo a doutrina capitalista, a capacidade de se beneficiar da liberdade e não a liberdade em si. Eis a razão pela qual ela não se preocupa em proporcionar a uma pessoa a capacidade ou garantir à mesma a liberdade essencial. Simplesmente deixa isso para as oportunidades e possibilidades que alguém venha a conseguir, considerando suficiente proporcionar a liberdade formal que permita à pessoa desempenhar diferentes tipos de atividades econômicas para alcançar seus objetivos, e rejeitar qualquer autoridade social que exerça pressão ou coerção em qualquer campo da vida.

Portanto, o capitalismo adota uma atitude negativa frente à liberdade essencial e uma atitude positiva diante da liberdade formal, isto é, não se preocupa em proporcionar a primeira, proporcionando apenas a segunda aos indivíduos. Existem várias justificativas, na opinião do capitalismo, para essa atitude negativa em relação à liberdade essencial, que se resumem em dois pontos:

Um, o poder de qualquer doutrina social, qualquer que seja, é negligente no sentido de proporcionar a liberdade essencial para todos e em assegurar poder suficiente para atingir todos seus objetivos. Pois muitas pessoas são privadas de talentos e competência especial que são considerados essenciais para a realização de seus objetivos, e naturalmente, uma doutrina não pode transformar um tolo num gênio. De modo similar, existem muitos objetivos de realização que não podem ser assegurados para todos os indivíduos. Por exemplo, não é razoável que todo indivíduo se torne presidente de um país e de maneira semelhante não se pode garantir na prática, a todos os indivíduos, a capacidade de assumir o posto de presidente. O que é razoável é abrir o caminho para que todo indivíduo ingresse na política ou no esforço econômico, e fazer com que experimentem seus talentos, onde possam ter sucesso e alcançar o

ápice, parar no meio do caminho, ou recuar como perdedores. Em qualquer caso, o indivíduo seria o próprio responsável por seu destino na luta e no ponto em que teria sucesso ou falharia.

O segundo ponto no qual o capitalismo justifica ser destituído da liberdade essencial é o que se for concedida a um indivíduo essa liberdade pela oferta de garantias suficientes para o sucesso em qualquer empreendimento de sua parte, seria grandemente enfraquecido seu sentimento de responsabilidade e extinta nele a chama da liberdade que o impulsiona a ser ativo e o investe de maior empenho e vigilância. Pois desde que a doutrina lhe assegurasse o sucesso, ele não teria necessidade de confiar em si mesmo e explorar sua potencialidade e seus talentos, tudo o que ele teria feito se a doutrina não tivesse lhe proporcionado a liberdade essencial e as garantias necessárias.

Ambas justificativas estão certas até certo ponto, porém não na forma dada pelo capitalismo, uma vez que ele rejeita totalmente a idéia da liberdade essencial e a garantia a esta. Porque muito embora a garantia da realização de um objetivo que um indivíduo tenha no campo da atividade econômica constitui um sonho fútil que é impossível de se materializar, e que uma doutrina social raramente pode realizar, ainda assim não é nenhum ideal que não possa ser materializado, para prover o mínimo de liberdade essencial no campo econômico e dar as garantias suficientes para certo nível de vida, não importando as oportunidades e condições do homem, nem é esta uma razão para congelar os talentos e as potencialidades de crescimento e aperfeiçoamento encontrados no homem, já que os níveis mais altos sejam sujeitos à livre competição desde que exigem dos indivíduos o esforço, a atividade e o desenvolvimento da auto-confiança.

Portanto, o capitalismo não pode, em sua atitude negativa para com a liberdade essencial e sua garantia, adotar o apoio da impossibilidade em proporcionar tal garantia ou dizer que semelhante garantia paralise a energia fervorosa da atividade humana, já que a doutrina não pode proporcionar um grau razoável de garantia e abertura, e fora disso, campos para competição que promovam e aprimorem as capacidades.

Na realidade, a atitude negativa do capitalismo para com a idéia de assegurar uma liberdade essencial foi o resultado inevitável de sua atitude positiva em relação à liberdade formal. Pois tendo adotado a liberdade formal

e se baseado nela, foi necessário rejeitar a idéia de garantia e adotar a atitude negativa para com a liberdade essencial, já que há uma incompatibilidade entre uma e outra. Por conseguinte, não é possível proporcionar a liberdade essencial numa sociedade que acredita no princípio da liberdade formal e que almeja proporcioná-la a todos os indivíduos em campos diferentes. Por isso, a liberdade que um empresário tem de empregar ou dispensar um trabalhador e a liberdade que os ricos possuem de aplicar sua riqueza como convier a seus interesses, como foi estabelecido pelo princípio da liberdade formal, e a impossibilidade de se aplicar o princípio da garantia do trabalho aos indivíduos ou a garantia de sustento para os que não possam trabalhar, por estarem inválidos. Pois o fornecimento de tais garantias não é possível sem limitar as liberdades que os ricos e os empresários possuem. Assim, tanto os empresários como os ricos são autorizados a agir como desejam, e a estes se dá, a liberdade formal, de maneira que se torna impossível fornecer garantias ao trabalho com o sustento, ou essas garantias são fornecidas e os empresários e as elites são impedidos de agir de acordo com sua própria vontade, o que significaria a violação do princípio da liberdade formal, que defende a necessidade de permitir a todos a liberdade de agir como queiram, no campo econômico.

Já que o Capitalismo acreditou neste princípio, se viu obrigado a rejeitar a idéia de garantia, a idéia da liberdade essencial, com o intuito de assegurar de modo igualitário a liberdade formal para todos os indivíduos. Enquanto a sociedade capitalista adotou a liberdade formal, pondo de lado a liberdade essencial e a idéia da garantia, a sociedade socialista adotou uma atitude contrária, quando o socialismo marxista deu fim à liberdade formal estabelecendo um sistema ditatorial, exercendo autoridade absoluta no país. O socialismo afirmava que havia compensado a liberdade formal proporcionando a liberdade essencial, ou seja, proporcionando às classes trabalhadoras as garantias de trabalho e de sustento.

Cada uma das duas doutrinas adotou assim, um aspecto da liberdade abandonando o outro. Essa incompatibilidade polarizada entre a liberdade formal e a essencial, ou entre a forma e a essência, não se resolveu senão no Islam, que acredita que a sociedade necessita de ambas as formas de liberdade. Por conseguinte, o Islam proporcionou à sociedade a liberdade essencial assegurando um grau razoável de garantia a todos os indivíduos da sociedade, uma vida honrada e os

requisitos necessários para isso, reconhecendo a liberdade dentro dos limites dessa garantia. Ao mesmo tempo, não permitiu que esta garantia fosse uma justificativa para por fim à liberdade formal e para o desperdício do valor objetivo e pessoal, mas sim, abriu o caminho de tais liberdades e o facilitou a todos, fora dos marcos da garantia, quando fossem consoantes com a sua compreensão sobre a existência. Assim, o indivíduo tem garantias dentro de limites específicos e determinados, e é livre fora desses mesmos limites. Desta maneira, a liberdade formal e a liberdade essencial foram mescladas no plano islâmico. Jamais houve qualquer consideração, fora da proteção do Islam, sobre esta esplêndida harmonização dessas duas formas de liberdade, quanto como materializá-la, exceto durante o século passado quando esforços foram iniciados para estabelecer o princípio da garantia e para gerar um acordo entre este princípio e a liberdade, depois que o experimento capitalista fracassou amargamente.

Em todo caso, o capitalismo sacrificou a idéia da garantia e da liberdade essencial, em nome da liberdade formal.

Aqui chegamos ao ponto central de nosso exame, para perguntarmos sobre quais seriam os valores em que a liberdade formal se baseia na doutrina capitalista e o que permitiu ao capitalismo sacrificar a essência da liberdade e suas garantias em seu altar. Devemos deixar de lado todos os esforços que visam justificar a liberdade formal e as justificativas objetivas tais como as descritas como sendo um meio de tornar abundante a produção em geral, ou de materializar o bem estar social. Já examinamos estas justificativas, que não resistem à análise e estudo. Agora nos preocuparemos com o esforço do capitalismo em explicar o valor da liberdade em si.

É possível declarar a esse respeito que a liberdade é uma parte da identidade do homem e que se ele é privado dela, perde sua dignidade e seu caráter humano, pelos quais ele se distingue dos animais. Essa expressão superficial não se aplica a uma análise científica do valor da liberdade e só pode atrair a alguém que seja afeito a jogar com as palavras. Pois a condição de criatura humana é distinta do resto do mundo pela existência da liberdade natural, uma existência natural, e não pela liberdade social, na condição de ser social. Assim sendo, é a liberdade natural que se considera como algo pertencente a condição humana e não é a liberdade social que é concedida ou retirada, dependendo da doutrina social em voga.

Diz-se algumas vezes que a liberdade, em seu sentido social é a expressão de uma tendência original no homem e uma de suas necessidades essenciais, portanto, sendo dotado da liberdade natural, o homem sente-se pessoalmente inclinado a ser livre em seu comportamento e nas relações com os demais homens na sociedade em que vive, exatamente como ele é livre por natureza. A fim de que a doutrina social seja realista e compatível com a natureza humana com a qual trata, deve reconhecer as tendências originais no homem e assegurar sua satisfação. Uma doutrina não pode, portanto, suprimir no homem sua tendência natural na direção da liberdade.

Isso é certo até um determinado ponto. Mas, por outro lado, dizemos que é o dever de uma doutrina social que precise fundamentar seu edifício em sólidas bases no ser humano, reconhecer diferentes tendências nele, como também suas diversas necessidades essenciais, e se empenhar pela harmonia entre elas. A fim de que possa ser uma doutrina humana realista, não é conveniente a ela reconhecer uma destas tendências originais e garanti-la ao ponto extremo, ao custo de outras tendências. Por exemplo, muito embora a liberdade seja uma tendência original no homem, pois por sua natureza ele rejeita a compulsão, a coerção e a pressão, ainda assim possui necessidades e outras tendências e, portanto, ele precisa, sobretudo, de algo da tranqüilidade e da paz de espírito em sua vida. Porque a ansiedade o atemoriza exatamente da mesma maneira que a pressão e a compulsão. Assim, quando perde todas as garantias que a sociedade pode lhe proporcionar em sua vida e no seu sustento, ele se encontra privado de uma de suas necessidades essenciais, como também da satisfação de sua tendência original de contar com a confiança e a determinação. De maneira similar, se ele perder sua liberdade completamente e o sistema social ditar sua vontade à força, ele se verá privado de outra de suas necessidades essenciais, que é a necessidade de liberdade que expressa a tendência original de seu íntimo. Portanto, se a doutrina tentar ser realista e baseada em firmes fundamentos da realidade da natureza humana, deve se empenhar para criar um acordo sábio e moderado entre a necessidade original do homem por liberdade e todas suas outras necessidades originais. Se as tendências e outras necessidades forem deixadas de lado e sacrificadas por uma única necessidade original, de modo que esta seja satisfeita ao ponto extremo, como tem sido feito pela doutrina capitalista, isto será uma contravenção da mais singular das obrigações doutrinárias.

Por fim, embora a atitude do capitalismo para com a liberdade e a garantia seja errônea, ainda está em completa consonância com a estrutura geral do pensamento capitalista. Pois a garantia centra-se na noção da delimitação e da pressão desta, mas o capitalismo não encontra justificativa para essa restrição e delimitação tomando por base o significado geral do mundo e do homem. Uma vez que a delimitação e a pressão são justificadas pela necessidade histórica, como acredita o marxismo, considerando o materialismo histórico, na medida em que a ditadura do proletariado, que pratica a política de delimitação e pressão das liberdades na sociedade socialista, surge da necessidade inevitável de leis históricas.

Porém, o capitalismo não acredita no materialismo histórico com a peculiar continuidade para o marxismo.

A delimitação e a pressão derivam da justificativa da crença numa autoridade superior que possua o direito de organizar a humanidade e dirigi-la na vida, estabelecendo garantias definidas para a liberdade dos indivíduos, exatamente como crê a religião, já que pensa que o homem tenha um Criador Prudente que tem o direito de definir sua existência social e o caminho que deve seguir na vida.

Isso é algo que o capitalismo não pode reconhecer em vista de seu significado básico que defende a separação da religião da realidade da vida e sua alienação de todos os campos sociais. A delimitação e a pressão são algumas vezes justificadas por sua condição como um poder que surge de dentro do homem e que se impõe sobre ele, por sua consciência, e que ordena a ele valores morais e define os limites com respeito a seu comportamento com os outros, e quanto a sua atitude para com a sociedade. Contudo, a consciência, no sentido tomado pelo capitalismo em seu código de ética, não é senão uma reflexão interna da prática ou dos costumes, ou de qualquer outra limitação externa, imposta sobre o indivíduo. Assim, a consciência, em última análise significa a pressão externa, e não se origina do mais profundo recôndito do ser humano.

Dessa maneira, o capitalismo é incapaz principalmente de explicar a pressão sobre a liberdade, por meio da necessidade histórica, da religião ou da consciência. E, portanto, sua atitude para com a liberdade está ligada às suas raízes ideológicas e às suas concepções principais da existência e do homem, da história, da religião e da moral.

É sobre esta base que o capitalismo formulou seu entendimento político sobre o governo e as várias formas de autoridade social. Por conseguinte, não vê qualquer justificativa para a interferência dessas autoridades na liberdade dos indivíduos, exceto no que seja necessário para mantê-los e salvaguardá-los da anarquia e do conflito, pois este é o limite permitido pelos próprios indivíduos. Contudo, a interferência além desse limite não tem a justificativa da inevitabilidade histórica, da religião, ou dos valores e da moral. É, portanto, natural que o capitalismo desista de sua continuidade ideológica, ressalte a liberdade no campo econômico e rejeite a idéia de estabelecer a autoridade fornecendo qualquer garantia ou restrição.

Esses são os conceitos do capitalismo em seu compromisso geral, que conduzem às suas bases ideológicas. E essa é a perspectiva que deve examinar esses conceitos inteiramente, e como resultado os condenar tomando por base esse ponto de vista.

Capítulo 2 - Nossa Economia: Seus Principais Marcos

I - A Estrutura Geral da Economia Islâmica

A estrutura geral da economia islâmica compreende três elementos principais de acordo com os quais seu conteúdo doutrinário é definido e por meio dos quais se distingue de todas as outras doutrinas econômicas em suas diretrizes gerais. Esses elementos são:

- 1 - O princípio da dupla propriedade.
- 2 - O princípio da liberdade econômica numa esfera limitada.
- 3 - O princípio da justiça social.

Em seguida, explicaremos e elucidaremos estes elementos, fornecendo uma idéia geral sobre a economia islâmica, de modo que possamos discutir mais exaustivamente seus detalhes e características doutrinárias.

1 - O princípio da dupla propriedade

O Islam se diferencia substancialmente do capitalismo e do socialismo com respeito a natureza da propriedade permitida.

Assim, a sociedade capitalista crê na forma da propriedade privada individual, ou seja, a propriedade privada, como uma regra geral, permitindo aos indivíduos exercê-la em várias modalidades de riqueza num país, de acordo com suas atividades e circunstâncias. Não reconhece a propriedade pública, exceto quando exigida pela necessidade social e quando a nacionalização se

torna essencial em algum campo com base na experiência. Essa necessidade será então um caso excepcional, como no que a sociedade socialista seja obrigada a abandonar o princípio da propriedade privada e isentar uma utilidade pública ou uma determinada riqueza de seu âmbito de autoridade.

A sociedade socialista é inteiramente contrária a esse princípio. Uma vez que a propriedade comum constitui um princípio geral em semelhante sociedade, que é aplicável a todos os ramos da riqueza de um país. Ela considera a propriedade privada de alguma das fontes de riqueza apenas como uma exceção, que às vezes é reconhecida em razão de uma necessidade social séria.

Com base nestes dois pontos de vista divergentes do capitalismo e do socialismo, o nome “sociedade capitalista” é dado a qualquer sociedade que acredita na propriedade privada como princípio único, e que a nacionalização seja uma exceção a que se recorre a fim de satisfazer uma necessidade social. De modo semelhante, o nome “sociedade socialista” é dado a toda sociedade que acredita que a propriedade comum constitui um princípio fundamental, e que não reconhece a propriedade privada senão sob circunstâncias excepcionais.

Quanto à sociedade islâmica, o atributo básico de cada uma dessas sociedades é inaplicável a ela. Pois a religião do Islam não concorda com o capitalismo na crença que a propriedade privada seja um princípio fundamental, nem compartilha a visão do socialismo com respeito à propriedade comum (pública) como um princípio geral, mas, estabelece diferentes formas de propriedade ao mesmo tempo, porquanto adota o princípio da dupla propriedade (em diferentes formas) ao invés de uma única forma de propriedade como o capitalismo e o socialismo adotam. Assim, o Islam crê na propriedade privada, na propriedade pública e na propriedade estatal, e proporciona a cada uma dessas formas de propriedade um campo específico de atuação. Não considera nenhuma delas uma exceção ou uma medida temporária exigida pelas circunstâncias.

Eis porque é errôneo chamar a sociedade islâmica de capitalista a despeito do fato que ela permita a propriedade privada em relação a um número de capitais e meios de produção, já que não reconhece a propriedade privada como um princípio absoluto. De modo similar, é um equívoco dar a sociedade islâmica o nome de “sociedade socialista” embora ela adote

o princípio da propriedade pública como também a estatal com respeito a alguns tipos de riquezas e capitais, desde que em sua opinião a propriedade socialista não constitui um princípio absoluto. É também um equívoco considerá-la como uma mescla de capitalismo e socialismo, pois a variedade de formas básicas de propriedade na sociedade islâmica não significa que o Islam tenha misturado as duas doutrinas e adotado seus aspectos de ambos. Essa variedade de formas de propriedade é apenas expressão de um planejamento religioso original que se baseia em certos fundamentos ideológicos e que se estabelece dentro de uma estrutura particular de valores e propósitos, contrária às bases, valores e propósitos em que se baseiam tanto o capitalismo como o socialismo marxista.

Não pode haver melhor evidência da correção da atitude do Islam para com a propriedade, baseada no princípio da dupla propriedade, do que o resultado das experiências capitalista e socialista. Porque ambas as experiências foram obrigadas a reconhecer a outra forma de propriedade, o que era incompatível com seu princípio geral, já que a idéia de haver uma única forma de propriedade foi provada ser um erro, pela prática. Conseqüentemente, a sociedade capitalista há muito tempo começou a adotar a idéia da nacionalização e da isenção de alguns dos serviços públicos do sistema da propriedade privada. A tendência de nacionalização não é senão uma admissão indireta por parte das sociedades capitalistas da invalidade do princípio capitalista com respeito à propriedade e um esforço para lidar com as incompatibilidades e complicações suscitadas por esse princípio.

Por outro lado, a sociedade socialista, a despeito de sua curta existência, se viu também obrigada a reconhecer a propriedade privada, ora legalmente, ora ilegalmente. Seu reconhecimento legal da propriedade privada foi consagrado pelo sétimo artigo da constituição soviética, segundo o qual cada família das fazendas coletivizadas possuiria uma parte de terra, adjacente ao local de sua residência, além de sua renda básica resultar da economia da fazenda coletiva. Ademais, teria uma economia adicional sobre a terra, um local de moradia, gado produtivo, aves e implementos de agricultura. De modo similar, o nono artigo autorizava aos agricultores e indivíduos a propriedade de pequenos projetos econômicos e a existência dessas propriedades lado a lado com o sistema socialista em voga.

2 - O princípio da liberdade econômica numa esfera limitada

O segundo elemento da economia islâmica é constituído pela liberdade limitada permitida aos indivíduos no campo econômico, a qual é restrita pelos valores espirituais e morais em que o Islam acredita.

Também nesse elemento, encontramos uma notável diferença entre a economia islâmica e as economias capitalista e socialista. Assim, enquanto os indivíduos gozam de liberdades irrestritas sob a proteção da economia capitalista e ao mesmo tempo a sociedade socialista confisca a liberdade de todos, o Islam adota uma atitude que está em consonância com sua natureza geral. Portanto, ele permite aos indivíduos gozarem de sua liberdade permanecendo dentro da esfera dos valores e ideais que refinam e permitem a liberdade e por meio disso a torna um meio de bem estar e de benefício para toda a humanidade.

A restrição do Islam da liberdade social no campo econômico é de duas modalidades:

Primeira, a restrição pessoal nascida do âmago de seu ser, derivada da força do conteúdo espiritual e ideológico da personalidade islâmica.

Segunda, a restrição objetiva que constitui expressão de uma força externa que define e regula o comportamento social.

Quanto à restrição pessoal, é constituída naturalmente sob um treinamento especial e uma educação dada a um indivíduo numa sociedade em que o Islam predomine em todos os setores da vida. As estruturas, espiritual e ideológica, em que o Islam molda a personalidade, proporcionando uma oportunidade de se guiar a existência e fazer a história sobre este fundamento, possuem imenso poder moral e grande influência na limitação da liberdade que é concedida aos indivíduos da sociedade islâmica e na direção desta liberdade de uma maneira pura e apropriada, sem deixar que os indivíduos sintam que qualquer coisa de sua liberdade tenha sido cerceada, pois a limitação neste caso surge da realidade espiritual e ideológica deles e por conseguinte, não a vêem como um freio a sua liberdade. Por essa razão, a limitação pessoal não significa realmente um freio à liberdade. Significa apenas uma operação de engajamento do íntimo do homem numa maneira apropriada e espiritual, de maneira que a liberdade conduza sua correta mensagem sob esta orientação.

Esta restrição pessoal tem um grande e esplêndido efeito na formulação da natureza da sociedade islâmica e em sua índole. Não obstante a experiência islâmica tenha sido de curta duração, ela produziu frutos e permitiu que as

nobres e ideais possibilidades se manifestassem no homem, e proporcionou a ele uma valiosa provisão de sentimentos de justiça, bondade e generosidade. Se esta experiência pudesse continuar por mais tempo do que um breve momento da história, teria provado a competência do homem para o califado na Terra, a teria preenchido com sentimentos de justiça e misericórdia e extirpado da humanidade os elementos do mal e os impulsos à injustiça e corrupção.

Para se provar os resultados da restrição pessoal é suficiente perceber o fato de que apenas isso tem sido responsável pelo bem e as boas ações na sociedade muçulmana, desde que o Islam perdeu sua experiência de liderança social e política. Muito embora um longo tempo tenha se passado desde que essa experiência ocorreu e ainda que os muçulmanos tenham se afastado dela, com a adoção de padrões que equivalem à queda de seus critérios ideológicos e morais, e sua opção por outros modos de vida social e política, a despeito de tudo isso, esta limitação pessoal, cuja semente foi lançada pelo Islam em sua experiência completa, tem desempenhado seu papel ativo e positivo de assegurar ações de generosidade e bondade, o que se representa no fato de que milhões de muçulmanos, com sua total liberdade brilhando no quadro desta limitação, voluntariamente pagam o *zakat* e os demais direitos de Deus, e participam na materialização dos propósitos do Islam referentes à justiça social. Considerando esta realidade se pode muito bem julgar quais resultados teriam esses muçulmanos vivendo estritamente de acordo com a experiência islâmica e se sua sociedade tivesse sido a manifestação completa dos ideais islâmicos, dos valores e da política, e uma expressão prática dos significados do Islam.

Quanto à restrição objetiva da liberdade, queremos dizer com isso a restrição imposta sobre o indivíduo na sociedade islâmica, da aplicação compulsória da lei religiosa (*Sharia*). A limitação objetiva da liberdade no Islam está baseada no princípio que diz que não pode haver liberdade para um indivíduo com respeito a certos tipos de atividades que, de acordo a lei sagrada, se oponham aos ideais e objetivos em cuja necessidade o Islam acredita.

A implementação desse princípio foi efetivada no Islam da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, a *sharia*, em suas fontes gerais, proibiu certas atividades econômicas e sociais, que, segundo o Islam, são um obstáculo à materialização dos ideais e valores adotados pelo Islam, tais como a usura e o monopólio, entre outras.

Em segundo lugar, a Lei Sagrada estabeleceu o princípio do governante (*Wallyul Amr*) supervisionando as atividades gerais do povo no país e a intervenção do Estado com vista de salvaguardar e promover os interesses públicos, por meio da restrição da liberdade dos indivíduos em suas atividades. Foi necessário para o Islam estabelecer esse princípio de maneira a que pudesse assegurar a permanente materialização de seus ideais e objetivos de justiça social com a passagem do tempo, pois as exigências da justiça social que o Islam preconiza, diferem das condições econômicas da sociedade e das circunstâncias materiais. Porque é possível que fazer uma certa ação seja prejudicial à sociedade numa época e não em outra. Portanto, não é possível dar detalhes disso em formas constitucionais definitivas. O único caminho para este fim é o de investir de poder o *Wallyul Amr* para que desempenhe seus deveres com uma autoridade de supervisão, dirigindo e restringindo a liberdade dos indivíduos para que se dediquem ou não às atividades que sejam permissíveis sob a lei religiosa, de acordo com os ideais islâmicos na sociedade.

A autoridade legislativa original do princípio da supervisão e da intervenção está contida no versículo alcorânico:

“Ó fiéis, obedecei a Deus, ao Mensageiro e às autoridades, dentre vós!”
(Alcorão C.4 – V.59)

O texto desse versículo sagrado claramente prova a obrigação de obedecer às autoridades (*uli'l amr*). Não há nenhuma divergência de opinião entre os muçulmanos que *uli'l amr* (autoridades fundamentais) significa aqueles que exercem a autoridade legal na sociedade islâmica, embora exista diferença de opinião entre eles a respeito de determinar essas pessoas e seus atributos. Assim, uma alta autoridade muçulmana goza do direito de obediência e interferência para salvaguardar o interesse da sociedade e para manter o equilíbrio islâmico nela, contanto que a interferência esteja dentro dos limites da Lei Sagrada. Portanto, não é permitido para o Estado ou para o governante tornar a usura lícita ou autorizar a fraude ou suspender a lei de herança, ou anular uma propriedade na sociedade muçulmana estabelecida sobre uma base islâmica. Uma autoridade genuína no Islam pode apenas interferir em respeito às atividades e negócios que sejam permissíveis sob a lei islâmica. Assim, ele pode proibir ou ordenar tais atividades para convir aos ideais islâmicos na sociedade. Assim sendo, a reivindicação de terra, a exploração dos minerais e a construção de canais, etc, são tipos de atividades e negócios permitidos

de modo geral pela lei islâmica. Se uma autoridade julgar necessário proibir ou ordenar alguma dessas ocupações que permanecem dentro de sua competência, ele pode fazer isso, de acordo com o princípio mencionado acima.

O próprio Profeta costumava implementar esse princípio de interferência quando a necessidade exigia e a situação necessitava de interferência e direção. Um exemplo disto é fornecido por uma tradição autêntica que relata que o profeta teve que decidir entre o povo de Medina num caso sobre o fornecimento de água para as palmeiras, dizendo que o excedente de algo não deve ser negado a outrem. Ele também deu, num caso que surgiu entre o povo do deserto, o veredicto de que nem o excedente de água nem o de pastagem deveriam ser negados. De modo similar, ele disse: “*Não prejudiquem e não sejam prejudicados.*”¹ Os juristas sabem muito bem que negar o excedente de água ou de qualquer outra coisa a outros de um modo geral não é algo ilícito sob a lei islâmica. Considerando isto, percebemos que o Profeta não proibiu o negar o excedente de água ou de outra coisa em sua atribuição de Profeta, ou seja, comunicando crenças islâmicas, mas, ele o fez apenas na sua atribuição de autoridade responsável pela organização da vida econômica da sociedade e dirigindo-a de tal maneira que não se opusesse ao interesse público (geral). Essa pode ser a razão devido a qual o narrador tenha expressado a proibição do Profeta com o termo *qada* (decisão), ao invés de *nahy* (proibição), em vista do fato de que *qada* é um tipo de julgamento (*Hukm*)². Nós destacaremos esse princípio (de supervisão e interferência) para discussão em maiores detalhes e um estudo mais elaborado num exame futuro.

-
1. Al Wasa'il, III, Kitab Ihya'u l mawât.
 2. Alguns juristas, com respeito a esse veredicto, acreditam que essa proibição se encontre na categoria de Makruh (desagradável) e não na de Haram (proibido). Interpretam este veredicto despidendo-o de seu caráter de necessidade, pois julgam que a tradição pode ser entendida de apenas duas maneiras: ou a proibição do Profeta tenha significado ilicitude, de modo que negar o excedente de água ou pastagem se considere ilícito pela sharia, ou a proibição tenha tido o intuito de encorajar e dar preferência à bondade do proprietário que doe o excedente de suas posses. Já que a primeira interpretação está desprovida de sentido jurídico, torna-se necessário adotar a segunda, porém, na realidade isso não justifica entender que o veredicto profético carregue o sentido de que “seria desejável”, conquanto seja possível apreender o caráter de necessidade e compulsão para isso, como está evidente no texto, e entendê-la como sendo uma decisão do Profeta na posição de Walyul Amr, tendo em vista as circunstâncias peculiares em que os muçulmanos viviam e não como sendo um veredicto legal absoluto que declarasse ilícito o assunto em questão, como o consumo de bebida alcoólica ou o jogo de azar.

3 - O princípio da justiça social

O terceiro elemento da economia islâmica é o princípio da justiça social incorporada pelo Islam no sistema de distribuição da riqueza na sociedade islâmica, tendo tais elementos e garantias que habilitam o sistema a implementar a justiça islâmica e a torná-la consoante com os valores em que se baseia. Ao incluir a justiça social em seus princípios básicos, que constituem sua doutrina econômica, o Islam não adota a justiça social em seu sentido geral, nem a preconiza de modo a ter abertura para toda forma de interpretação, tampouco a abandona às sociedades humanas que divergem em seus pontos de vista sobre justiça social, tanto quanto divergem sobre civilização e seu entendimento sobre a vida. De modo diverso, o Islam definiu seu significado e o cristalizou por meio de um planejamento social determinado, e tem conseguido incorporar esse planejamento na realidade da vida social, cujas artérias e veias pulsam com o conceito islâmico de justiça.

Portanto, não é suficiente conhecer o chamado islâmico para a justiça social, devemos também ter conhecimento de suas imagens detalhadas sobre a justiça e o sentido peculiar do Islam.

A forma islâmica de justiça social abrange dois princípios gerais, cada um deles tendo suas próprias linhas e detalhes. O primeiro deles é o da responsabilidade geral recíproca e o outro é o do equilíbrio social. É de responsabilidade geral e recíproca, em seu sentido islâmico, que os valores sociais sejam materializados e que com isso os ideais islâmicos de justiça social se tornem reais, como veremos no próximo capítulo.

As medidas tomadas pelo Islam no sentido de criar uma sociedade humana melhor através de sua brilhante experiência demonstrou claramente a imensa importância que está ligada a este elemento essencial da economia. Essa importância foi refletida claramente no primeiro discurso do Profeta quando de seu inicial ativismo político no novo Estado. Está narrado que o Profeta inaugurou suas declarações diretivas com o seguinte discurso:

“Ó povo, preparai o bem para vós mesmos, por Deus, um de vós certamente estará confuso, deixado para trás do rebanho, sem um pastor e então seu Senhor dirá: “Meu Mensageiro não veio a vós e não vos comunicou minha Mensagem? Eu vos agraciei com imensas riquezas e vos favoreci. Porquanto, o que preparastes para vós mesmos?” Em seguida, ele olhará

à direita e à esquerda e não encontrará nada e então olhará para frente onde nada verá senão o inferno. Assim, se alguém puder salvar-se do fogo mesmo que seja por dar em caridade mesmo um pedaço de tâmara, que o faça e se não tiver nem mesmo isso, deve se salvar do fogo dizendo algo de bom, pois uma boa ação é recompensada de dez a setecentas vezes mais. Que a benção e a misericórdia de Deus estejam convosco”.

O Profeta iniciou sua atividade política com a fraternização dos emigrantes (*Muhajirin*) e dos apoiadores (*Ansar*) e a imposição do princípio da responsabilidade recíproca com o intuito de materializar a justiça social que o Islam almeja. Assim, os principais elementos da economia islâmica são:

- 1 - A propriedade multiforme que toma em consideração que o sistema de distribuição esteja definido.
- 2 - A liberdade limitada pelos valores islâmicos nos campos da produção, da negociação e do consumo.
- 3 - A justiça social que assegure a felicidade para a sociedade, baseada na responsabilidade recíproca e no equilíbrio.

Existem duas características básicas da economia islâmica, que se irradiam em suas várias diretrizes e detalhes. Elas são: o objetivismo e a moralidade. Assim, a economia islâmica é realista e moral em seus objetivos, como também no método que adota para este propósito. Portanto, é uma economia que é realista até onde está sua meta como em seu sistema e suas leis, do mesmo modo que seus objetivos são de acordo com a humanidade, sua natureza, suas tendências e características gerais. Ela sempre busca não oprimir a humanidade em seu conjunto legislativo, tampouco fazê-la gravitar em torno de atmosferas imaginárias além de suas forças e possibilidades. Contudo, sempre baseia seu planejamento econômico em pontos de vista realistas e humanos e visa objetivos realistas que estejam em consonância com esses pontos de vista. Uma economia imaginária como a comunista pode alegremente tomar como base um objetivo realista e almejar a construção de uma nova humanidade livre de todas as tendências egoístas e capaz de distribuir o trabalho e as riquezas sem a necessidade de um poder governamental para conduzir o processo de distribuição, que seja livre de

toda a sorte de diferenças e esforços. Porém, isso não se coaduna com a natureza legislativa islâmica e com seu caráter de ser objetiva em suas metas e propósitos.

A economia islâmica também é (neste ponto) realista em seu método. Portanto, almeja objetivos realistas, factíveis, e também proporciona uma garantia material realista para que isso seja alcançado, e não se limita a garantias de conselho e direcionamento que sejam fornecidas por pregadores e preceptores, porque deseja atingir estes objetivos e não deixá-los à mercê do destino e da sorte. Por exemplo, quando pretende criar uma responsabilidade geral recíproca na sociedade, não o faz por meio de conselhos ou estímulo dos sentimentos apenas, mas também recorre à garantia legislativa para assegurar o objetivo em questão.

A segunda qualidade da economia islâmica é a sua moral, até o ponto em que chegue o objetivo, na realização da vida econômica da sociedade, o Islam não extrai apoio material ou condições naturais separadas do próprio homem, como o marxismo que se inspira, com respeito a seus objetivos, na situação das forças produtivas e suas condições. Ele apenas cuida dos objetivos como sendo expressão de valores práticos, e que seja necessário que se efetivem do ponto de vista moral. Por exemplo, quando o Islam decide assegurar a vida de um trabalhador, não acredita que esse seguro social se origine de condições materiais da produção. Mas, que seja uma representação de um valor prático que deve ser materializado, o que veremos com detalhes no decorrer das discussões deste capítulo.

A qualidade moral significa - com respeito ao método - que o Islam dá importância ao fator psicológico nas questões do método que adota para alcançar suas metas e objetivos. Assim, adotando um método para alcançar um fim, não dá importância somente ao aspecto objetivo. Desse modo, existem dificuldades particulares para mesclar o fator psicológico e pessoal com o método que possibilita a materialização do objetivo. Por exemplo, o dinheiro é tirado do rico para preencher as necessidades do pobre e por meio disso há o propósito objetivo subjacente da economia islâmica do princípio da responsabilidade recíproca. Mas essa não é a totalidade da questão da responsabilidade do Islam, pois há o método com o qual a responsabilidade recíproca geral se materializa, porque este método pode algumas vezes simplesmente significar o uso da força para arrebatar o imposto dos ricos para satisfazer as necessidades dos pobres. Muito embora isto seja suficiente para materializar o aspecto objetivo da questão, que é a situação dos pobres, o Islam não estabelece este processo,

enquanto o método da materialização da responsabilidade recíproca esteja privado do impulso moral e do fator da generosidade do rico. Eis a razão para que o Islam intervenha e imponha deveres financeiros, por meio dos quais busca criar a responsabilidade recíproca, os deveres religiosos compulsórios, que devem surgir do luminoso impulso pessoal do homem para participar na materialização dos objetivos da economia islâmica de um modo consciente, almejando com isso o aprazimento e a benção de Deus.

Não surpreende que o Islam seja tão preocupado com o fator pessoal e tão ansioso por torná-lo, ideológica e espiritualmente, de acordo com suas metas, objetivos e propósitos. Pois os fatores pessoais que se entrecrocaram no homem, cumprem um longo caminho na constituição de sua personalidade e na determinação de seu conteúdo espiritual da mesma maneira que o fator pessoal tem uma grande influência na vida social, em seus problemas e na solução dos mesmos. Está claro para todos atualmente que o fator pessoal desempenha um papel no campo econômico. Por conseguinte, possui influência nas crises periódicas em que a economia européia passa. Ele também afeta o movimento da oferta e da demanda, da capacidade de produção de um trabalhador e em outros elementos da economia.

A doutrina e os ensinamentos do Islam não estão, portanto, confinados a organização da forma externa da sociedade, ao contrário, se aprofundam nos campos espiritual e ideológico, de maneira que o conteúdo interior possa estar de acordo com o planejamento social e econômico do Islam. Para este fim não é suficiente adotar algum método que possa assegurar a realização de suas metas e objetivos, mas sim, mesclar este método com os fatores psicológicos e os impulsos pessoais que se coadunem com esses objetivos e propósitos.

II - A Economia Islâmica é Parte de um Todo

Para compreender a economia islâmica, não devemos estudá-la como uma parte separada das demais. Por exemplo, não devemos estudar a proibição do Islam à usura ou a permissão da propriedade privada de modo separado de outras partes do plano geral da economia islâmica. Similarmente, não é correto estudar a totalidade da economia islâmica como sendo algo independente dos demais aspectos religiosos, o social, o político e todos os outros, e da natureza entre

esses aspectos. Devemos compreendê-la como parte de um sistema geral do Islam que organiza diferentes aspectos da vida em sociedade. Tal como a visão de determinada coisa percebida como parte de uma formação geral que abrange um conjunto de coisas, e esta visão varia quando é distinta dessa formação ou, quando é percebida como parte de outro sistema, de modo similar a uma linha quando vista no meio de um certo arranjo de linhas. Da mesma maneira, as formas gerais de doutrinas desempenham um papel importante na avaliação de seus planejamentos econômicos. É, por conseguinte, errôneo não prestar a devida importância ao sistema islâmico geral e não levar em conta a natureza da relação entre a economia e as demais partes da religião e de seu efeito sobre a natureza orgânica geral desse sistema.

Igualmente, não devemos separar a religião do Islam, em sua forma absoluta, do seu fundamento peculiar para o qual está preparada e na qual todos os elementos de existência e força da religião foram determinados. Da mesma maneira, compreendemos as formas perceptíveis sobre bases diferentes e cada forma em concordância com uma base determinada, de modo que uma certa base não seja conveniente a outra forma, tampouco esteja em conformidade com outra base, e de modo semelhante, a forma geral da religião, qualquer que seja, necessita de uma base e um solo que sejam compatíveis com sua natureza e que possam fortalecer esta natureza com a fé, os propósitos e os sentimentos compatíveis a ela. É, portanto, necessário que, quando avaliarmos a forma geral da religião, a avaliemos tomando por base o fundamento preparado para ela, que é o que está no âmbito de sua estrutura geral.

É, pois, evidente que a economia islâmica está interligada em suas linhas e detalhes e que desempenha seu papel como um ponto do sistema geral da vida, que possui um fundamento peculiar para ela. Uma sociedade islâmica completa é materializada somente quando a forma e o fundamento são alcançados conjuntamente e quando ambos, o solo e a vegetação são obtidos. A economia islâmica pode ser discutida apropriadamente apenas quando estudada como um plano ligado, como uma parte do modo de vida completo e cujo papel esteja fundamentado no solo preparado para o Islam e a verdadeira sociedade islâmica.

O solo ou base para a sociedade islâmica e sua doutrina social se compõem dos seguintes elementos:

Primeiro: A crença, que é a base fundamental no pensamento islâmico, que define a perspectiva essencial do muçulmano para com o mundo.

Segundo: Os conceitos que refletem o ponto de vista islâmico na descrição das coisas, considerando a perspectiva geral cristalizada pela fé.

Terceiro: Sentimentos e percepções que o Islam se encarrega de disseminar e promover à categoria de significados, significado (em questão), sendo uma noção islâmica sobre um certo evento, criando no íntimo do muçulmano um sentimento especial sobre este evento e definindo sua atitude emocional para com o mesmo. Os conceitos islâmicos e o seu papel são levados em consideração na crença islâmica fundamental. Como exemplo disso, tomemos o temor (*taqwa*). Sob a égide da crença na Unidade de Deus, o significado islâmico do temor (*taqwa*) se desenvolve para que seja o critério de nobreza e de excelência entre os seres humanos. Este conceito dá origem a um afeto islâmico para com o temor e os tementes, um sentimento de grandeza e respeito.

Assim, são esses três elementos: fé, conceitos e sentimentos que participam na composição do solo conveniente para a sociedade.

Então, após o solo, vem o papel do modo islâmico de vida como uma entidade inseparável que se expande para várias direções da existência. Somente quando a sociedade islâmica firma inteiramente sua base e sua forma geral é que podemos esperar que a economia islâmica cumpra sua mensagem singular na vida econômica e garanta à sociedade os meios de bem estar e felicidade, e apenas então que podemos colher os melhores frutos disso. Mas, se a Mensagem Islâmica for imposta numa certa direção da existência, separada das demais, será um equívoco esperar que o melhor dela se manifeste. Em virtude da estreita ligação existente entre os diferentes pontos do abrangente plano islâmico de sociedade, este se torna similar a um planejamento desenhado pelo mais habilidoso engenheiro para uma maravilhosa edificação. Esse planejamento jamais pode refletir a beleza e a grandeza - como imaginadas por esse engenheiro - exceto quando este planejamento seja implementado em sua totalidade. Entretanto, se utilizarmos este plano para construir apenas uma parte da edificação, não teremos o direito de esperar que esta parte seja como o que o engenheiro desejou ao concebê-lo (em sua forma completa). O mesmo caso se dá com o Plano Islâmico. Porque o Islam estabeleceu em sua diretriz

peculiar um modo perfeito de materializar a felicidade para o gênero humano contanto que este grande sistema seja aplicado num ambiente que seja baseado inteiramente no Islam com respeito a sua existência, seus conceitos e sua constituição, e desde que este plano seja aplicado de forma total, de maneira que suas partes diferentes fortaleçam umas as outras. Assim, se uma parte do sistema islâmico for separada de seu ambiente e das demais partes, isso significará privá-la das condições necessárias sob as quais poderia alcançar seu mais alto objetivo. Em tal caso, as diretrizes islâmicas não podem ser responsabilizadas por estarem total ou parcialmente incapazes de guiar a sociedade, já que isto se assemelha às leis científicas que apenas produzem resultados quando encontram as condições necessárias.

Não podemos apresentar, nesta breve exposição, todos os aspectos das ligações (das diferentes partes) da economia islâmica e da ação mútua e interligação existente entre ela e todas as peculiaridades e elementos islâmicos. Limitaremos-nos a dar alguns exemplos disso a seguir:

1 - A conexão da economia islâmica com a crença, o que constitui a fonte de provisão espiritual da religião. Pois a crença condiciona um muçulmano de acordo a religião e empresta a ela um caráter de convicção e um valor em si, não importando a natureza dos resultados objetivos registrados no campo da implementação prática, e cria no íntimo do muçulmano um sentimento de satisfação pessoal sob a égide da religião, como sendo algo que emana da fé que ele professa. Assim, a força da implementação, o caráter religioso e espiritual e a satisfação pessoal são características da economia islâmica, proporcionadas pela crença básica em que ela se fundamenta. Eis a razão pela qual essas características não entram em discussão exceto quando a economia islâmica é estudada se considerando a crença e a extensão em que ela age neste campo.

2 - A conexão da economia islâmica com a concepção do Islam sobre o mundo e a existência e seu modo particular de explanação das coisas, como o conceito islâmico de propriedade privada e lucro. Assim, o ponto de vista islâmico de propriedade constitui um direito que carrega responsabilidade e não uma autoridade absoluta. De modo similar, ele empresta ao lucro um

significado muito mais vasto do que aquele que lhe é dado em seu sentido puramente material. Por conseguinte, muitas atividades são incluídas na categoria de lucro, em seu sentido islâmico, que são consideradas como perda de acordo com pontos de vistas não-islâmicos. É, pois, natural que essa compreensão do Islam sobre a propriedade privada tenha influência na maneira de fornecer este direito ou de restringi-lo de acordo com a estrutura ideológica do Islam. É também natural que o campo econômico seja afetado pelo sentido islâmico de lucro ao ponto definido pela profundidade e intensidade do significado e, por conseguinte, o significado influencie o curso da economia islâmica em sua implementação. Este deve, portanto, ser analisado por meio disso e não ser isolado dos efeitos dos diferentes significados islâmicos, durante sua implementação.

3 - A conexão da economia islâmica com os sentimentos e percepções baseados em sua forma particular de compreensão, os quais o Islam promove no ambiente do muçulmano, como o sentimento de fraternidade, o qual faz brotar no íntimo de todo muçulmano uma fonte de amor aos demais e de inclinação a partilhar de seus sofrimentos e dificuldades. Essa fonte cresce e se torna abundante de acordo com o grau de fervor do sentimento fraterno e com a fusão da identidade espiritual do homem com os sentimentos islâmicos e a educação aplicada na sociedade inspirada pelo Islam. Esses sentimentos e percepções desempenham um importante papel no condicionamento da vida econômica e auxiliam a religião no alcance de seus objetivos.

4 - A conexão entre a doutrina econômica e a política financeira do Estado, conquanto esta possa ser considerada parte do programa da doutrina econômica do Islam. Uma vez que tenha sido formulada de modo a combinar com a política econômica geral e contribuir para a efetivação dos objetivos da economia islâmica. Portanto, a política financeira no Islam não é suficiente para prover o Estado nas despesas necessárias, ela visa participar no estabelecimento do equilíbrio social e na responsabilidade geral recíproca. Por isso, foi necessário reconhecê-la como parte da política econômica e incluir as regras da organização financeira do Estado no conjunto da legislação da vida econômica, como veremos nos estudos seguintes.

5 - A conexão entre a economia islâmica e o sistema político do Islam, cuja separação conduz ao erro na análise. Assim sendo, a autoridade política usufrui de um vasto poder econômico e de extensas propriedades, as quais administra como julgar melhor. Estes recursos devem sempre ser vinculados, na análise, à autoridade do Islam e às garantias de integridade e retidão do governante, que é o que assegura sua imunidade ao erro, no conselho e no judiciário, de acordo com as diferentes escolas do Islam. Assim, considerando estas garantias, podemos estudar a posição do Estado na doutrina econômica e acreditar na conveniência da autoridade e dos direitos dados a ele no Islam.

6 - A conexão entre a eliminação do capital que é produto da usura e os demais princípios islâmicos sobre a parceria (sociedade), a responsabilidade recíproca e o equilíbrio social, visto que a proibição da usura, se analisada isoladamente cria sérios problemas à vida econômica. Todavia, se a considerarmos como parte de uma operação única interligada, perceberemos que o Islam forneceu soluções claras para estes problemas, que estão em consonância com a natureza da Lei Islâmica e seus objetivos. Isso também é deste modo nas regras sobre a parceria (sociedade), o equilíbrio, a responsabilidade recíproca e o dinheiro, como veremos posteriormente.

7 - A conexão entre algumas regras sobre a propriedade privada na economia islâmica e outras relativas ao Jihad, que regulam as relações dos muçulmanos com os não-muçulmanos em tempos de guerra. O Islam permitiu ao governante fazer cativos os prisioneiros de guerra, retê-los como parte dos despojos e distribuí-los entre os combatentes da mesma maneira que outros artigos do botim são distribuídos. Os cruzados inimigos do Islam desejam apresentar esta regra da *sharia* como isolada de suas condições e conjunturas com o intuito de demonstrar “que o Islam é um código de leis que apóia a escravidão, da qual a humanidade tem sofrido desde os negros dias da história e da qual foi libertada somente pela civilização européia moderna, que libertou a humanidade pela primeira vez, varrendo a desonra e a desgraça”.

Porém, em uma análise honesta do Islam e de suas leis sobre os despojos de guerra, devemos primeiramente, saber quando algo é considerado despojo segundo a lei islâmica. Depois disso é que podemos saber como e em até que

ponto o Islam permitiu ao governante tornar cativo um prisioneiro de guerra (como botim) e quem seria esse governante, que estaria autorizado a fazê-lo. Tendo entendido todos esses aspectos estaremos em posição de compreender o que o Islam determinou sobre os despojos de guerra em sua perspectiva correta.

A condição básica para o conceito de despojos de guerra, de acordo com o Islam, é que este deve ter sido obtido numa guerra legítima, fundamentada nos princípios da fé. Assim, a menos que uma guerra possua o caráter de Jihad, os bens obtidos como resultado dela não podem ser considerados despojos, e isto depende de duas coisas:

Primeiro, a guerra deve ter sido convocada sob as ordens do governante com o intuito de promover a propagação da Causa Islâmica. Portanto, as guerras como as que foram empreendidas no período pré-islâmico com o propósito do saque e da apropriação, ou as batalhas cujo objetivo seja conseguir as riquezas e mercados dos países, tais como as guerras capitalistas, nada tem a ver com o Jihad.

Segundo, os missionários islâmicos devem primeiramente anunciar a Mensagem Islâmica e explicar seus pontos principais, apoiados pelas provas e argumentos, até que a verdade do Islam tenha sido inteiramente estabelecida e não haja mais nenhum lugar para os argumentos da lógica pessoal dos debatedores. Se a despeito disso, eles continuarem a recusar a luz do Islam, nenhuma alternativa resta ao chamado Islâmico, como uma religião ideológica universal baseada nos benefícios reais e no bem estar da humanidade, senão seguir através da força material, que é o Jihad armado. Somente sob tais circunstâncias os ganhos da guerra são considerados despojos, na visão do Islam.

Quanto ao tratamento que se destina ao prisioneiro de guerra como parte desses despojos, ele consiste de uma das três alternativas, isto é, perdão, libertação por um resgate ou a manutenção em cativeiro. Assim, a última é uma das três alternativas que o Walyyul Amr (governante) deve adotar em relação a um prisioneiro de guerra.

Devemos saber nesta questão, que o Walyyul Amr é responsável pela adoção da mais conveniente das três alternativas para o tratamento dos prisioneiros de guerra, a que seja mais compatível com o interesse geral, como foi declarado por al-Fad'il e Ash-Shahid Ath-Thani e outros jurisprudentes islâmicos. Além disso, o Islam não permitiu empenhar guerra para conduzir seu chamado incondicionalmente a um país não-muçulmano, como uma regra

geral. Isso foi permitido apenas no caso de haver um Líder Infalível (Imam) que possa dirigir a liderança do ataque e a marcha islâmica nas batalhas religiosas. Tendo em vista estas duas realidades chegamos à conclusão que o Islam não permite tornar cativo um prisioneiro de guerra exceto quando isto seja mais conveniente do que o indulto e o resgate. Que também não foi permitido exceto para um Walyyul Amr que esteja livre de cometer erros na decisão sobre qual das três alternativas seja a mais correta.

Não há nada nessa regra em que se possa condenar o Islam. Ao contrário, este é um julgamento em que as doutrinas sociais, por mais diferentes que sejam suas noções, concordam. Porque, às vezes, manter em cativo é melhor do que o resgate ou o indulto. É assim no caso em que o inimigo tenha adotado o cativo de seus prisioneiros de guerra. Em tal caso, se faz necessário tratar o inimigo na mesma moeda. Quando as circunstâncias tornam a manutenção em cativo mais apropriada do que o indulto ou o resgate e quando o Islam não deve permiti-lo? Não há dúvida que o Islam não especificou as circunstâncias em que a opção do cativo seria mais apropriada, porém este propósito foi perfeitamente disposto ao deixar a decisão ao Walyyul Amr que seja infalível e sem paixões, e que lidere o Jihad politicamente. Este é, portanto, responsável quanto ao julgamento das circunstâncias e a ação conseqüente.

Ao nos depararmos com a regra do Islam sobre os prisioneiros de guerra, quando esta foi aplicada na vida política do Estado islâmico, percebemos que a manutenção em cativo não existiu exceto sob aquelas circunstâncias em que isto era a mais apropriada das três alternativas de tratamento aos prisioneiros de guerra. Já que o inimigo que o Estado Islâmico enfrentava adotava a mesma maneira em relação a seus prisioneiros.

Não há, portanto, nenhum lugar para a crítica ou objeção à regra geral da permissão ao cativo, pois o Islam o permitiu quando isto estava de acordo com o interesse geral na opinião do Líder investido de infalibilidade (Walyyul Amr). Tampouco há lugar para crítica ou objeção a isso nas circunstâncias em que tal opção fosse a mais apropriada das três medidas.

8 - A conexão entre a economia e a legislação criminal no Islam; assim a responsabilidade recíproca e a garantia social na economia islâmica lançam luz sobre a natureza da punição aplicada a alguns crimes. A punição de amputar

a mão (do que pratica o roubo) pode ser severa até certo ponto nos ambientes capitalistas em que se abandona tal prática em virtude de compaixão ou em consideração à dificuldade da luta pela sobrevivência. Mas numa sociedade, que seja islâmica, um terreno conveniente para a economia islâmica e no qual os membros se alinham sob a proteção do Islam, isto não é nenhum modo cruel de tratar um ladrão, depois que a economia islâmica tenha proporcionado os meios de uma vida livre e respeitável e que tenha eliminado todas as motivações que possam induzir alguém a cometer o roubo.

III – Os Moldes Gerais da Economia Islâmica

É essa estrutura que habilita o sistema islâmico a assegurar o sucesso e a materialização dos interesses sociais do homem, já que esses interesses não podem ser atendidos senão através da religião. Com o intuito de tornar clara esta questão, devemos analisar os interesses humanos e até que ponto estes interesses podem ser atendidos. Depois de fazermos isso, perceberemos o fato acima mencionado, de que os interesses sociais do homem não podem ser assegurados senão por intermédio de um sistema que possua uma estrutura religiosa apropriada.

Quando estudamos os interesses do homem em sua existência, podemos classificá-los em dois grupos:

O primeiro, dos interesses que a natureza fornece a ele, como por exemplo, as ervas medicinais, quando o interesse do homem seja o de obtê-las da natureza. Esse interesse, nada tem a ver com a sua relação social com os demais. Entretanto, estando sujeito a germes prejudiciais, o homem se vê em necessidade das ervas medicinais, não importando se vive só ou em sociedade.

Segundo, o dos interesses que o sistema social proporciona a ele, enquanto ser social, relacionado a outros. O que um homem aufere do sistema social, quando lhe é permitido trocar seus produtos com os demais (nas relações do trabalho) ou quando lhe é assegurado o sustento nos casos de invalidez ou desemprego.

Chamaremos o primeiro grupo de “interesses naturais”, e o segundo de “interesses sociais”.

Para que o homem possa ser capaz de tomar posse de seus interesses naturais e sociais, deve ser habilitado a conhecê-los e conhecer os meios de realizá-los, também deve lhe ser dado o incentivo para que se empenhe em assegurá-los. Portanto, as ervas que são preparadas e utilizadas no tratamento da tuberculose, por exemplo, são encontradas com um homem quando este sabe que há um remédio para esta doença e descobre como prepará-lo, e quando tem um estímulo que o impulsiona a beneficiar-se da descoberta e do preparo de tais ervas. De modo semelhante, a certeza da subsistência em caso de invalidez - sendo um benefício social - depende de que o homem conheça o benefício dela e de como legislá-la, também depende do estímulo que o conduz a esta legislação e a sua implementação.

Existem, portanto, duas condições básicas, sem as quais não é possível para a humanidade usufruir de uma vida plena e provida de interesses naturais e sociais. A primeira é que o homem deve saber como tais interesses são efetivados, em seguida ele deve ter um incentivo para materializar estes interesses.

Quando observamos os interesses naturais do homem como, por exemplo, o preparo das ervas para o tratamento da tuberculose, percebemos que ele foi provido de recursos para a obtenção das mesmas. Assim, possui a habilidade intelectual que o capacita a perceber as manifestações da natureza e os benefícios ocultos nela. Embora essa habilidade se desenvolva lentamente com a passagem do tempo, ainda assim, se move numa linha perfeita de consideração das novas experiências e, quanto mais esta habilidade se desenvolve, mais o homem compreende seus interesses e os benefícios que possam ser extraídos da natureza.

Além dessa capacidade intelectual, o homem possui o impulso pessoal para seus interesses naturais. Pois, esses interesses se harmonizam com os impulsos pessoais de cada um. A obtenção de ervas medicinais, por exemplo, não é interesse de somente um indivíduo com a exclusão dos demais, ou de um grupo de pessoas, com exceção dos demais. Portanto, a sociedade humana é impelida, pelo estímulo pessoal dos indivíduos que, por sua vez, se encontram ocupados com seus interesses e necessidades, que para todos os indivíduos, é o benefício pessoal.

Assim, percebemos que o homem foi criado com uma constituição psicológica e ideológica especial, que o habilita a possuir requisitos naturais em abundância. O aperfeiçoamento deste aspecto da existência humana é adquirido através de sua experiência de vida.

Quanto aos interesses sociais, também dependem, em seu papel, da percepção do homem quanto à organização social que seja conveniente a ele, assim como, do impulso pessoal que produza esta organização. Então, qual é a escolha do homem nessas duas condições em relação ao interesse social, já que foi investido da capacidade intelectual para perceber seus interesses sociais, como também possui os impulsos que o habilitam a percebê-los, da mesma maneira que suas exigências naturais?

Estudemos então a primeira condição. Comumente se diz que o homem não é capaz de imaginar uma organização social que possa garantir todos seus benefícios sociais e que também seja compatível com sua natureza e constituição geral, porque ele é, sobretudo, incapaz de compreender a atitude social, com todas suas características, e a natureza humana com todo seu conteúdo. Os que sustentam essa opinião concluem que é essencial que a organização da sociedade seja estabelecida para a humanidade, e que não é possível deixar que ela própria crie esta organização, já que seu conhecimento é limitado e sua condição intelectual não é habilitada a compreender inteiramente os enigmas do problema social. Com base nessa opinião, apelam à necessidade da religião na vida do homem e de mensageiros e profetas para a humanidade, que possam orientar e instruir o povo, por meio da revelação, quanto aos verdadeiros interesses humanos na vida social.

Porém, em nossa opinião, o problema se torna mais claro quando analisamos a segunda condição.

Pois o ponto essencial do problema não é sobre como o homem pode perceber os interesses sociais. Na verdade, o problema real é como o homem fará para materializar e organizar a sociedade de tal maneira que possa garantir estes interesses.

O ponto crucial do problema é que os interesses sociais às vezes não correspondem ao impulso pessoal, em razão de sua natureza ser incompatível com os interesses específicos dos indivíduos. O impulso pessoal, que faz com que o homem se lance em direção dos interesses naturais da condição humana, não adota a mesma atitude frente aos interesses sociais. Então, enquanto o impulso pessoal faz com que o homem tente criar uma droga para a tuberculose, pois a manufatura desta droga é de interesse de todos, percebemos que esse mesmo impulso se coloca como um obstáculo a materialização de muitos dos interesses sociais ou impede que se crie uma organização que possa assegurá-los. Desse modo, a garantia do sustento de um trabalhador no caso de desemprego

é incompatível com o interesse da classe que detenha o poder econômico, que teria que arcar com as despesas disso. De maneira similar, a nacionalização dos recursos contraria os interesses dos que podem monopolizá-los. É esse o caso de todo interesse social, em virtude de sua natureza de incompatibilidade com os impulsos pessoais cujos interesses diferem do interesse social.

Considerando este aspecto, reconhecemos a diferença básica entre os interesses naturais e sociais, já que os impulsos pessoais não entram em conflito com os interesses naturais do ser humano, ao invés disso, fazem com que os indivíduos os desenvolvam e os explorem. Assim, a natureza humana teve as possibilidades que garantissem seus interesses naturais, de um modo gradual, de acordo com o nível dessas possibilidades criadas com a experiência. Contudo, quanto aos interesses sociais se dá o inverso. Pois os impulsos pessoais, que se originam do amor do homem por si próprio, o fazem dar preferência a seus interesses em relação aos dos demais. Esses impulsos se colocam como obstáculos à exploração sincera da advertência prática que o homem possui, a de que torne os interesses sociais disponíveis em abundância, e impedem que se encontre uma organização social que possa garantir e efetivar esses interesses.

Se torna evidente que o problema que impede o aperfeiçoamento social da humanidade se encontra na incompatibilidade existente entre os interesses sociais e os impulsos pessoais e que, enquanto o homem não seja dotado das possibilidades de criar um acordo entre os interesses sociais e os impulsos, firmemente arraigados nos indivíduos, não será possível para o gênero humano atingir o aperfeiçoamento social. Então, quais são essas possibilidades?

Decerto, a humanidade se encontra carente de um estímulo que possa harmonizá-la com os interesses sociais, do mesmo que os interesses naturais têm o impulso social como seu aliado.

Pode a Ciência solucionar o Problema?

Com freqüência, algumas pessoas afirmam que a ciência, que tem se desenvolvido enormemente, assegura a solução do problema social, pois o homem, esse gigante que foi capaz de dar todos esses grandes passos no campo do intelecto, da vida e da natureza, se aprofunda em seus segredos e soluciona

os mais difíceis enigmas, tanto que se torna possível explorar o átomo e liberar seu colossal poder, e explorar o universo enviando mísseis, e ele têm utilizado foguetes e explorado as forças naturais para comunicar acontecimentos ocorridos há milhares de quilômetros de distância, tal como se viu e ouviu. Esse homem que tem realizado todos esses feitos científicos num curto espaço de tempo e que tem emergido vitorioso de todos os embates com a natureza é certamente capaz, pelo potencial de conhecimento e de percepção lógica de que foi dotado, de construir uma sociedade feliz e perene, e de criar um sistema social que assegure os interesses sociais da humanidade. Por conseguinte o homem não mais necessita de uma fonte de inspiração com respeito a sua atitude social, exceto a ciência, que o capacitou a atingir o sucesso em todos os campos.

Tal pretensão, de fato, apenas denota ignorância acerca do papel da ciência na vida humana, porque, por mais que esta progrida, constitui somente um meio para se descobrir as realidades objetivas em diferentes campos e para explicar os fatos intelectualmente, refletindo sobre eles com o mais alto grau possível de precisão e profundidade. Por exemplo, a ciência nos informa, no campo social, que o capitalismo conduz a uma rígida imposição de leis sobre os salários, que são mantidos num baixo nível necessário para a subsistência, tal como a ciência nos diz, no campo natural, que a utilização de uma determinada substância química leva a uma perigosa doença no organismo. Tendo demonstrado esta ou aquela realidade, a ciência cumpre sua função e apresenta ao homem uma nova forma de conhecimento. Entretanto, o fato de uma doença ou de uma lei nociva existirem não termina apenas porque a ciência tenha revelado a relação existente entre uma determinada substância e uma doença, ou entre o capitalismo e uma lei severa. Somente por evitar as coisas que provoquem ou levem a doença é que o homem poderá se livrar dela ou preveni-la. De modo similar, o homem pode livrar-se da severa lei pertinente aos salários apenas pela eliminação da estrutura capitalista da sociedade. A questão que surge nesse ponto é de o que é que assegura ao homem o livramento ou a prevenção de uma determinada doença ou de uma estrutura social. A resposta, com respeito à doença é perfeitamente óbvia, pois o impulso pessoal que o homem possui é suficiente para afastá-lo de uma dada substância química cujos perigosos efeitos tenham sido descobertos, que são contrários ao interesse pessoal dos indivíduos. Quanto a lei tirânica sobre os salários e a eliminação da estrutura capitalista,

o conhecimento, obtido através da ciência, sobre a relação entre esta estrutura e a lei mencionada, por exemplo, não constitui um estímulo para uma tomada de atitude no sentido de mudar a estrutura. A ação, a esse respeito, carece de um incentivo, pois os impulsos pessoais nem sempre se harmonizam, já que divergem no que se refere ao interesse pessoal.

Dessa maneira, devemos fazer uma diferença entre a descoberta científica e a ação. A ciência descobre a realidade até certo ponto, mas não age para transformá-la.

O Materialismo Histórico e o Problema

O marxismo diz a esse respeito - com base no materialismo histórico - que se deve deixar o problema por si mesmo já que as leis da história garantem sua solução em algum momento. Não é esse o problema: que os impulsos pessoais não asseguram o interesse, a felicidade e o bem estar da sociedade porque se originam dos interesses pessoais, os quais diferem, na maioria dos casos, dos interesses sociais? Esse (segundo o marxismo) não é um problema. É apenas uma realidade das sociedades humanas desde os primórdios da história, já que tudo tem seguido de acordo com o impulso pessoal que se reflete na sociedade formada por classes, e assim, os violentos conflitos do impulso das variadas classes sociais, com o triunfo sempre cabendo à classe que controla os meios de produção. Dessa maneira, o impulso pessoal inevitavelmente se afirma, tanto que as leis da história produzem sua solução básica para o problema, criando o modelo de sociedade menos classista, em que o impulso pessoal desapareça e seja substituído pelo impulso social e com uma propriedade coletiva.

Como vimos em nosso estudo do materialismo histórico, tais prognósticos que o marxismo faz não encontram qualquer base científica, e não é possível esperar, por seu intermédio, uma solução efetiva do problema.

Portanto, o problema social permanece como é, um problema no qual o impulso pessoal está firmemente arraigado, e enquanto o controle pertença a esse impulso, ditado por cada indivíduo segundo seu próprio interesse, a vitória será do interesse de quem possua o poder de coerção. Quem pode, então, assegurar

à sociedade, em meio à pressão dos egos em contradição, formular sua lei em harmonia com o interesse coletivo da humanidade, enquanto esta lei for uma expressão do poder predominante na sociedade?

Não nos é possível esperar de uma instituição social como o governo, que resolva o problema pela força e barre o impulso pessoal dentro de limites, já que esta instituição se origina da própria sociedade e, por conseguinte, o problema reside nela da mesma maneira que na sociedade inteira, pois o problema é o impulso pessoal que se encontra firmemente arraigado no conjunto da sociedade.

Percebemos de tudo isso que o ponto crucial do problema social não é outro senão o impulso pessoal e que esse se encontra profundamente estabelecido no homem, desde que se origina de seu amor-próprio.

Está então a humanidade predestinada a viver sempre enfrentando o problema social, nascido do impulso pessoal e da natureza, e a sofrer em razão disso?

Acaso é a humanidade uma exceção no sistema cósmico, que proporcionou a toda forma de vida possibilidades de alcançar aperfeiçoamento, e que é guiada por sua natureza a atingir seu respectivo estado de perfeição, como tem sido provado pela experiência científica e pelos argumentos filosóficos?

Surge então o papel da religião, sendo a única solução do problema social. Isso se deve ao fato de que a solução depende da harmonia do impulso pessoal e dos interesses sociais, e este acordo a religião é capaz de proporcionar à humanidade. Porque a religião é a única força espiritual que pode compensar os prazeres temporais do homem, aqueles que ele abdicaria em sua vida no mundo na esperança de alcançar o conforto perpétuo. É essa força que é capaz de fazê-lo sacrificar sua própria existência na crença de que esse sacrifício somente signifique um prelúdio à eterna existência. Esta força pode criar, em sua mente, um novo ponto de vista frente a seus interesses e um novo significado sobre o ganho e a perda, bem diverso do mero significado material e comercial. Desse modo, a dificuldade constitui um meio para o aprazimento e o sofrimento da perda em nome da sociedade, o ganho, assim como a salvaguarda do interesse dos demais, indiretamente significa a salvaguarda de seu próprio interesse numa vida mais nobre e sublime do que a presente. Assim, se relacionam os interesses coletivos com os impulsos pessoais, sendo benéfico ao homem em sua dimensão religiosa.

No Alcorão Sagrado encontramos uma ênfase especial neste assunto, em diferentes passagens, com a intenção de formar esse novo ponto de vista sobre o benefício e o lucro individual. O Alcorão Sagrado, por exemplo, diz:

“Quem cometer uma iniquidade, será pago na mesma moeda; por outra, aqueles que praticarem o bem, sendo fiéis, homens ou mulheres, entrarão no Paraíso, onde serão agraciados imensuravelmente”. (C.40 – V.40)

“Quem pratica o bem, o faz em benefício próprio; por outra, quem faz o mal, é em prejuízo seu, porque o teu Senhor não é injusto para com os Seus servos.” (C.41 – V.46)

“Nesse dia, os homens comparecerão, em massa, para verem as suas obras. Quem tiver feito o bem, quer seja do peso de um átomo, vê-lo-á. Quem tiver feito o mal, quer seja do peso de um átomo, vê-lo-á”. (C.99 – V.6 a 8)

“E não creiais que aqueles que sucumbiram pela causa de Deus estejam mortos; ao contrário, vivem, agraciados, ao lado do seu Senhor”. (C.3 – V.169)

“Não deveriam o povo de Medina e seus vizinhos beduínos se negar a seguir o Mensageiro de Deus, nem preferir as suas próprias vidas, em detrimento da dele, porque todo o seu sofrimento, devido à sede, fome ou fadiga, pela causa de Deus, todo o dano causado aos incrédulos e todo o dano recebido do inimigo ser-lhes-á registrado como boa ação, porque Deus jamais frustra a recompensa aos benfeitores. Deveriam saber, ainda, que não fazem gasto algum, pequeno ou grande, nem atravessam vale algum, sem que isso lhes seja registrado; em verdade, Deus os recompensará com coisa melhor do que tiverem feito”. (C.9 – V.120 e 121)

Eis a brilhante descrição que o Alcorão Sagrado apresenta para ligar os impulsos pessoais às ações de filantropia na vida, e ele desenvolve o interesse pessoal do indivíduo de tal maneira que o faça crer que os seus interesses pessoais e os interesses gerais da humanidade, determinados pelo Islam, estejam interligados.

Assim, é a religião que desempenha o papel fundamental na resolução do problema social por meio da mobilização do impulso pessoal em nome do interesse geral.

Desse ponto, nos conscientizamos que a religião constitui uma necessidade natural para a humanidade. Porque logo que a natureza forma a base dos impulsos pessoais de onde se origina o problema, ela deve receber também as possibilidades para a solução do problema, de modo que o homem não seja uma exceção entre as outras criaturas, as quais foram todas providas em sua natureza com as possibilidades que conduzem cada uma delas a sua respectiva condição de aperfeiçoamento. Essas possibilidades que a natureza humana possui para a solução do problema não são senão o instinto de religiosidade e a prontidão natural para estabelecer um vínculo entre a vida e a religião, e para moldá-la à estrutura geral desta.

A natureza humana então, possui dois aspectos, por um lado, ela dita ao homem seus impulsos pessoais, de onde surge o grande problema social na vida do homem (o problema da incompatibilidade entre os impulsos e os verdadeiros interesses gerais da sociedade) e por outro, proporciona ao homem a possibilidade de resolver o problema através da inclinação natural à religiosidade e o arbitramento da religião na vida de tal modo que se possa gerar um acordo entre os interesses gerais e os impulsos pessoais. Por meio disso, a natureza cumpriu perfeitamente sua função na orientação do homem a seu aperfeiçoamento.

Se a natureza continuasse criando o problema sem capacitar o homem a resolvê-lo, significaria que a humanidade estaria conformada ao problema, incapaz de resolvê-lo e continuamente enfrentando suas complicações deletérias. Portanto, o Islam afirmou claramente no versículo alcorânico:

“Volta o teu rosto para a religião monoteísta. É a obra de Deus, sob cuja qualidade inata Deus criou a humanidade. A criação feita por Deus é imutável. Esta é a verdadeira religião; porém, a maioria dos humanos o ignora”. (C.30 – V.30)

E esse versículo afirma:

Primeiro, que a religião é parte da natureza humana e que é comum a todos os seres humanos, e que isso é imutável.

Segundo, que a religião que forma parte da natureza humana, não é senão a verdade (Hanif), que é a religião da Unicidade de Deus, a religião pura. Porque é apenas a religião da Unicidade que pode realizar a grande função de religião e organizar a humanidade, prática e socialmente, assegurando os interesses sociais. Quanto às crenças idólatras ou politeístas, como foram descritas no Alcorão Sagrado, são resultantes do problema e, por conseguinte, não são capazes de remediá-lo, pois, como afirmou o Profeta José a seus dois companheiros de prisão:

“Não adorais a Ele, mas a nomes que inventastes, vós e vossos pais, para o que Deus não vos investiu de autoridade alguma. O juízo somente pertence a Deus, que vos ordenou não adorásseis senão a Ele. Tal é a verdadeira religião; porém, a maioria dos humanos o ignora”. (C.12 – V.40)

São os produtos dos impulsos pessoais que impõem crenças idólatras aos povos, de acordo com seus variados interesses, a fim de mantê-los desviados, num modo de vida artificial, longe de sua inclinação natural para a verdadeira religião (hanif), o que se coloca como obstáculo para que não respondam à sua tendência religiosa original, e, terceiro, que a verdadeira religião, que forma a natureza do homem, se distingue por zelar pela vida e por ser capaz de governar a mesma e moldá-la em sua estrutura geral. E nenhuma outra religião, que não possa se encarregar da orientação da existência, estará capacitada a satisfazer os requisitos naturais do homem, tampouco poderá tratar o problema básico da vida humana.

Desses pontos, inferimos vários conceitos que o Islam estabelece na religião e na vida.

O problema fundamental na vida humana se origina da natureza. Pois, é o problema dos impulsos pessoais, que são diferentes e incompatíveis com os interesses coletivos.

Ao mesmo tempo, a natureza provê um remédio à humanidade.

E esse remédio não é outro senão a verdadeira orientação e religião (Hanif). Porque apenas essa é capaz de criar a compatibilidade entre os impulsos pessoais e unificar esses interesses e padrões práticos.

A vida social, portanto, deve ter uma religião perfeita.

E, de modo similar, a organização social nos diversos setores da vida, necessariamente, deve se inserir na estrutura desta religião, que seja apta a responder à natureza e capacitada a resolver o problema básico da vida humana.

Considerando isso, percebemos que a economia islâmica, sendo parte do abrangente sistema social e da vida, deve estar incluída na estrutura geral do sistema desta religião. Assim sendo, a religião é a estrutura geral de nossa doutrina econômica.

E a função da religião, como estrutura do sistema social e econômico do Islam, é produzir a harmonia entre os impulsos pessoais e os interesses específicos, e também, com os interesses coletivos da sociedade humana, do ponto de vista do Islam.

IV - A Economia Islâmica Não é Uma Ciência

Cada uma das doutrinas econômicas que apresentamos, constitui parte de uma doutrina completa que cobre diferentes campos e setores da vida. A economia islâmica é parte da religião do Islam, que abrange os diversos ramos da vida, e a economia capitalista é parte da democracia capitalista, que, com seu sistema, abrange todos os setores. De modo semelhante, a economia marxista é parte da doutrina Marxista que cristaliza a vida social em sua estrutura própria.

Essas doutrinas divergem entre si em sua essência ideológica e em suas principais bases, das quais inferem seu espírito e sua identidade e, por conseguinte, divergem em suas características.

Assim sendo, a economia marxista, para os seus defensores, carrega um caráter científico tal como este é entendido, e é (para eles) um resultado inevitável das leis naturais que controlam e influenciam a história.

Contrária a isso se encontra a doutrina capitalista, porque, como vimos nos estudos anteriores, seus defensores não a formularam como um resultado necessário da natureza da história e sua lei, mas, a adotaram somente como uma expressão da forma social que se harmoniza com os valores práticos e os ideais que abraçam. Porém, a religião do Islam não afirma possuir o caráter científico como o faz a doutrina marxista, nem existe sem uma certa base de convicção e visão essencial sobre a existência, como o capitalismo.

Quando dizemos, sobre o Islam, que ele não é uma ciência, queremos dizer que o Islam é uma religião que garante um chamado à organização da vida econômica do mesmo modo que trata os demais aspectos da existência, e que não é uma ciência do tipo da economia política. Em outras palavras, o Islam significa uma revolução com o intuito de transformar uma realidade corrupta em uma realidade sã, e não uma explicação objetiva sobre esta realidade, então, quando o Islam determina o princípio da dupla propriedade, por exemplo, não afirma com isso que explica o fato histórico acerca de um certo estágio da vida da humanidade ou que reflete os resultados das leis naturais da história como o Marxismo o faz quando anuncia as boas novas do princípio da propriedade socialista, como se fosse uma condição inevitável para um certo estágio da história e a única explicação para isso.

A economia islâmica nesse aspecto se assemelha à doutrina econômica capitalista por ser uma operação de transformação de um estado de coisas, ao invés de ser uma explicação para o mesmo. Assim, a função doutrinária frente à economia islâmica é revelar o quadro completo da vida econômica de acordo com a Lei Islâmica e analisar as idéias e os conceitos gerais que se irradiam deste quadro, como a idéia da separação da forma de distribuição da natureza da produção e outras idéias similares.

Quanto à função científica diante da economia islâmica, seu papel é revelar o curso real da vida e de suas leis numa sociedade islâmica na qual a religião do Islam seja inteiramente aplicada. Dessa maneira, a investigação científica toma a doutrina econômica no Islam como um princípio estabelecido da sociedade e tenta explicá-lo e associar os eventos deste princípio. É, portanto, neste aspecto, semelhante à economia política, pois foram os precursores da economia capitalista que primeiro determinaram suas linhas doutrinárias e em seguida passaram a explicar a real conjuntura dentro dessas linhas, estudando a natureza das leis firmemente arraigadas na sociedade onde eram aplicadas. Esse estudo resultou na ciência da economia política.

Dessa maneira, uma ciência pode ser constituída para a economia islâmica - depois que seja analisada como um estudo religioso abrangente - através da análise do fato nesta estrutura. A questão é: quando e como é possível formular a ciência da economia islâmica, como os capitalistas formularam a ciência da economia política, ou, em outras palavras, a ciência da economia que explica os eventos da sociedade capitalista?

A resposta a essa questão é que a explanação científica dos eventos da vida econômica se concentra nas duas matérias seguintes:

Um: reunir os eventos econômicos da experiência vivencial e ordená-los cientificamente de tal modo que possam revelar as leis efetivas no campo da existência e suas condições específicas.

Dois: iniciar uma pesquisa científica a partir de fatos específicos e deduzir deles, a direção econômica e o curso dos eventos.

No que tange à explicação científica com base na primeira matéria mencionada, depende da materialização da religião na realidade atual a fim de que a pesquisa possa registrar os eventos desta situação e então deduzir os fenômenos e suas leis gerais.

E isso é o que os capitalistas realizaram, quando viviam numa sociedade que acreditava no capitalismo e que o punha em prática. Por conseguinte, foram munidos de uma oportunidade para implementar suas teorias com base na experiência da realidade social na qual viviam. Porém, nada semelhante a isso está disponível aos economistas muçulmanos enquanto a economia islâmica permanecer afastada da realidade concreta. Eles não podem tirar proveito de experiências da vida diária sobre a economia islâmica durante a implementação de modo que possam perceber neste processo a natureza das leis que dominam a vida que esteja baseada no Islam.

Quanto à explanação científica fundamentada na segunda matéria, é possível dispor dela para explicar alguns dos fatos que são característicos da vida econômica na sociedade islâmica, iniciando a partir de certos pontos da religião e deduzindo seus efeitos no campo da implementação hipotética e formulando pontos de vista gerais sobre o aspecto econômico numa sociedade islâmica ao se considerar estes pontos da religião.

Por exemplo, é possível para um pesquisador islâmico dizer que os interesses do comércio estão em consonância, numa sociedade islâmica, com os interesses dos financistas e dos banqueiros, pois um banco, em tal sociedade, está baseado na parceria ao invés da cobrança de juros. Portanto, negocia com o dinheiro de seus clientes e partilha os lucros com eles com uma certa percentagem, e principalmente, seu destino monetário depende do lucro comercial que aufer e não dos juros que consegue sobre os empréstimos. Esse fenômeno, que é a harmonização dos interesses do banco e dos interesses do comércio,

é por natureza um objetivo no qual o pesquisador começa a deduzir de um ponto, que é, a anulação do sistema dos juros bancários na sociedade islâmica.

O pesquisador também pode seguir de um ponto como esse para determinar um outro fenômeno objetivo, que é, a libertação da sociedade islâmica de um fator essencial e responsável pelas crises que a vida econômica sofre na sociedade capitalista. Pois a produção e o consumo na sociedade baseada no sistema de juros são estorvados por essa ampla parte da riqueza natural, que retém a ambição pelo lucro ganho por intermédio da usura, e que se apodera com isso dos campos de produção e de consumo, e isso leva a estagnação de uma vasta parcela da produção social dos capitalistas e das mercadorias do consumidor. Portanto, quando a sociedade está fundamentada na economia islâmica, na qual o sistema de juros é totalmente banido e onde o monopólio seja igualmente proibido ou taxado, o resultado é que todo o povo se propõe a gastar sua riqueza.

Nestas explicações supomos que uma realidade social e econômica se firma sobre certas bases e adota a explicação sintética do fato e a descoberta das características gerais considerando estas bases teóricas.

Mas, essas explicações não constituem para nós o conceito de exatidão científica da vida econômica na sociedade islâmica, até que o material para o estudo científico seja colhido dos experimentos da realidade tangível. Porque muito freqüentemente diferenças surgem na vida real do sistema e nas explicações feitas dessa vida com base na hipótese, como aconteceu no caso dos economistas capitalistas que tinham construído a maior parte de suas teorias analíticas numa base de síntese, o que por fim os fez chegar a resultados tão contrários à realidade que viviam, a fim de descobrir vários fatores no campo da vida real, não compreendidos no âmbito da hipótese.

Além disso, o elemento espiritual e ideológico ou em outras palavras, o temperamento psicológico da sociedade islâmica, possui uma grande influência no curso da vida econômica. Porém, este temperamento não possui um grau limitado ou uma forma particular que possa ser suposta e sobre a qual diferentes teorias possam se basear.

Portanto, a ciência da economia islâmica não pode ter um nascimento verdadeiro a menos que esta economia esteja personificada na identidade da sociedade, com todas suas raízes, marcos, detalhes, eventos econômicos e experiências que possam ser sistematicamente analisadas.

V - As Relações de Distribuição são Separadas da Forma de Produção

As pessoas praticam duas operações diferentes na sua vida social, a produção e a distribuição. Assim, por um lado se entregam a uma luta com a natureza a fim de subordiná-la a seus desejos, armando-se, nesta luta, com todos os recursos da produção obtidos através de sua experiência e prática. Por outro lado, estabelecem entre si certas relações, que determinam a conexão dos indivíduos, em diferentes assuntos da vida. Estas relações são as que damos o nome de sistema social, sob o qual se encontram as relações de distribuição das riquezas produzidas pela sociedade. Os indivíduos auferem seus ganhos nas operações de produção que se originam da natureza enquanto que sob o sistema social que determina suas relações, e mutuamente partilham estes ganhos.

Obviamente, a operação de produção está constantemente no processo de desenvolvimento e sempre permanece basicamente em mutação, de acordo com o desenvolvimento e a profundidade do avanço científico. Portanto, enquanto no princípio o homem utilizava os instrumentos de lavoura para a produção, agora ele utiliza a eletricidade e o átomo para este propósito. De modo similar, o sistema social que determina as relações humanas, inclusive as relações de distribuição, não teve também uma forma estática na história do homem, ao contrário, assumiu diferentes formas e traços em diferentes e mutáveis circunstâncias.

A questão básica a esse respeito será sobre qual é a relacionamento entre o desenvolvimento das formas de produção e o desenvolvimento das relações sociais que incluem as relações de distribuição?

Esse ponto é considerado o âmago da diferença fundamental entre a economia islâmica e a marxista, e também é o ponto de divergência entre o Marxismo e o Islam.

A economia marxista é de opinião que cada desenvolvimento nas operações de produção e sua forma deve necessariamente ser acompanhado por um desenvolvimento nas relações sociais, de modo geral, e nas relações de distribuição, em particular. Assim, não é possível que a forma de produção possa sofrer uma mudança enquanto as relações sociais mantenham sua antiga forma,

como também não é possível para as relações sociais precederem a forma de produção em seu desenvolvimento. Desse conceito, o marxismo deduz que é impossível para um sistema social manter sua existência com a passagem do tempo ou ser apropriado para a vida humana em numerosos estágios de desenvolvimento, porque as formas de produção continuamente se desenvolvem no decorrer da experiência humana, e as relações sociais também se desenvolvem com elas. Portanto, o sistema que convém a sociedade da eletricidade e do átomo é diferente do sistema que era conveniente à sociedade da produção manual, desde que a forma de produção é diferente nas duas sociedades. Tomando isso por base o marxismo apresenta a doutrina socialista como sendo a cura necessária para os problemas sociais num certo estágio da história, de acordo com as demandas da nova forma de produção naquele estágio.

Porém, o Islam rejeita essa assim chamada relação inevitável entre o desenvolvimento da produção e o desenvolvimento do sistema social. Ele é de opinião que o homem possui dois campos de atuação, de maneira que em um deles ele desempenha seu trabalho com a natureza, tentando explorá-la por diferentes meios e controlá-la com o intuito de satisfazer suas necessidades. No outro campo, ele trata das relações com os demais indivíduos nos vários ramos da vida social. As formas de produção resultam do primeiro campo enquanto que os sistemas sociais resultam do segundo. Ambos os campos com sua existência histórica foram submetidos a várias transformações (desenvolvimentos), contudo, o Islam não crê na inevitável ligação entre desenvolvimento das formas de produção e transformações no sistema social. Por isso, o Islam crê que seja possível manter um único sistema social, com sua identidade e capacidade, a despeito da passagem do tempo, por mais diferente que a forma de produção possa ser.

Com base nesse princípio (o da separação entre sistema social e formas de produção) o Islam apresenta seu sistema social, que inclui sua doutrina econômica, como sendo um sistema apropriado para a nação em todos seus estágios de produção, sendo competente o bastante para garantir sua prosperidade, seja quando esta possua o segredo do átomo ou quando ainda lavrava a terra manualmente.

Essa diferença básica entre os pontos de vista do Islam e do Marxismo acerca do sistema social - de modo geral - se deve a explicação da vida social

que o sistema garante organizar e regular. Assim, a vida social do homem se origina das forças produtivas, na opinião do marxismo. Porque as forças produtivas constituem a regra básica e o primeiro fator na história da humanidade. Portanto, quando a forma de produção mudava, era muito natural que a forma da vida social, que se expressa pelo sistema social predominante, mudasse de acordo com o primeiro, e que um novo sistema social surgisse, o qual fosse apropriado com a nova forma de produção.

O que dissemos em nossa discussão anterior sobre o materialismo histórico e a nossa crítica aberta sobre seu entendimento da história, nos é suficiente para fazermos mais comentários à respeito. Demonstramos claramente que as forças produtivas não constituem um fator básico na história.

Mas, ao considerarmos os ensinamentos do Islam, a vida social em suas diferentes formas não se origina das formas de produção. Ao contrário, ela se afirma a partir das necessidades do próprio homem, pois é o homem a força motora da história e não os meios de produção, e é nele que encontramos as fontes da vida social. Porque o homem foi criado de tal maneira que ele ama a si mesmo e busca satisfazer suas necessidades e, por conseguinte, explora todas as coisas ao seu redor para atingir esta finalidade. Naturalmente, ele também se vê obrigado a utilizar seus semelhantes nesse processo, pois não pode satisfazer sua necessidade, exceto através da cooperação dos demais. Isso conduziu ao crescimento das relações sociais com base nas necessidades e estas relações se expandiram durante a longa experiência da vida do homem. A vida social é uma herança das necessidades humanas, o sistema social é a forma que organiza a vida social de acordo com estas necessidades.

Descobrimos em nosso estudo das necessidades humanas que uma parte essencial delas permanecem estáveis com a passagem do tempo, enquanto que alguns pontos permanecem se desenvolvendo e se renovando, de acordo com as circunstâncias e condições. A estabilidade que descobrimos na constituição orgânica e nas potencialidades humanas, como também no seu sistema de alimentação e de procriação e nas possibilidades de percepção e sensibilidades certamente significa que toda a humanidade possui estas características, necessidades e qualidades, e que é por causa disso que Deus Todo Poderoso se refere a “uma única nação” (o gênero humano) se dirigindo a seus profetas no versículo alcorânico:

“Esta vossa comunidade é a comunidade única e Eu sou o vosso Senhor. Adorai-Me, portanto (e a nenhum outro!)” (C.21 – V.92)

Por outro lado, descobrimos que há um grande número de necessidades que gradualmente entram na esfera das necessidades humanas, se desenvolvendo através dos experimentos da vida e acumulando experiência sobre suas características e coisas similares. As necessidades principais são, então, estáveis, enquanto que as secundárias permanecem se renovando e se desenvolvendo, de acordo com o crescimento das experiências da vida e de sua complexidade.

Se sabemos disso, que a vida social se origina das necessidades humanas e que o sistema social significa a forma que organiza a vida social de acordo com estas necessidades, como já dissemos, concluímos que um sistema social apropriado para a humanidade não deve necessariamente desenvolver-se ou alterar-se de maneira geral, a fim de que acompanhe o crescimento e o progresso da vida social, da mesma maneira que não é razoável que deva formular um princípio geral da vida e seus detalhes, de um modo permanente. Mas deve ter sua parte essencial estável e as demais abertas ao desenvolvimento e a mudança, desde que a base da vida social (as necessidades humanas) compreende tanto as partes estáveis como as mutáveis, de modo que ambas se reflitam num sistema social adequado.

Isso existe perfeitamente no sistema social do Islam, já que ele inclui um aspecto estável principal, conectado com o tratamento das necessidades fundamentais permanentes da vida humana, a necessidade de garantia do sustento, da procriação e da paz, além das necessidades de lidar com as leis de distribuição das riquezas e com as que se relacionam ao casamento e o divórcio, as leis sobre as punições e outras estipuladas no Alcorão e na Sunnah.

O sistema social no Islam também possui aspectos abertos à mudança, de acordo com novos interesses e necessidades. Esses são os aspectos nos quais o Islam investiu de poder a Autoridade Fundamental (Walyyul Amr) para decidir de modo a adequá-los ao interesse e a necessidade, considerando o aspecto permanente do sistema. O Islam também forneceu a esse aspecto regras legislativas permanentes em suas formas legais, ainda que estejam condicionadas em sua implementação às circunstâncias.

Dessa maneira, o modo correto para satisfazer as necessidades estáveis, está determinado, muito embora os meios de satisfação se diferenciem a despeito de sua estabilidade, tal como a regra da eliminação do prejuízo no Islam e o impedimento na religião.

Assim - e diversamente ao Marxismo que acredita nas relações de distribuição e, por conseguinte, que o sistema social como um todo seja dependente das formas de produção - podemos afirmar a separação das relações da distribuição e as formas de produção. De fato, é possível para um sistema social produzir relações de distribuição para a sociedade humana que sejam adequadas em diferentes circunstâncias e em diferentes formas de produção. Qualquer espécie de relação de distribuição não depende de certa forma de produção, de modo que não possa precedê-la ou ser superada por ela, como acredita o Marxismo.

Islam e Marxismo divergem em seus pontos de vista sobre outros sistemas de distribuição que foram implementados na história, como também divergem em seus julgamentos referentes a esses sistemas. O Marxismo analisou o sistema de produção através das circunstâncias de produção em voga na sociedade e, portanto, julgou que seria um sistema conveniente o que conduzisse ao crescimento das forças produtivas e que, seria um sistema ruim e que deveria ser combatido, o que fosse um obstáculo às forças produtivas em seu processo de desenvolvimento. Essa é a razão pela qual vemos o Marxismo abençoando a extrema escravidão na mais horrível forma social, que se sustenta da produção manual do homem. Porque uma sociedade como esta não pode ser impelida ao crescimento da produção, a não ser quando o chicote seja mantido sobre a cabeça da maioria de seus membros e esta maioria seja forçada a trabalhar sob a ameaça das baionetas. Assim, qualquer um que recorresse à operação terrorista e que mantivesse o látigo sobre a cabeça do povo seria o modelo e a vanguarda revolucionária em semelhante sociedade, pois era o cruel (segundo esta doutrina), capacitado a materializar a vontade da história. Ao contrário disso, aquele que se abstém de participar da operação de escravidão e abandona esta oportunidade de ouro (de exercer o poder), então passa a merecer todos os atributos negativos que os socialistas hoje imputam aos capitalistas, como sendo um tipo de homem que se opõe ao progresso humano.

Quanto ao Islam, julga cada sistema considerando sua relação com as várias necessidades humanas, cuja satisfação deve ser garantida pelo sistema ao se condicionar à vida de acordo com o mesmo, tomando estas necessidades como base para o desenvolvimento da vida social. O Islam não considera esta ou aquela forma de produção como uma justificativa para o estabelecimento de um sistema social ou de relações de distribuição que não garantam a satisfação dessas necessidades, já que ele rejeita a chamada “relação inevitável” entre as formas de produção e os sistemas sociais.

Ao mesmo tempo em que rejeita esta relação, o Islam não afirma essa rejeição apenas teoricamente, ele também apresenta uma prova prática disso, a partir de sua existência histórica. Pois em sua experiência objetiva o Islam registrou um apoio teórico e uma prova viva da falsidade da assim chamada relação entre o sistema social e a forma de produção. Além disso, provou que a humanidade pode condicionar sua existência social de uma maneira nova e revolucionária, enquanto seu modo de produção permaneça imutável.

Porque a experiência islâmica, que a humanidade teve por um curto período em sua longa existência, durante a qual a família humana testemunhou o mais brilhante desenvolvimento - uma experiência revolucionária que criou uma nação, estabeleceu uma civilização e que alterou o curso da história não foi o resultado de um novo modo de produção e tampouco se deveu a uma mudança de suas formas ou modalidades de poder. Isso não foi possível sob a lógica da explicação socialista da história – que associa o sistema social aos meios de produção - para criar esta revolução universal, que abrangeu todos os aspectos da vida, sem qualquer mudança fundamental nas condições de produção que a precederam.

A realidade islâmica desafiou a lógica histórica do Marxismo em todos os seus cálculos e em todos os seus pontos. Sim, a desafiou em todos os seus aspectos. Porquanto, a desafiou na sua idéia de igualdade, porque o Marxismo crê que esta noção de igualdade seja o resultado da sociedade industrial que é aberta à classe que empunha esta bandeira, isto é, a burguesia. Em sua opinião não é possível sustentar essa bandeira antes que o desenvolvimento histórico alcance o estágio industrial. Entretanto, o Islam descarta essa lógica, que imputa toda consciência e idéia ao desenvolvimento da produção. Uma vez que o Islam está apto a erguer esta bandeira da igualdade e criar no homem a consciência

correta e a percepção abrangente. Foi também capacitado a refletir sua essência na realidade das relações sociais a um ponto que a burguesia não pode fazer. O Islam pôde fazer tudo isso antes que Deus Todo-Poderoso permitisse o surgimento da classe burguesa e vinte séculos antes que as condições materiais para isso existissem. O Islam clamou pela igualdade ainda antes do tempo em que o implemento da idéia viesse a surgir. Declarou: *“todos vós sois de Adão e Adão se originou do pó”*, *“todas as pessoas são iguais tal como os dentes de um pente”* e *“um árabe não é superior a um não-árabe, exceto pela piedade.”*

Essa igualdade foi inspirada na sociedade islâmica por meio da produção burguesa, que apenas surgiu depois de um período de centenas de anos? Ou a sociedade muçulmana recebeu inspiração dessa igualdade dos meios de agricultura e do comércio elementar pelos quais a sociedade Hijazi vivia, e que existia numa forma melhor e mais desenvolvida em outras sociedades árabes e não-árabes? Então, por que esses meios inspiraram na sociedade Hijazi a noção de igualdade e a capacitaram a desempenhar um esplêndido papel histórico na efetivação dessa idéia, enquanto esses mesmos meios não provocaram algo semelhante no caso das sociedades árabes do Iêmen, de Al Hirah ou da Síria?

O Islam também desafiou os cálculos do materialismo histórico uma vez mais, anunciando a boa nova acerca da existência de uma sociedade mundial reunindo a humanidade toda num único campo, e ele trabalhou com afincamento para concretizar esta idéia num ambiente assim chamado de ambiente de conflito tribal, o qual tinha milhares de questões em disputa. O Islam conseguiu promover esta unidade numa idéia maior de humanidade e fez com que os muçulmanos abandonassem a noção de uma sociedade tribal delineada pelos laços de sangue, relação e proximidade, que não fosse restrita por qualquer uma dessas características, mas que fosse limitada somente pelo conceito ideológico islâmico. Então, qual era esse meio de produção que tinha produzido uma mudança naquelas pessoas, que não eram inteligentes o bastante, mesmo para uma sociedade melhor, que os fez líderes da sociedade mundial e seus destacados propagadores num curto período?

O Islam desafiou a assim chamada lógica histórica pela terceira vez, ao estabelecer as relações de distribuição que, segundo o cálculo da economia socialista, não seriam possíveis numa sociedade antes que esta alcançasse o estágio industrial de produção. O Islam diminuiu o raio de ação da propriedade privada,

limitou seu poder e refinou seu significado. Ele também garantiu apoio aos pobres, além de fornecer garantias suficientes para se efetivar o equilíbrio e a justiça na distribuição, precedendo com isso as condições materiais – de acordo com o Marxismo – para esse tipo de relações. Assim, enquanto no século XVIII se diz: “Ninguém senão o tolo há de ignorar que as classes mais baixas devem permanecer pobres, de outro modo, não se dedicarão ao trabalho.” (declaração do escritor e economista Arthur Young), e no século XIX: “Alguém, que nasceu num mundo cuja propriedade se concluiu, não tem o direito à comida se não puder adquirir os meios de sustento, por intermédio de seu trabalho ou do trabalho de sua família. Tal homem é um parasita na sociedade, não havendo nenhuma necessidade de sua existência, pois não tem nenhum lugar na natureza, a qual pede para que ele trabalhe, não mostrando leniência na imposição dessa lei.” (declaração do economista britânico Thomas Robert Malthus). Portanto, enquanto o mundo dizia isto, mesmo muitos séculos após o advento do Islam, este dizia, de acordo com as palavras do Profeta (S.A.A.S.), ao declarar o princípio da seguridade social: *“Aquele que deixa (ao morrer) uma família em estado de penúria, a responsabilidade desta família é minha, e aquele que deixa uma dívida, a responsabilidade desta dívida é minha”*.

A economia islâmica declara de uma forma livre de qualquer ambigüidade, que, a pobreza e a privação não se originam da natureza, mas que resultam da má distribuição e da corrupção do bom relacionamento que deve unir os ricos aos pobres. Por isso, o Islam diz, de acordo com uma tradição profética: *“Nada faz uma pessoa pobre sofrer de fome exceto aquilo que um rico gasta com o luxo”*.

Essa consciência islâmica sobre os problemas da justiça social na distribuição não é encontrada até mesmo nas sociedades que são mais avançadas do que a islâmica em termos de condições materiais, não pode ter sido herança do trabalho agrário e do comércio primitivo baseado em produção manual ou de outros meios de subsistência conhecidos por todas as sociedades.

Dizem que essa consciência ou revolução social, ou melhor, essa gigantesca onda islâmica que se estendeu à história do mundo inteiro, foi o resultado do desenvolvimento do comércio e das relações comerciais em Mecca, o que demandou o estabelecimento do suporte de um Estado estável, com todos os seus resultados sociais e ideológicos compatíveis com a situação mercantil predominante.

De fato, esta é uma nova explanação à esta mudança histórica na vida da humanidade pelas condições comerciais obtidas num dos países da península arábica.

Eu desconheço como as condições comerciais de Mecca permitiram que este papel histórico fosse desempenhado excluindo o resto do mundo e os demais países árabes, que possuíam civilizações mais desenvolvidas e melhores condições materiais, e que eram superiores à Mecca com respeito às condições políticas e econômicas. Não seria inevitável, sob a lógica material da história, que este progresso social tivesse surgido nesses países? Como poderiam certas circunstâncias mercantis numa cidade como Mecca criar uma nova história humana, quando circunstâncias similares ou mesmo mais propícias falharam em realizar algo semelhante?

Se Mecca possuía uma situação adequada para a circulação de seu comércio entre o Iêmen e a Síria, os nabateus também contavam com circunstâncias comerciais importantes quando estabeleceram Petra como uma parada para a rota comercial, onde se ergueu a mais avançada civilização árabe, tanto assim que sua influência se estendeu aos países vizinhos e onde construíram entrepostos de caravanas comerciais e locais para a exploração de minas, e cuja cidade se tornou, por um longo tempo, a primeira cidade para as caravanas e um importante centro de negócios, suas atividades comerciais se estenderam por toda parte, ao ponto que os traços de seu comércio foram encontrados na Selêucia e nos portos da Síria e da Alexandria. Eles costumavam importar substâncias aromáticas do Iêmen, seda da China, henna de Ascalão, vidro e púrpura de Sidon e Tiro, pérolas do Golfo Pérsico e porcelana de Roma. Também produziam em suas terras, ouro, prata, alcatrão e óleo de sésamo. Contudo, a despeito desse nível de produção e comércio, que Mecca não alcançou, os nabateus permaneceram com as mesmas relações sociais que possuíam antes, não desempenhando o papel divino de Mecca no progresso da história.

E havia Al Hirah (próximo a Cufa, Iraque) que experimentou um grande progresso na indústria e no comércio durante o período de Al Manadhirah (Império Lakhmída). Prosperaram na indústria têxtil, de armamentos, porcelana e cerâmica. O povo de Al Hirah teve influência comercial expandida até as regiões central, meridional e oriental da península arábica, e enviava caravanas levando seus produtos aos principais mercados.

Havia também a civilização Tadmur (Palmira) que permaneceu por vários séculos, nos quais o seu comércio prosperou. Estabeleceram relações comerciais com diferentes partes do mundo, como a China, a Índia, a Babilônia, as cidades fenícias e a Mesopotâmia.

Existiram também civilizações celebradas pela história do Iêmen desde os tempos antigos.

Um estudo dessas civilizações e de suas condições econômicas e mercantis, comparando-as a Mecca no que se refere a sua civilização antes do Islam, prova que a revolução islâmica nas relações sociais e na vida ideológica não foi uma questão de condições materiais ou circunstâncias mercantis. Portanto, as relações sociais, que incluem as relações de distribuição, são distintas da forma de produção e da situação econômica das forças produtivas.

Não tem o Islam, depois de tudo isso, o direito de condenar, decerto, a inevitabilidade histórica que associa cada modo de distribuição com alguns dos modos de distribuição, e declarar por força do argumento tangível que o sistema se sustenta em bases espirituais e ideológicas, e não num meio material de obter o que necessário a vida?

VI - O Problema Econômico do Ponto de Vista Islâmico e suas Soluções

Qual é o problema?

No campo econômico todas as correntes ideológicas concordam que há um problema que deve ser resolvido na vida econômica. Embora estejam em divergência no que tange a determinação da natureza deste problema e quanto à maneira de resolvê-lo.

O capitalismo acredita que o problema econômico básico seja a diminuição comparativa dos recursos naturais em vista do fato que a natureza é limitada, já que não é possível aumentar a exploração da terra sobre a qual o homem vive, tampouco a quantidade dos vários recursos nas entranhas dela, ao passo que as necessidades do homem continuam crescendo continuamente, com o progresso

e a prosperidade da civilização, o que resulta na incapacidade da natureza de satisfazer todas as necessidades em relação a todos os indivíduos. Isto conduz à competição entre estes na busca da satisfação de suas necessidades, o que provoca o problema econômico.

Portanto, o problema, na opinião do capitalismo, é que os recursos naturais da riqueza não podem acompanhar o passo da civilização e garantir a satisfação de todas as necessidades e desejos que se mantêm em constante crescimento com o progresso da civilização.

O Marxismo é de opinião que o problema econômico é sempre o problema da incompatibilidade entre a forma de produção e as relações de distribuição. Assim, quando há compatibilidade entre ambos, há estabilidade na vida econômica, não importando o sistema social resultante desta adequação.

Todavia, o Islam não concorda com os capitalistas na crença que o problema seja a natureza e escassez dos recursos naturais, já que seu ponto de vista é de que a natureza é capaz de assegurar a satisfação de todas as necessidades da vida que, se não forem satisfeitas levarão a um problema real para a vida humana.

De modo similar, o Islam também não partilha da opinião de que o problema se encontra no desacordo entre a forma de produção e as relações de distribuição, como o Marxismo afirma. O problema, segundo o Islam, é o problema do próprio homem, antes de qualquer coisa, e não da natureza ou das formas de produção. E isto o Islam afirma nos seguintes versículos alcorânicos:

“Deus foi Quem criou os céus e a terra e é Quem envia a água do céu, com a qual produz os frutos para o vosso sustento! Submeteu, para vós, os navios que, com a Sua anuência, singram os mares, e submeteu, para vós, os rios. Submeteu, para vós, o sol e a luz, que seguem os seus cursos; submeteu para vós, a noite e o dia. E vos agraciou com tudo quanto Lhe pedistes. E se contardes as mercês de Deus, não podereis enumerá-las. Sabei que o homem é iníquo e ingrato por excelência”. (C.14 – V. 32 a 34)

Esses versículos sagrados claramente demonstram que Deus, Todo-Poderoso, reuniu neste vasto universo todas as coisas necessárias e benéficas para o homem, e providenciou a este os recursos suficientes para satisfazer suas necessidades. E que foi o próprio homem que perdeu esta oportunidade dada

por Deus, em virtude de sua transgressão e ingratidão. O comportamento injusto do homem em sua vida prática e sua ingratidão para com a dádiva divina são as verdadeiras causas dos problemas econômicos na vida humana.

A injustiça no campo econômico se constitui de má distribuição, ao passo que a ingratidão pelas dádivas divinas se encontra na negligência da exploração da natureza e na atitude negativa em relação a ela.

Assim, quando a injustiça nas relações sociais de distribuição é eliminada e as forças humanas se mobilizam para exploração da natureza, o problema real do campo econômico desaparece.

Na verdade, o Islam assegurou a eliminação da injustiça por intermédio das soluções que propôs aos problemas da distribuição e da circulação. No que diz respeito à ingratidão, foi resolvida a questão por meio dos desígnios e regras relativas à produção. Isto é o que continuaremos a esclarecer nas linhas seguintes, até o ponto em que o tema seja concernente à primeira causa do problema social sob o ponto de vista do Islam, e isto é a injustiça nos domínios da distribuição e da circulação.

Quanto à atitude do Islam em relação à segunda causa, ou seja, a ingratidão para com a benção divina, trataremos dela numa discussão posterior que preparamos para apresentar a atitude do Islam frente à produção, suas regras e conceitos.

O Sistema de Distribuição

Com respeito aos domínios da distribuição, a humanidade, no curso da história, tem sofrido com diferentes formas de injustiça em razão desta distribuição ser fundamentada, ora numa base puramente individual, ou numa base impessoal. A primeira constitui uma usurpação dos direitos da comunidade, enquanto a segunda representa o prejuízo dos direitos de um indivíduo.

O Islam, a seu turno, estabeleceu uma estrutura de distribuição para a sociedade que assegura o respeito aos direitos tanto do indivíduo quanto da comunidade. Ele, se coloca entre o indivíduo, seus direitos e a satisfação de suas necessidades. De modo similar, não priva a comunidade de sua honra, tampouco ameaça sua existência, e por isso se distinguiu dos diferentes sistemas de distribuição que o homem experimentou no curso de sua história.

O quadro de distribuição no Islam compreende dois instrumentos principais, o trabalho e a necessidade. Cada um deles possui seu papel efetivo no campo geral da riqueza da comunidade.

Em seguida, estudaremos com atenção cada um dos instrumentos para conhecer o papel que desempenham na estrutura islâmica de distribuição da riqueza e seu papel nos demais planos e ideologias de distribuição, que se baseiam no comunismo, no socialismo e no capitalismo.

O Papel do Trabalho na Distribuição

A fim de conhecermos o papel do trabalho na distribuição, devemos estudar a ligação social entre o trabalho e a riqueza que produz. O trabalho aqui, diz respeito aos diferentes materiais naturais que extrai. Assim, os minerais são extraídos da terra, a madeira das árvores, as pérolas dos mares, ou mesmo um pássaro que se pega ou as outras modalidades de recursos e substâncias que são obtidas da natureza pelo homem à força de trabalho. A questão com a qual tratamos é: o que o material adquire do caráter social por causa do trabalho? E qual é a relação do trabalhador com a riqueza que obtém através do trabalho?

Existe um ponto de vista que é o da desconexão da relação social do trabalho (e do trabalhador) com esta questão e, portanto, o trabalhador não tem nenhum direito senão o de satisfazer sua necessidade básica qualquer que seja a sua função, porque o trabalho é um dever social desempenhado pelo indivíduo para a sociedade e esta o paga por isso garantindo a satisfação de suas necessidades.

Essa opinião concorda com o ponto de vista da economia comunista. Pois a economia comunista considera a sociedade como uma grande entidade na qual os indivíduos se fundem, cada um deles ocupando a posição de uma célula num complexo orgânico. Com base neste ponto de vista, que dilui os indivíduos num grande cadinho social, as tarefas feitas pelos indivíduos da sociedade não são trabalhos dos indivíduos, posto que todos eles se fundem na entidade social e, por conseguinte, se corta o elo entre o trabalhador e os resultados de seu trabalho, e a sociedade se torna o “trabalhador real” e a proprietária do trabalho de todos os indivíduos, cujo único direito vem a ser a satisfação de suas necessidades básicas, de acordo com a forma comunista que anteriormente analisamos

durante a discussão sobre o materialismo histórico, “*de cada um de acordo com sua capacidade e para cada um de acordo com sua necessidade*”. Assim, os indivíduos, numa sociedade comunista, se assemelham completamente a peças de um aparato mecânico em que cada peça tem o direito de consumir tanto combustível quanto necessite enquanto deve realizar sua tarefa específica. Por isso todas as peças consomem quantias iguais do combustível a despeito de suas funções serem diferentes com respeito a sua importância e dificuldades. De modo similar, a cada um dos indivíduos de uma sociedade é dada uma parte no sistema de distribuição comunista (de acordo com sua necessidade), embora a proporção prática dessa participação na produção da riqueza possa diferir. Assim, um indivíduo executa um trabalho, mas não é dono do fruto de seu trabalho, tampouco goza exclusivamente do resultado de seu trabalho. Tudo o que é seu de direito é ter suas necessidades básicas atendidas, não importando se isso signifique mais ou menos do que produziu.

Com esta base, a posição do trabalho frente à distribuição se torna negativa. Considerando-se o sentido comunista um instrumento para a produção de mercadorias e não um instrumento para sua distribuição. É necessário apenas que se determine a maneira pela qual a distribuição das mercadorias aconteça entre os indivíduos e, por conseguinte, a parte dos indivíduos na distribuição em sociedade difere de acordo com suas necessidades e não de acordo com suas funções.

Porém, até o ponto que concerne à economia socialista marxista, ela determina a relação do trabalhador com o resultado de seu trabalho considerando seu conceito de valor peculiar. Assim, a economia marxista é de opinião de que é o trabalhador que cria esse valor de troca do material sobre o qual seu esforço é empenhado, e de que o material não possui valor algum sem o trabalho incorporado nele. E, enquanto o trabalho é a fonte básica de valor, a distribuição dos valores resultantes entre os diferentes ramos da riqueza deve basear-se no trabalho. Assim sendo, todo trabalhador é dono do resultado de seu trabalho, como também do material sobre o qual seu trabalho foi desempenhado, pois este se tornou um valor, devido ao trabalho, o que significa que: “cada um tem o direito de acordo com o seu trabalho” ao invés de que seja de acordo com sua necessidade, porque todo trabalhador tem o direito de possuir o valor criado por ele. E desde que somente cria valores, o trabalho é o único

meio de distribuição. Assim, enquanto na sociedade comunista a necessidade constitui o meio de distribuição, na sociedade socialista o trabalho se torna o meio básico de distribuição.

Entretanto, o Islam se diferencia de ambas as formas de sociedade.

Diferencia-se do comunismo, uma vez que este corta as relações entre o trabalho do indivíduo e os resultados de seu trabalho, e considera a sociedade a única proprietária do trabalho de todos os indivíduos, ao passo que o Islam não vê a sociedade como uma grande entidade oculta na massa dos indivíduos, movendo-os para cá ou para lá, mas sim como uma grande união de indivíduos. De fato, esses são vistos como seres humanos, se movendo e trabalhando, de maneira que, sob nenhuma circunstância é aceitável que a relação entre o trabalhador e o resultado de seu trabalho seja cortada.

O Islam também se diferencia da economia socialista que diz que é o indivíduo que por força do trabalho empresta ao material seu valor de troca. Sendo assim, os materiais da natureza, como a madeira e os minerais, e outras riquezas naturais, não possuem o seu valor derivado, na opinião do Islam, do trabalho, mas, o valor de cada material é o resultado do desejo social coletivo de obter o mesmo como explicamos no curso de nosso estudo sobre o materialismo histórico.

O trabalho, no ponto de vista islâmico, não é senão uma causa da propriedade do trabalhador quanto ao resultado do seu trabalho. E essa propriedade pessoal que é baseada no trabalho constitui a expressão de uma tendência natural no homem para possuir os resultados de seu esforço. Essa tendência se origina da consciência de todo indivíduo do domínio sobre seu trabalho que, conseqüentemente, leva a tendência ao domínio sobre os resultados de seu trabalho. A propriedade baseada no trabalho se torna um direito do homem, que emana de seus sentimentos originais. Mesmo nas sociedades em que a propriedade privada não exista, como no comunismo, não se suprime o direito de propriedade baseado no trabalho, como sendo expressão de uma tendência intrínseca ao homem. Isto significa apenas que o trabalho nessas sociedades possui um caráter social e, por conseguinte, a propriedade também se baseia nesse princípio. Assim, na realidade, a tendência natural à propriedade baseada no trabalho existe em qualquer caso, embora a natureza da propriedade possa diferir na forma de trabalho, sendo coletiva ou individual.

O trabalho, pois, é a base para a propriedade do trabalhador, de acordo com o Islam, e ele constitui o meio essencial no sistema de distribuição islâmico. Portanto, todo trabalhador assegura por força de seu trabalho a riqueza natural que extrai dele e possui a mesma de acordo com a regra que o trabalho é a causa da propriedade.

Desta maneira, podemos deduzir enfim, diferentes posições diante da relação social entre o trabalhador e o resultado de seu trabalho.

A regra comunista a este respeito é: *“o trabalho constitui a causa para a propriedade social ao invés da propriedade individual”*.

A regra socialista é: *“o trabalho é a causa do valor material e, por conseguinte, constitui uma causa para a propriedade do trabalhador”*.

Mas, a regra islâmica é: *“o trabalho é a causa para a propriedade dos trabalhadores sobre o material e não uma causa para o seu valor”*.

Portanto, quando um trabalhador extrai uma pérola ele não confere valor a ela com seu trabalho, mas somente o ganha em virtude de seu trabalho.

O Papel da Necessidade na Distribuição

O trabalho é o primeiro instrumento no sistema de distribuição, como vimos. E outro instrumento que participa imensamente no processo de distribuição é a necessidade. Ambos desempenham um papel em comum nesta área, que determina a primeira forma geral da distribuição na sociedade islâmica.

Para explicar este papel em comum, no qual a necessidade participa, podemos dividir os indivíduos da sociedade em três grupos. Porque a sociedade, de modo geral, compreende três grupos, o primeiro é o que pode, com seus talentos e sua capacidade intelectual e prática prover seu sustento num padrão luxuoso e abastado, o segundo é o que pode trabalhar, porém, aquilo que produz com seu trabalho é apenas suficiente para satisfazer suas necessidades básicas, e o terceiro é o grupo dos que não podem trabalhar em razão de deficiência física, alguma doença mental ou outras causas que paralisam a atividade do homem e o tiram da máquina do trabalho e da produção.

Por conseguinte, tomando por base a economia islâmica, o primeiro grupo depende do trabalho no qual se trata de conseguir sua porção na distribuição. Cada indivíduo desse grupo recebe sua parte da distribuição de acordo com

suas potencialidades pessoais, muito embora ela possa ser excedente às suas necessidades, ainda que tenha utilizado suas capacidades dentro dos limites que a economia islâmica tenha estabelecido para as atividades econômicas dos indivíduos. Necessidade, portanto, não tem nenhum efeito com respeito a esse grupo, e o trabalho é a única base de determinação para sua parte na distribuição.

Enquanto o primeiro grupo depende somente do trabalho, o terceiro grupo e sua identidade econômica no Islam dependem basicamente da necessidade acima de tudo. Pois esse grupo é incapaz de trabalhar e assim, recebe sua porção da distribuição tanto quanto possa assegurar seu sustento integral, com base em suas exigências elementares, de acordo com o princípio da seguridade coletiva e da solidariedade na sociedade islâmica.

Quanto ao segundo grupo, que trabalha, porém, não garante com seu trabalho exceto a quantia mínima de seu sustento, este depende, na questão de sua renda, do trabalho e da necessidade conjuntamente. O trabalho assegura para esse grupo sua subsistência quando suas exigências, de acordo com os princípios da seguridade e da solidariedade social, clamam pelo aumento da renda pelos meios definidos na economia islâmica, como está descrito na discussão seguinte, de maneira que uma vida num nível geral de bem estar se torna disponível para os membros deste grupo.

Assim sendo, podemos perceber as diferenças entre o papel da necessidade na economia islâmica, sendo um instrumento de distribuição, e seu papel nas demais doutrinas econômicas.

A Necessidade, de acordo com o Islam e o Comunismo

A necessidade na visão do comunismo que diz que *“de cada um de acordo com sua capacidade e para cada um de acordo com sua necessidade”*, é considerada o único critério básico na distribuição da produção entre os indivíduos que trabalham na sociedade e, portanto, não permite que o trabalho crie propriedade mais extensa do que a necessidade do trabalhador. Contudo, o Islam reconhece o trabalho como sendo o instrumento da distribuição além da necessidade e confia a ele um papel positivo a este respeito e, por isso, abre o caminho na vida econômica para o surgimento de todas as potencialidades

e talentos e o desenvolvimento por intermédio disso, um tanto com base na competição e na rivalidade, e incentiva os indivíduos talentosos a por em ação todas as suas potencialidades no campo da vida econômica e cívica. Entretanto, no caso do comunismo acontece o contrário, pois ao basear a distribuição somente na necessidade do trabalhador, a despeito da natureza e da atividade de seu trabalho, leva ao congelamento dos incentivos naturais no homem, os quais o fazem trabalhar com afinco e se tornar ativo. Na realidade, o que induz alguém ao trabalho assíduo e à atividade não é senão seu interesse particular, e então quando o trabalho é separado de sua condição de instrumento de distribuição e apenas a necessidade é aceita como critério da participação de todos os indivíduos, tal como faz o comunismo, isto significa um golpe mortal na força mais relevante que impulsiona o sistema econômico.

A Necessidade, de acordo com o Islam e o Socialismo Marxista

O socialismo, que crê na fórmula “*de cada um segundo sua capacidade e a cada um de acordo com seu trabalho*” defende o trabalho como sendo mecanismo fundamental para a distribuição, e assim todo trabalhador tem direito sobre o resultado de seu trabalho, qualquer que seja este resultado, pequeno ou grande. Desse modo, o papel da necessidade na distribuição é nulo e, portanto, a parte de direito do trabalhador não está limitada a sua necessidade se ele produz, com seu trabalho, mais do que sua necessidade. Similarmente, ele não recebe o que possa satisfazer de modo integral sua necessidade quando deixa de prestar serviço produtivo equivalente. Dessa maneira, todo indivíduo recebe o valor de seu trabalho, qualquer que seja sua necessidade ou qualquer que seja o valor produzido pelo trabalho.

Isso se diferencia do ponto de vista islâmico sobre a necessidade que, de acordo com o Islam, deve desempenhar um papel positivo. Pois muito embora não seja uma causa da privação de um trabalhador talentoso quanto aos frutos de seu trabalho, no caso em que excedam sua necessidade, é um fator ativo na distribuição com respeito ao segundo grupo dos três existentes na sociedade, anteriormente descritos, este é o grupo que não possui capacidade intelectual e física exceto na medida que lhe permita obter o mínimo para suas necessidades

básicas, já que esse grupo deve, segundo o socialismo marxista, se contentar com os pequenos resultados de seu trabalho e aceitar as grandes diferenças entre o seu padrão de vida e o do primeiro grupo, o qual é capaz de gozar de uma vida luxuosa. Pois somente sob a égide do socialismo o trabalho efetua a distribuição e, por conseguinte, não é possível para o trabalhador desejar melhor padrão de vida do que lhe é proporcionado por seu trabalho. Porém, sob o regime da economia islâmica a questão é diferente, pois no Islam não é somente o trabalho que pesa na matéria da organização do sistema de distribuição, o Islam reserva a participação da necessidade. Ele considera a incapacidade do segundo grupo de conseguir o padrão geral de luxo como um tipo de necessidade e estipula certos meios para tratar com esta necessidade. Assim sendo, um trabalhador talentoso jamais se verá privado dos frutos excedentes de seu trabalho para sua necessidade, mas, um trabalhador que oferecer apenas uma força mínima de trabalho receberá uma parcela maior do que sua produção.

Há outro ponto de diferença ideológica entre o Islam e o socialismo marxista, em consideração ao terceiro grupo de pessoas na sociedade, que é privado do trabalho em razão da natureza de sua constituição intelectual ou física. Essa diferença se origina da incompatibilidade de seus conceitos sobre as relações de distribuição.

Eu não proponho se estudar profundamente a atitude do mundo socialista para com o terceiro grupo, tampouco me ponho a repetir a reclamação de que um indivíduo incapacitado para o trabalho esteja fadado à fome nas sociedades socialistas, pois desejo analisar a questão do ponto de vista teórico e não da aplicação prática, nem desejo assumir a responsabilidade dessas reivindicações que os inimigos do mundo socialista repetem em nome de sua posição.

Portanto, do ponto de vista teórico não é possível para a economia socialista marxista explicar o direito do terceiro grupo e justificar na realidade o fato deste receber sua porção a partir da produção geral no processo de distribuição, porque, na opinião do Marxismo, a distribuição não se apóia em nenhuma base moral sólida. Essa é determinada somente de acordo com a condição da luta de classes na sociedade, ditada pela forma predominante de produção. E assim, o Marxismo crê que a escravidão e a morte do escravo sob chicotadas ou a privação dos frutos de seu trabalho é algo suportável nas circunstâncias da luta de classes entre os senhores e os servos.

Ao se considerar esse fundamento marxista é necessário que a parcela do terceiro grupo na distribuição seja analisada se levando em conta seu interesse de classe, uma vez que as parcelas dos indivíduos são determinadas de acordo com o seu interesse classista no campo da ação social.

Porém, estando o terceiro grupo privado da propriedade dos meios de produção e da força do trabalho produtivo, não se encontra sob um dos dois grupos em conflito, o da classe capitalista e o da classe trabalhadora, e não constitui uma parte da classe trabalhadora no papel de seu triunfo e estabelecimento da sociedade socialista.

E desde que os indivíduos, que sejam capazes de trabalhar sejam alijados da luta de classes entre capitalistas e trabalhadores e, por conseguinte, da própria classe trabalhadora que controla os meios de produção no estágio socialista, há de encontrar uma explicação científica no Marxismo que possa justificar a parte desse grupo na distribuição e seu direito à vida e à riqueza que estejam sob o controle da classe trabalhadora, uma vez que esse terceiro grupo permanece fora do âmbito da luta de classes. Assim sendo, o Marxismo não pode justificar, a seu modo peculiar, a garantia da previdência social e da subsistência desse terceiro grupo no estágio socialista.

Todavia, o Islam não determina o processo de distribuição com base na luta de classes na sociedade. Ele o faz considerando o mais elevado ideal de uma sociedade feliz e se baseando nos valores morais estabelecidos que exigem a distribuição de tal forma que se possa garantir a realização desses valores, a existência desse ideal e a maior diminuição possível dos dissabores da privação. Um processo de distribuição que tenha seu enfoque nesses conceitos e naturalmente, acolhendo este terceiro grupo, como parte da sociedade humana em que a riqueza deve ser distribuída de tal modo que reduza ao máximo os sofrimentos da privação a fim de realizar o mais elevado ideal de uma sociedade feliz e os valores morais sobre os quais o Islam estabelece as relações sociais. Se torna, pois, natural, que as necessidades desse grupo sejam consideradas razão suficiente para que se dê a esse grupo seu direito na vida e um dos instrumentos da distribuição .

“E em cujos bens há uma parcela intrínseca, para o mendigo e o desafortunado”. (Alcorão Sagrado C.70 – V. 24 e 25)

A Necessidade, de Acordo com o Islam e o Capitalismo

Quanto à economia capitalista em sua forma óbvia, é inteiramente contrária ao Islam com respeito a sua atitude em relação à necessidade, desde que esta não constitui qualquer instrumento relevante na distribuição, antes, é um atributo contraditório e possui um papel positivo que contraria o que desempenha na sociedade islâmica. Portanto, tanto maior a necessidade dos indivíduos menor se torna sua parcela na distribuição, de maneira que o decréscimo na parcela leva finalmente a um grande número de indivíduos alijados do trabalho e da distribuição. A razão para isso é que a intensidade da necessidade e sua natureza, com o seu vasto significado na existência de tantas forças de trabalho no mercado capitalista que excedem a quantidade requerida pelos detentores do trabalho e em vista disso a força humana é uma mercadoria capitalista cujo destino é governado pelas leis da oferta e da demanda como o é no caso de todas as demais mercadorias neste sistema. É, pois, muito natural que os salários do trabalho diminuam tanto quanto a oferta seja maior do que a demanda e o decréscimo perdure de acordo com esse crescimento da oferta e quando o mercado capitalista se recusa a absorver toda a força de trabalho disponível, então um grande número de pessoas em necessidade são afligidas com o desemprego. Como resultado, esses devem fazer o impossível a fim de sobreviver ou suportar os sofrimentos da fome e da privação.

Assim, a necessidade não significa nada de positivo na distribuição capitalista. Apenas significa abundância de forças de trabalho e que qualquer mercadoria que seja afetada pelo excesso de oferta sobre a demanda deve ter seu preço reduzido e sua produção paralisada até que seja consumida, e a relação entre oferta e demanda volte a se equilibrar.

Em suma, a necessidade no capitalismo significa a retirada do indivíduo do campo da distribuição e não é considerada um instrumento de distribuição.

A Propriedade Privada

Tendo determinado que o trabalho foi a causa da propriedade privada, de acordo com a inclinação natural do homem de possuir o resultado de seu trabalho e, tendo considerado o trabalho, sob essa perspectiva, um instrumento

essencial para a distribuição, o Islam reconheceu duas coisas: primeiro, permitir o surgimento da propriedade privada no campo econômico, pois sendo o trabalho a base da propriedade, o trabalhador deve ser naturalmente autorizado a ter a propriedade privada das mercadorias sobre as quais o seu esforço tenha agido, produzindo na forma de riqueza, como as colheitas, os tecidos, etc.

Quando afirmamos que a propriedade de um trabalhador sobre o que produz é uma expressão de uma tendência natural nele, com isso queremos dizer que existe no homem esta tendência a possuir o resultado de seu trabalho, com exclusividade, o que é algo expresso no conceito social de propriedade. Contudo, a natureza dos direitos que resultam desta propriedade não é estabelecida de acordo com uma tendência inata. É o sistema social que determina isso, de acordo com as idéias e interesses adotados pelo mesmo. Por exemplo, é direito do trabalhador, que possui a mercadoria por força de seu trabalho, desperdiçá-la enquanto esta seja sua propriedade? Ou é seu direito trocá-la por outra ou negociá-la ou incrementá-la a fim de torná-la um bem comercial ou de usura? A resposta para essas e outras questões semelhantes é dada pelo sistema social que determina os direitos da propriedade privada e não se relaciona com a natureza e o instinto.

Em razão disso, o Islam intervêm na determinação dos direitos e privilégios, rejeitando alguns e reconhecendo outros de acordo com os valores e ideais que adotou para isso. Por exemplo, ele rejeita o direito do proprietário de esbanjar seus bens, ao invés disso, estabelece o direito de utilização dos bens sem que se seja extravagante ou pródigo. Nega ao proprietário o direito de aumentar os bens que possua por intermédio de usura, mas permite a ele aumentá-la através do comércio, dentro dos limites específicos e de acordo com suas teorias gerais sobre a distribuição, as quais analisaremos nos próximos capítulos, se Deus quiser.

Outra coisa que deduzimos da regra de que o trabalho é a causa da propriedade, é a delimitação do escopo da propriedade privada em concordância com as exigências dessa regra. Pois sendo o trabalho a base essencial da propriedade privada, é necessário que o escopo deste se limite à riqueza na produção ou composição daquilo em que o trabalho venha a intervir, com exceção da riqueza sobre a qual não tenha qualquer influência.

Baseado nisso, divide-se a propriedade, segundo sua natureza, tornando-se bem público ou privado.

Assim, a riqueza privada é aquela que vem a ser ou está condicionada de acordo com o trabalho humano privado empregado sobre ela, como as produções agrícolas e têxteis e a riqueza cuja extração seja da terra ou do mar ou a riqueza extraída do trabalho na atmosfera e que se empregue ou que o trabalho interfira, quer seja na produção do próprio bem ou como o trabalho dos agricultores, ou ainda, que tenha interferência no acondicionamento e no preparo que se faça possível para se extrair benefícios, tal como no caso de um trabalho empregado na extração da eletricidade das forças e fontes localizadas na natureza, ou na escavação de água ou petróleo. Desde que a força elétrica, a água e o petróleo não são criações da força humana, sendo, pois, o trabalho, condicioná-los e prepará-los na forma que seja possível se beneficiar dos mesmos.

Essas modalidades de riqueza, em cujo trabalho humano entra, constituem o escopo que o Islam fixou para a propriedade privada, que é o campo no qual ele a autoriza. O trabalho é a base da propriedade e enquanto essas modalidades de riqueza estejam combinadas com o trabalho humano, o trabalhador terá o direito sobre elas e tira proveito da propriedade seja usufruindo dela ou a negociando, etc.

Quanto ao bem público, compreende tudo aquilo em que a mão humana não está envolvida, como a terra, já que essa é uma riqueza que não foi formada pela mão do homem. Muito embora o homem algumas vezes intervenha no condicionamento da terra, de maneira a torná-la adequada ao cultivo e exploração, ainda assim este condicionamento é limitado, não importa quão longo seja o tempo que se suponha para isso, já que a idade da terra é sempre superior e, por conseguinte, não será senão um condicionamento por um período temporário. Minas e riquezas naturais que repousam ocultas na terra são consideradas como ela própria. Pois a substância dessas minas ocultas (em princípio) não é conhecida em sua existência e no estado de condicionamento, e o trabalho humano envolvido diz respeito às quantidades extraídas, e ao próprio trabalho de extração e separação do resto dos materiais no processo em si.

Esses bens públicos, de acordo com sua natureza ou sua forma primária, como dizem os teólogos, não são propriedades privadas de ninguém, pois a base da propriedade privada é o trabalho. Portanto, as riquezas com as quais

o trabalho não esteja conectado não se encontram no escopo da propriedade privada limitada. Não são nada senão bens disponíveis a todos ou à propriedade pública. Extensões de terra, por exemplo, sendo um bem em que o trabalho do homem não está envolvido, não podem ser possuídas como propriedade privada, e já que o trabalho empregado em reviver o solo significa apenas condicionamento temporário, num período sempre menor do que a idade da terra, não se pode mantê-las no escopo da propriedade privada. Somente se cria o direito do trabalhador, sobre as terras que lhe seja autorizado beneficiar-se, sem que autorize a outrem tomar a sua frente, posto que se distinguiu por empregar sua energia nessas terras. Seria então, injustiça equiparar as mãos que tivessem trabalhado e se empenhado, com as mãos que não o tivessem feito. É por isso que ao trabalhador foi dado um direito exclusivo sobre a terra sem que se autorize a propriedade. Esse direito perdura por quanto tempo a terra seja condicionada de acordo com o seu trabalho. E quando essa terra for abandonada o seu direito especial deixa de existir.

Se torna evidente que a regra é que a propriedade privada não existe exceto naquelas modalidades de bens sobre os quais o trabalho humano esteja envolvido. Porque a causa da propriedade privada é o trabalho e, por conseguinte, enquanto o bem não se encontre no âmbito do trabalho humano, não vem a ser alvo da propriedade privada.

Contudo, existem exceções à regra por considerações relativas à missão islâmica, como destacaremos na discussão seguinte.

A Propriedade é um Instrumento de Distribuição Secundário

Depois do trabalho e da necessidade vem o papel da propriedade como um instrumento menos importante da distribuição.

Enquanto permite que a propriedade privada surja com base no trabalho, o Islam se opõe ao capitalismo e ao marxismo simultaneamente, com respeito aos direitos que confere ao proprietário e os campos em que admite que se exerçam tais direitos. O Islam não autoriza o proprietário a utilizar seus bens para promover sua riqueza de modo irrestrito e de um modo absoluto como faz o capitalismo, que permite todo tipo de lucro, e o Islam também não fecha

a oportunidade de angariar lucros, como faz o marxismo, que proíbe o lucro e o empreendimento individual em todas as suas formas. O Islam adotou uma posição intermediária, proibindo algumas modalidades de lucro, como a usura, e permitindo outras, como o lucro comercial.

Ao proibir algumas modalidades de lucro o Islam expressa sua divergência básica com o capitalismo sobre a liberdade econômica, a qual criticamos quando discutimos o sistema capitalista, que é um fundamento do pensamento desta doutrina.

Discutiremos a seguir, algumas das modalidades ilícitas de lucro, tais como a prática da usura, e o ponto de vista islâmico ao proibi-la.

Similarmente, ao permitir o lucro comercial, o Islam expressa sua divergência básica com o Marxismo sobre o seu conceito de valia e de mais valia e o seu modo peculiar de explicar os lucros no capitalismo, como tratamos em nosso estudo do materialismo histórico.

Com o reconhecimento do Islam do lucro comercial, a propriedade em si se torna um instrumento para o incremento da riqueza por meio da negociação, de acordo com as condições legais e os limites e, por conseguinte, um instrumento secundário da distribuição, limitado pelos valores espirituais e os interesses sociais que o Islam adota.

Eis a forma islâmica de distribuição que deriva do que foi exposto acima, em linhas gerais:

O trabalho é o principal instrumento de distribuição, desde que é a base da propriedade e é ele que atua no campo da natureza, colhe os frutos do esforço e se apropria deles.

A necessidade é também um instrumento importante da distribuição, sendo a expressão completa de um direito humano estabelecido numa vida honrada, e por isso as necessidades humanas são atendidas e satisfeitas numa sociedade muçulmana.

A propriedade é um instrumento secundário da distribuição, por intermédio das atividades comerciais permitidas pelo Islam dentro de condições específicas compatíveis com os princípios islâmicos de justiça social, o que o Islam assegura, como vimos no curso da explanação.

Circulação

Circulação (de mercadorias) é um dos elementos essenciais da vida econômica, e não é de menor importância do que a produção e a distribuição, embora seja cronologicamente posterior às duas, desde que a existência histórica da produção e da distribuição sempre esteve ligada à existência social do homem.

Assim, sempre que a sociedade humana exista, necessariamente deverá ter - para a continuidade e a manutenção da vida - alguma forma de produção e distribuição de riqueza entre seus membros, que seja adequada à mesma. Em suma, não pode haver vida social para o homem sem produção e distribuição. Quanto à circulação, não é necessário que se encontre desde o princípio da vida social, pois as sociedades, no estágio primário de sua formação, se organizam de forma geral num tipo de economia rudimentar e restrita, o que significa que cada família no grupo social produz tudo o que precisa, sem o auxílio e o esforço de outros. Essa modalidade de economia fechada não deixa margem para a troca uma vez que cada um produz o suficiente para suas necessidades básicas e se contenta com as mercadorias que produz. A troca inicia seu papel efetivo no campo econômico quando as necessidades do homem aumentam e se tornam variadas, quando as mercadorias que necessita em sua vida se tornam numerosas e quando os indivíduos se tornam incapazes de produzirem sozinhos as várias espécies e formas de mercadoria de que necessitam. Neste ponto, a sociedade se vê obrigada a distribuir o trabalho entre seus membros e cada produtor ou grupo de produtores começa a se especializar em certas mercadorias que necessita, e que são produzidas por outros. Então, a troca se inicia na vida econômica como um meio de satisfazer as necessidades dos produtores, ao invés de que cada um deles tenha que recorrer à produção direta para isso.

Desse modo, o comércio se desenvolve como uma atividade útil à vida social e é uma resposta à expressão da demanda e a tendência da produção à especialização e o progresso. Com base nisso percebemos que o comércio, na realidade, atua na vida econômica da sociedade como um elo entre a produção e os consumidores. Assim sendo, o produtor sempre encontra através do comércio o consumidor que precisa da mercadoria que ele produz, enquanto que este consumidor por sua vez, produz uma mercadoria de outro tipo e encontra no processo comercial outro consumidor que a compra.

Porém, é a injustiça humana, de acordo com a terminologia alcorânica, que privou a humanidade das bênçãos da vida, e com isso, as dádivas entraram no campo da distribuição ao custo deste ou daquele direito, o que também afetou a permuta, de modo que a promoveu e a fez um instrumento de exploração e um fator complicador e não um meio de satisfazer as necessidades e de criar facilidades à vida, a fez um elo entre a produção e o acúmulo, ao invés de um meio entre a produção e o consumo. A situação injusta da permuta conduziu às tragédias de diferentes formas de exploração. Exatamente como aquelas que resultaram das injustas condições da distribuição nas sociedades escravistas e feudais ou nas sociedades capitalistas e comunistas.

A fim de que possamos explicar o ponto de vista islâmico frente à transação comercial, devemos conhecer a posição do Islam sobre o fator básico que torna esta transação um meio opressor e de exploração, e as conseqüências disso e, em seguida, estudarmos as soluções que o Islam apresenta para o problema e como ele confere à transação comercial sua justa forma e as leis que acompanham seus nobres objetivos na existência humana.

Antes de qualquer coisa, devemos notar que a transação comercial possui duas formas:

A primeira, a transação baseada na troca de mercadorias.

A segunda, com base no pagamento em dinheiro.

A transação baseada na troca de mercadorias é a mais antiga forma de transação comercial. Assim, cada produtor, nas sociedades que adotam a especialização e a divisão do trabalho, costuma obter as mercadorias que não produz trocando as mercadorias excedentes de sua especialização. Portanto, alguém que produza 100 kg de trigo retém metade da produção, por exemplo, para satisfazer suas necessidades e negocia os outros 50 kg por uma certa quantidade de algodão que seja produzido por outro.

Todavia, essa forma de transação não facilita a circulação na vida econômica. Ao contrário, esta se torna mais e mais difícil e complexa com o passar do tempo, já que a especialização aumenta e as necessidades se diversificam. O sistema de permuta de mercadorias obriga o produtor de trigo a conseguir o algodão que precisa com um produtor que deseja adquirir trigo. Mas, no caso

em que este necessite de frutos e não de trigo, se torna difícil para o produtor atender sua necessidade de algodão. Desse modo, as dificuldades são criadas, posto que, em geral as necessidades do comprador e do vendedor são diferentes.

Ademais, há a dificuldade relativa à diferença de valores entre os artigos trocados. Assim, alguém que possua um cavalo, não pode obter uma galinha por este método, pois o valor da ave é menor do que o do cavalo. Naturalmente, o produtor não aceitará receber uma galinha em troca de um cavalo inteiro e nem é este divisível de maneira que se possa adquirir uma galinha em troca de uma parte.

De maneira similar, as operações de permuta também costumam enfrentar outro problema, que é a dificuldade de se calcular os valores dos artigos para a troca, desde que é necessário estabelecer o valor de algo em comparação com outras mercadorias de modo que seu valor possa ser conhecido em relação às demais.

Foi por essas razões que as sociedades que adotavam a permuta começaram a pensar na correção deste sistema de tal maneira que se pudesse resolver estes problemas, e em consequência disso, a idéia de se utilizar a moeda nasceu, como um meio de troca ao invés da própria mercadoria. Com base nisso, a segunda forma de permuta se tornou em voga, ou seja, a permuta baseada no dinheiro. Portanto, o dinheiro tornou-se o símbolo equivalente da mercadoria que o comprador apresentava ao vendedor na negociação, ao invés de, no nosso exemplo, apresentar o trigo para a troca, tornou-se possível ao produtor de trigo vender sua produção por dinheiro e em seguida comprar o algodão que precisava, por sua vez, o dono do algodão passava a comprar os frutos que necessitava com o dinheiro que conseguisse por esta negociação.

A representação da mercadoria por dinheiro nas operações comerciais solucionou os problemas que surgiam da troca e superou as dificuldades desta.

Assim, os problemas da desarmonia entre as exigências do comprador e do vendedor desapareceram já que não era mais necessário para o primeiro fornecer ao vendedor a mercadoria que este necessitava. Ele tinha apenas que pagar em dinheiro a quantia que possibilitasse ao comprador adquirir a mercadoria desejada com os seus produtores.

A dificuldade da divergência entre os valores dos artigos também foi superada, desde que o valor de cada mercadoria veio a ser calculado em relação ao dinheiro que fosse divisível.

Similarmente, se tornou fácil calcular os valores das mercadorias, pois estes se calculavam então em relação a uma mercadoria, isto é, o dinheiro, sendo esse um meio geral de avaliação.

Todas essas facilidades nasceram como resultado do dinheiro ter se tornado a representação da mercadoria no processo de negociação.

Esse é o aspecto positivo do dinheiro que explica como a operação monetária cumpre a função social para a qual foi criada, ou seja, a facilitação das operações de troca. Ainda que esta operação não se restrinja a isso, e com o tempo passe a desempenhar um papel importante na vida econômica e que venha a dar origem a dificuldades e problemas que não são menores do que aqueles da troca de mercadorias. Contudo, enquanto tais problemas sejam naturais, os novos que surgem do uso do dinheiro como agente ativo, são problemas humanos. Uma expressão de modalidades de injustiça e exploração, problemas para os quais o caminho foi aberto pela operação monetária no processo de negociação.

A fim de entender isso devemos notar os progressos que se operaram nas relações comerciais em consequência da mudança de sua forma, baseando-se no dinheiro e não mais na troca direta.

No caso da negociação baseada na troca, comumente não havia qualquer diferença entre o vendedor e o comprador, ao mesmo tempo que cada um deles entregava uma mercadoria ao outro e recebia outra em troca. A permuta satisfazia a necessidade de ambos de um modo direto, de maneira que, por meio da permuta cada um deles obtinha a mercadoria que necessitava para o consumo ou produção, como por exemplo, o trigo ou o arado. Considerando isso, sabemos que o homem na época da troca, não tinha como exercer a posição do vendedor sem ser ao mesmo tempo comprador. De modo que não havia venda sem compra. E o vendedor entregava sua mercadoria ao comprador para receber deste uma nova mercadoria. Venda e compra se combinavam numa mesma negociação.

Quanto às transações baseadas no dinheiro a questão era bem diversa, pois o dinheiro traçava uma linha diferencial entre o vendedor e o comprador. O vendedor era o proprietário de uma mercadoria enquanto o comprador era o que oferecia dinheiro pela mercadoria. Quando (por exemplo) o primeiro vendia trigo para obter algodão, podia vender o trigo e obter o algodão que queria numa

transação baseada na troca, nesse caso, porém, se tornava obrigatório realizar duas negociações a fim de satisfazer sua demanda, numa delas desempenhar o papel de vendedor ao fornecer o trigo por uma certa quantia em dinheiro, e noutra, o papel de comprador ao adquirir o algodão com o dinheiro. O que significava a separação da venda e da compra, que se encontravam combinadas no sistema de troca.

Assim, o vendedor, a fim de vender seu trigo, não estava mais obrigado a comprar de outro a sua produção de algodão, se tornava possível a ele vender seu trigo por uma certa quantia e a guardá-la consigo adiando a compra do algodão para quando desejasse fazê-lo. Uma nova possibilidade oferecida aos vendedores de retardar a compra mudava o caráter geral das transações comerciais.

No tempo da troca, a venda era sempre usada para adquirir outra mercadoria que o vendedor precisasse, doravante, o vendedor poderia dispor de sua mercadoria na transação, não para conseguir outra mas, poderia fazê-lo para adquirir dinheiro, o qual constitui um representante geral das mercadorias e que capacita seu possuidor a comprar qualquer mercadoria quando o queira fazer. Dessa maneira, a venda com o propósito de compra se transformou na venda com o propósito de adquirir capital. Isso conduziu a administração da riqueza e a cristalizou no dinheiro - nos referimos particularmente ao metal ou as moedas de prata e ouro que ocupam uma posição superior a todas as mercadorias, já que a maioria destas tem seu valor diminuído com o passar do tempo, além de que numerosas despesas incorrem em sua preservação. Por outro lado, o proprietário de mercadorias não pode facilmente adquirir a mercadoria que necessita no tempo que necessita e, por conseguinte, o acúmulo de mercadorias não pode assegurar a satisfação e diferentes necessidades em todas as ocasiões.

A situação é bem diferente no caso do dinheiro, já que este pode ser preservado e acumulado, e o seu acúmulo não acarreta despesas. Além disso, sendo um símbolo das mercadorias, o dinheiro assegura a seu proprietário a compra de qualquer mercadoria em qualquer ocasião. Eis como os motivos para o acúmulo se tornaram dominantes naquelas sociedades em que a transação começou a ter sua base no capital e especificamente no ouro e na prata. Como resultado disso, a transação parou de cumprir sua verdadeira função na vida econômica como um meio entre a produção e o consumo, e tornou-se um meio entre a produção e o acúmulo. Desse modo, o vendedor produz e vende ou

troca sua produção por dinheiro de maneira que possa acumular este capital e adicioná-lo a sua riqueza pessoal, enquanto o comprador entrega o dinheiro ao vendedor para que este adquira a sua mercadoria e, em seguida não pode vender seu produto em troca, pois o vendedor retém o capital e o retira de circulação.

Outro resultado disso foi o surgimento de uma grande perturbação no equilíbrio entre a oferta e a demanda. Porque a tendência na época da troca direta era a igualdade entre ambas, quando todo produtor costumava produzir para satisfazer suas necessidades e trocar o excedente por outras mercadorias que precisava, produzidas por outrem. Assim, a produção sempre correspondia à demanda, por isso a oferta sempre se igualava à demanda, e em vista disso os preços de mercado tendiam a um equilíbrio natural que expressava os valores reais das mercadorias e sua verdadeira importância na vida dos consumidores. Mas, quando a época do dinheiro se iniciou e o capital dominou o comércio, a produção e a venda tomaram um novo curso sendo por fim direcionadas ao acúmulo de capital e ao desenvolvimento da propriedade, ao invés da satisfação das necessidades. Nesse estágio, naturalmente, o equilíbrio entre oferta e demanda foi prejudicado, e os motivos do acúmulo passaram a desempenhar seu papel decisivo no aprofundamento da incompatibilidade entre ambas, tanto que o que se dedicava ao acúmulo muitas vezes criava uma falsa demanda e em seguida comprava todos os artigos do mercado, não porque necessitasse deles, mas, somente para elevar seu preço ou oferecê-los a um preço menor do que custavam com o intuito de obrigar os outros produtores e vendedores a abandonarem a competição e declararem falência. Deste modo, os preços adquirem uma situação anômala e o mercado se vê sob o domínio do monopólio e centenas de produtores e pequenos comerciantes capitulam diante dos grandes detentores dos monopólios que dominam o mercado.

Então o que vem a seguir? Nada, a não ser que vemos esta força no campo econômico tirar proveito dessas oportunidades oferecidas a eles pelo capital, de maneira que tendem ao acúmulo com todas as suas forças e vendem com o propósito do açambarcamento. Continuam a produzir e a vender a fim de captar o capital em circulação na sociedade para o seu entesouramento e sugam gradualmente o dinheiro fazendo cessar a função do comércio como um meio entre a produção e o consumo, fazendo com que um grande número de pessoas caia no poço da miséria e da pobreza como resultado da paralisação do

consumo com a intenção de diminuir o padrão econômico das massas com sua carência no poder de compra. De modo semelhante, o movimento da produção também se paralisa em virtude da deficiência do poder de compra da parte dos consumidores, o que priva a produção de seus lucros e é quando a depressão econômica prevalece em todos os ramos da vida econômica.

Os problemas do dinheiro não param por aí, o dinheiro tem levado a um problema que pode ser mais perigoso do que os que já abordamos. Ele não se tornou apenas um instrumento do monopólio, mas também se tornou um meio de aumento da riqueza através dos juros que os credores exigem de seus devedores ou que os detentores da riqueza exigem dos bancos em que depositam seu dinheiro. Desse modo, o monopólio no ambiente capitalista se tornou uma razão para o crescimento da riqueza ao invés de ser uma razão para a produção, pelo que grandes quantias são retiradas do campo produtivo e terminam nas caixas de poupança nos bancos de modo que um negociante não mais investe num empreendimento de produção ou comércio, exceto quando esteja certo que o retorno que tal projeto dará será maior do que os juros que poderá auferir depositando nos bancos ou praticando a usura.

O dinheiro obtido com base no lucro da usura começou a se mover furtivamente para os agiotas desde o princípio da era capitalista, quando estes passaram a atrair quantias de dinheiro de diferentes indivíduos seduzindo-os com os juros anuais que os clientes bancários exigiam por seu dinheiro depositado. Com isso, diferentes quantias de dinheiro foram acumuladas nos cofres dos agiotas, ao invés de serem utilizadas na produção útil a sociedade, e por causa desse acúmulo os grandes bancos e as financiadoras se estabeleceram e assumiram o controle das rédeas da riqueza no país, desferindo um golpe mortal no equilíbrio da vida econômica.

Essa é uma rápida visão dos problemas de circulação e do mercado, que demonstram todas as complicações surgidas com o dinheiro e o seu abuso na área da circulação, pois esse foi adotado como um meio de acumulação, e conseqüentemente, como um instrumento de aumento da pobreza.

Isso lança luz sobre a tradição do Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) que diz:

“Moedas amarelas e brancas (ouro e prata) destruirão a vós como destruíram aqueles que vos precederam”.

De qualquer modo, o Islam tratou com esses problemas surgidos do dinheiro e conseguiu restaurar a posição real da circulação e seu papel mediador entre a produção e o consumo.

Os pontos principais da atitude do Islam para com os problemas da circulação são aqui resumidos:

Primeiro, o Islam proibiu a acumulação do capital, o que se fez por meio da imposição do *Zakat* (taxa religiosa aplicada sobre a riqueza) sobre o capital acumulado, de maneira constante até que o *Zakat* consuma quase todo o dinheiro entesourado se este permanece assim por vários anos, e é por esta razão que o Alcorão Sagrado considera a acumulação do ouro e da prata como um crime que é passivo de punição com o fogo do inferno. Porque o entesouramento simplesmente significa o abandono do pagamento do *Zakat*, já que essa taxa, quando devidamente paga, não deixa que o dinheiro seja acumulado ou entesourado. Não é de surpreender que o Alcorão Sagrado tenha alertado aqueles que acumulam ouro e prata e os tenha ameaçado com a punição do fogo. O Alcorão Sagrado diz:

“Ó fiéis, em verdade, muitos rabinos e monges fraudam os bens dos demais e os desencaminham da senda de Deus. Quanto àqueles que entesouram o ouro e a prata, e não os empregam na causa de Deus, anuncia-lhes (ó Mohammad) um doloroso castigo. No dia em que tudo for fundido no fogo infernal e com isso forem estigmatizadas as suas fronteiras, os seus flancos e as suas espáduas, ser-lhes-á dito: eis o que entesourastes! Experimentai-o, pois!”
(C.9 – V.34 e 35)

Desse modo, o Islam assegurou que a riqueza permanecesse nos campos da produção, do comércio e do consumo, e impediu sua fuga para a acumulação e os cofres.

Segundo, o Islam tornou a usura absolutamente ilegal, sem nenhuma concessão, e com isso desferiu um golpe mortal nos juros e em seus graves resultados no campo da distribuição e ao distúrbio por ele causado no equilíbrio geral da economia. Similarmente, despojou o dinheiro de seu papel de instrumento independente de promoção da propriedade e o recolocou em seu papel natural de ser um representante das mercadorias, um meio de estabelecer seus valores e de facilitador em sua circulação.

Muitas pessoas, que têm experimentado a vida capitalista e que estão acostumadas às suas diferentes formas, julgam que a proibição dos juros significaria a paralisação dos bancos, a suspensão do aparato da vida econômica e a interrupção de toda sua circulação fornecida pelo sistema bancário. Contudo, essa crença se deve a ignorância sobre o verdadeiro papel que os bancos desempenham na vida econômica, e sobre o sistema econômico islâmico que garante solução a todos os problemas que surgem da proibição dos juros, e é disso que trataremos em detalhes na próxima discussão.

E terceiro, o Islam dá ao Walyul Amr certos poderes, como o direito de supervisionar inteiramente o processo do comércio e controlar o mercado a fim de impedir qualquer ação que possa abrir caminho a qualquer regra ilegal de iniciativa individual no mercado e no campo comercial.

Explicaremos esses pontos e os discutiremos detalhadamente nos capítulos do livro em que apresentaremos os pormenores da economia islâmica.

Parte Três

Introdução

Este livro é o terceiro da série que iniciamos com o livro “Nossa Filosofia” e forma o segundo volume do livro “Nossa Economia”. Trata-se de uma tentativa de desvendar a doutrina econômica islâmica considerando os decretos e leis do Islam e suas implicações, relacionadas ao campo econômico.

Por essa razão nos empenhamos em explicar dois processos, estabelecidos mutuamente.

Primeiro: o processo de reunir uma quantidade de decretos e leis sagradas e suas implicações que possam lançar luz no processo de descoberta da doutrina.

Segundo: o processo de dar uma interpretação teórica unificada a esses decretos e implicações com o intuito de apresentar seu conteúdo doutrinário da economia islâmica.

Enquanto o presente livro assume o encargo do segundo processo, o primeiro processo está encarregado de cumprir a função da seleção das leis e decretos legais, que possam auxiliar no êxito do segundo processo, mas sem impor a condição que as leis selecionadas por meio dele sejam do mesmo modo como são adotadas pessoalmente, do ponto de vista jurídico. Assim, os preceitos que esse livro apresenta não são todos eles como eu adoto juridicamente. Ao invés disso, há preceitos que eu não adoto apesar de sua participação nas importantes discussões e da grande atenção que receberam no adendo desse livro.

É, portanto, uma incumbência minha tornar esse ponto absolutamente claro e mencionar as fontes das quais deduzi os preceitos relativos às terras, minas, águas e coisas similares, com receio de que quando eu mencione ou enfatize alguma das leis apresentadas no livro, venha a adotar o sentido que eu (pessoalmente) dou a elas ou com que as adoto juridicamente. Deixo de dar detalhes a respeito desse ponto como também deixo de dar as razões que me fizeram tomar essa posição no livro relativo ao primeiro processo, no primeiro capítulo.

Conectada a essa questão, menção pode ser feita às três fontes seguintes como sendo a base de todas as leis e decretos legais aqui apresentadas no livro:

- 1) As opiniões jurídicas de nossos sábios piedosos. A maior parte das leis pelas quais se buscou a luz com esse livro no processo de descoberta, foi extraída dessa fonte, ao ponto de que quase nenhuma dessas leis não encontrasse um ou mais juristas que a adotassem ou dessem uma opinião a respeito.
- 2) As opiniões jurídicas que o autor adota e em cuja validade acredita.
- 3) Os pontos de vista jurídicos, admissíveis no aspecto técnico no campo das investigações, embora não possamos adotar as conclusões surgidas delas juridicamente por razões que às vezes impedem ao investigador essa adoção ou a comprovação da existência de evidências intelectuais.

Existem termos técnicos que empreguei nesse livro que devem ser observados e considerados para que as discussões a respeito da propriedade, propriedade estatal, propriedade pública e permissibilidade pública possam ser entendidas.

O livro se limita, como poderão ver, e se conforma ao plano e método para a exposição das leis que estão ligadas ao processo de descoberta da doutrina econômica e no que se insere na construção de suas super-estruturas.

É por essa razão que uma quantidade de leis de propriedade, sua transcrição e seu desenvolvimento não foram expostas no livro, já que não são necessárias no processo de descoberta citado. Por conta disso, é nossa incumbência apresentá-las para estudo e explicação, se Deus quiser, numa futura ocasião.

Da mesma maneira uma quantidade de opiniões jurídicas e pontos de vista, que apresentamos nas discussões do livro, não estão expostas nele de acordo com o estilo científico de discussão - ainda que haja a necessidade disso - o que é nosso desejo para a fácil compreensão das discussões e a uniformidade de estilo e procedimento. Por isso, escolhemos estudar essas opiniões juridicamente e na forma científica, no adendo que fizemos ao livro. Nele empregamos o estilo e o método de interpretação adequado para a pesquisa jurídica, essa compreensão absoluta daquilo que em todas as suas tendências não é possível exceto aos especialistas na ciência da jurisprudência.

Por fim, espero que essa modesta tentativa que foi feita nesse livro dê início a várias investigações numa escala mais vasta e leve ao alcance de um êxito maior na descoberta da doutrina econômica do Islam e na busca de inspiração em suas leis sagradas e em seus grandes segredos em todas as áreas da vida.

Mohammad Baquer Assadr
An Najaf - Iraque

Capítulo 1 - A Descoberta Operacional da Doutrina Islâmica

A Doutrina Econômica e o Islam

Antes de tudo, será melhor, uma vez que nos empenhamos no estudo de uma doutrina econômica definida, estabelecer um acordo desde o início, sobre qual o exato sentido do que queremos dizer com o termo “doutrina”, a fim de esclarecer, bem no começo de nossa abordagem, os marcos para o objetivo e a natureza dos conteúdos, os quais qualquer discussão de doutrina econômica devem deixar explícitos e delimitados. *Assim, então o que o termo doutrina significa? Qual é a diferença entre a doutrina econômica e a ciência da economia? Quais são os campos que são tratados doutrinariamente?*

É com base na resposta para essas questões que determinamos os marcos para a doutrina econômica de um modo geral, e que fixaremos a natureza do exame que seguiremos a respeito da doutrina econômica islâmica.

Relacionado a isso, podemos recordar o que dissemos sobre o sentido dos termos, “doutrina” e “ciência” na discussão do Vol.1. Ali foi dado o significado que *“a doutrina econômica é uma expressão do caminho que a sociedade prefere seguir em sua vida econômica na solução de seus problemas práticos; e a ciência da economia, é a ciência que dá a explicação da vida econômica, seus eventos, fenômenos econômicos”* e a ligação desses eventos e fenômenos com as causas e fatores gerais que os governam.

Essa medida de distinção muito embora indique uma diferença essencial, entre ambos, não é suficiente quando tentamos descobrir a própria doutrina definitivamente ou formar uma determinada idéia sobre ela. Entretanto,

utilizamos dessa distinção básica para tornar fácil ao leitor se familiarizar com a natureza da economia islâmica que estamos estudando e capacitá-lo a perceber, considerando essa distinção, que a economia islâmica é uma doutrina e não uma ciência, pois é o caminho que o Islam opta por seguir no seguimento de sua vida econômica, e não uma interpretação com a qual o Islam expõe os eventos da vida econômica e as leis que os governam.

Para a realização desse propósito e para a ênfase sobre a impressão doutrinária (natural) da economia islâmica é suficiente que digamos a respeito da doutrina, que ela é um sistema, e com respeito à ciência que é uma interpretação, com o intuito de saber que a economia islâmica é uma doutrina e não uma ciência.

Bem, agora se torna necessário saber que a doutrina econômica é muito mais do que isso, para que estejamos aptos a demarcar, levando em conta nosso sentido do termo, os campos em que ela opera e em seguida procurar por todas as coisas as quais o Islam esteja ligado.

Então, em que campo a doutrina econômica opera? Até onde vai o seu alcance? Qual é a característica geral que encontramos em cada idéia econômica doutrinária, para que se faça dessa característica um ponto distintivo desses pensamentos doutrinários no Islam, que possamos tentar combinar e esboçar num único grupo?

Todas essas questões exigem que demos um conceito definido à doutrina, como algo distinto da ciência, que seja capaz de fornecer respostas a todas essas questões. E nessa conexão, não será suficiente dizer que a doutrina é simplesmente um caminho.

Existem aqueles que consideram o escopo da doutrina como sendo restrito à distribuição da riqueza somente, e que ela não tem nada a ver com a produção, pois as leis científicas regulam o processo de produção, por exemplo, o processo da produção de trigo ou artigos têxteis e do nível do conhecimento humano dos elementos de produção, suas características e suas forças, e o processo de produção de trigo ou têxtil não se diferencia com a diferença da natureza das doutrinas econômicas.

Portanto, a ciência econômica é uma ciência das leis de produção, e a doutrina econômica é a arte da distribuição da riqueza. Como tal, toda investigação que tenha algo a ver com a produção e seu melhoramento, invenção dos meios de produção e seu aprimoramento, é um assunto da ciência da economia.

É de natureza universal, pela qual as nações não diferem a respeito apesar das diferenças entre elas quanto a seus princípios e conceitos sociais, nem é a apropriação de um princípio com exclusão de outros. E toda investigação que aborda a riqueza, sua propriedade ou sua disposição, é um assunto da investigação doutrinária, e isto constitui uma parte do sistema econômico e não da ciência da economia, nem está ligado a ela, mas está ligada a uma das perspectivas de vida que diferentes doutrinas adotaram, tais como a capitalista, a comunista e o Islam.

Contudo, um grande erro está implicado no se fazer essa divisão entre a ciência e a doutrina - a ciência da economia e a doutrina econômica - com base na esfera em que cada uma delas siga seja diferente da esfera da outra, pois isso leva a se considerar a característica doutrinária e a característica científica, como dois resultados da específica esfera estudada, de modo que se o exame for sobre a produção então será um exame científico e se for sobre a distribuição então será um exame doutrinário, enquanto o fato é que a ciência e a doutrina divergem quanto ao método e o objetivo do exame, não quanto ao objeto e a esfera. O exame doutrinário permanece como tal e preserva sua marca doutrinária enquanto mantém seu método e objetivo particulares, mesmo quando se concentra no estudo da produção, de maneira similar a ciência não perde sua natureza científica, quando fala sobre a distribuição, e a estuda com o método e o objetivo que são apropriados a ciência.

É em conta disso que percebemos que a idéia do planejamento central da produção que facilita ao estado exercer o direito de autoridade da administração e supervisão da produção é uma das mais importantes teorias doutrinárias que são consideradas fatores constitutivos por algumas das doutrinas ou sistemas socialistas, ou doutrinas e sistemas com uma tendência para o socialismo, apesar do fato de que sabemos que o planejamento da produção e a permissão a ele a um corpo administrativo superior, como o estado para o exercício desse planejamento da produção, não significa a propriedade desse corpo administrativo sobre os meios de produção, nem que isso esteja relacionado ao problema da distribuição dos meios de produção entre os indivíduos.

A idéia da centralização da produção, então, é um pensamento doutrinário, relacionado à doutrina econômica, e não um objeto de exame científico, embora trate da produção e não da distribuição.

Ao contrário, podemos encontrar muitos pensamentos que tratam de casos de distribuição que são incluídos na ciência da economia, a despeito de sua conexão com a distribuição. Por exemplo, quando Ricardo, declara que a porção de direito dos trabalhadores da riqueza produzida a qual se representa naquilo que eles auferem como salários não aumenta sob nenhuma circunstância na quantia do que é suficiente para o seu sustento, ele não estava tentando afirmar alguma doutrina com isso, nem estava estabelecendo uma regra para que o Estado prescrevesse um sistema para o pagamento dos salários, como o sistema da propriedade privada e a liberdade econômica, mas estava apenas tentando explicar a realidade em que os trabalhadores vivem e o resultado inevitável dessa realidade apesar da não-adoção do estado da imposição de um limite máximo de salários e de sua crença na liberdade econômica e em sua capacidade como estado capitalista.

Doutrina e ciência se inserem em cada uma dessas esferas e estudam os problemas da produção e da distribuição como um todo. Entretanto, isso não deve nos levar a não fazer nenhuma distinção entre elas ou confundir a natureza doutrinária e a natureza científica na pesquisa econômica, uma coisa favorecida por aqueles que estavam convencidos da não-existência do sistema econômico no Islam quando não era possível a eles discriminar positivamente ciência e doutrina. Eles pensaram que uma declaração sobre a existência do sistema econômico estaria exposta ao ataque da afirmação de que o Islam estava à frente dos pensadores ocidentais na criação científica da economia política. Também pensaram que uma declaração quanto à existência da economia islâmica significaria que encontraríamos dentro do Islam um pensamento econômico e uma discussão científica a respeito das leis da vida econômica, produção e distribuição, como encontramos nas discussões de Adam Smith e Ricardo, e muitos outros economistas políticos destacados. E, desde que não se encontra esse tipo de discussão no Islam, então (para eles) a economia islâmica não é nada mais do que um mito ou uma mera ficção.

Entretanto, essas pessoas abandonariam suas convicções sobre a não-existência da economia islâmica se compreendessem claramente a diferença entre a doutrina econômica e a ciência econômica, ou economia política, como é denominada, e soubessem que a economia islâmica é uma doutrina e não uma ciência.

A doutrina econômica consiste de toda regra básica da vida econômica ligada à ideologia da (justiça social). E a ciência da economia consiste de toda teoria que explique a realidade da vida econômica, separada de uma ideologia pré-estabelecida ou um ideal de justiça.

Assim, é a ideologia da justiça que é a linha divisória entre ideologia e ciência, e a demarcação distintiva pela qual as idéias doutrinárias são discriminadas das teorias científicas, porque a ideologia da justiça em si não é nem científica tampouco uma coisa tangível, capaz de ser medida e observada ou de ser submetida a um teste experimental por meios científicos. A justiça é apenas uma avaliação moral ou uma apreciação moral. Então quando alguém quer conhecer o escopo da justiça a respeito do sistema da propriedade privada ou emitir um julgamento sobre a instituição dos juros sobre a qual o sistema bancário se baseia, quanto a se é justo ou injusto, não recorre a aqueles meios e padrões de medida científicos que se utilizam quando se quer medir o grau de calor atmosférico ou com que se examina sobre o ponto de ebulição de um determinado líquido, pois o calor e a vaporização são fenômenos que podem ser submetidos a percepção científica, mas quanto à apreciação da justiça recorre-se a valores éticos e ideais mais elevados que estão fora dos limites da medição material.

Portanto, a justiça por si só não é uma idéia científica, então, quando combina com uma idéia, ela a imprime com a marca doutrinária e a distingue do pensamento científico. Assim, o princípio da liberdade econômica da propriedade privada, a abolição dos juros ou a nacionalização dos meios de produção, todos esses estão inclusos na doutrina porque estão conectados à idéia de justiça. Quanto à lei do retorno diminuído e a lei da oferta e demanda ou as rígidas leis salariais, são leis científicas, pois nada têm a ver com essa avaliação dos fenômenos econômicos. A lei do retorno diminuído não pode decretar que esse retorno seja justo ou injusto, ela apenas o revela como um fato objetivo permanente. Da mesma maneira a lei da oferta e da demanda não pode justificar o aumento de preços devido à falta de oferta ou ao aumento da demanda com base numa concepção definida de justiça. Ela apenas demonstra a relação objetiva recíproca entre o preço e a quantidade de oferta e de demanda no sentido disso ser uma certa manifestação inevitável do mercado capitalista. O mesmo acontece com respeito às rígidas leis salariais. A lei expõe o que é

relativo à realidade positiva que faz os trabalhadores receberem sempre nada mais do que os salários de subsistência, não importando se a escassez da parte dos trabalhadores na distribuição coincida ou não com a justiça. O fato então é que todas as leis científicas não se apóiam na ideologia da justiça, se apóiam apenas na dedução da realidade e na observação de vários tipos e numerosas manifestações. Contrário a isso é o caso das leis doutrinárias, que estão sempre incorporadas numa ideologia definida de justiça.

Porém, essa clara divisão entre o exame doutrinário e o científico não impede a doutrina de assumir o quadro científico de exame eventualmente. Exatamente como no caso das leis de oferta e de demanda ou no das rígidas leis salariais, tais casos confirmam-se cientificamente e são aplicados à realidade a qual explicam - na sociedade capitalista de acordo com o capitalismo doutrinário - pois essas são leis científicas dentro de uma estrutura doutrinária definida e não científica e nem são válidas numa outra estrutura como explicamos de modo detalhado nas primeiras discussões deste livro.

Ao simplesmente apresentarmos essa clara linha de demarcação entre a doutrina econômica e a ciência da economia, passamos a saber que ao dizermos que existe doutrina econômica no Islam, não significa que o Islam investiga a lei da oferta e da demanda ou determina o ponto até onde há o efeito do aumento ou diminuição das ofertas e demandas no mercado livre. Ao invés disso, o Islam examina sobre a garantia de liberdade ao mercado e a preconiza, a salvaguarda e a preserva, ou a supervisão do mercado e do estabelecimento de restrições em sua liberdade em conformidade com o conceito de justiça que adotou para si.

De modo similar o Islam não investiga a questão da relação entre a ação de movimento de ir e vir do lucro e do juros ou entre o movimento do capital usurário e o comércio, nem sobre os fatores que conduzem ao aumento do lucro ou a diminuição do mesmo, mas ele retifica o lucro e os juros e emite seu julgamento a respeito do investimento usurário ou comercial segundo sua concepção de justiça. Igualmente, o Islam não investiga sobre os fenômenos do retorno da diminuição da produção ou sobre suas causas, mas examina se é legal e justo manter a produção sob a supervisão de um corpo central administrativo superior.

De tudo isso, aprendemos que é obrigação funcional da doutrina da economia resolver os problemas da vida econômica ligados a suas concepções

de ideologia e seu ideal de justiça. E quando acrescentamos a isso o fato de que as duas expressões, Halal (o lícito) e Haram (o ilícito) no Islam são incorporadas nos valores e no ideal em que o Islam acredita, então é natural que isso possa nos levar a convicção da existência da economia doutrinária islâmica, pois a questão do halal e do haram no Islam se estende a todas as atividades humanas e a todos os gêneros de comportamento: o comportamento do governante e do governado, do comprador e do vendedor, do patrão e do empregado, do trabalhador e do desempregado, pois cada unidade desse comportamento ou é halal ou é haram e, por conseguinte, é justa ou injusta. Porque quando o Islam contém um texto proibindo uma ação específica, então essa ação é haram, e se for o contrário disso, é halal.

Então, se todo gênero de atividade na vida econômica está sujeito a ser uma questão de halal ou haram, tal como venha a ser interpretado em termos de valores e ideais, o direito de examinar a respeito do Islam nos conclama ao raciocínio quanto a seleção e a determinação da doutrina econômica, que a questão do halal e do haram expressa nos termos de seus valores, ideais e concepções.

A Relação entre a Doutrina Econômica e o Código de Direito Civil

Exatamente como aprendemos que a doutrina econômica é diferente da ciência econômica, também devemos conhecer a diferença entre a doutrina e o código de direito civil. A doutrina econômica é uma coleção de teorias básicas que trata dos problemas da vida econômica e o código de direito civil é o conjunto de decretos legislativos que regulam os detalhes das relações monetárias e pecuniárias dos indivíduos e seus direitos pessoais e substantivos. Com base nisso o sistema da doutrina econômica de uma sociedade não pode ser a mesma coisa que o código de direito civil do Estado, pois o capitalismo, que é a doutrina econômica de muitos estados do mundo, não é o sistema de leis civis desses estados. É por conta disso que dois estados, em consequência de suas diferentes tendências, o germânico e o romano, por exemplo, diferem também quanto a seus respectivos códigos de leis, a despeito de terem a mesma doutrina econômica os códigos de leis não fazem parte da doutrina capitalista.

O código de leis do estado capitalista pelo qual contratos de negócio ou aluguel são regulados, por exemplo, não são parte integrante do capitalismo no sentido de sua natureza de doutrina econômica (sistema), esses códigos de leis foram apresentados no sentido de serem o significado capitalista da doutrina econômica, o que implicaria confusão e ambigüidade entre as teorias básicas e os detalhes legais, entre a doutrina e a lei, o que equivale dizer, entre as teorias básicas do capitalismo à respeito da liberdade de propriedade, liberdade de disposição e de investimento, e as leis sobre as quais se apóiam esses princípios capitalistas de liberdade.

Seria, por conseguinte, um erro do investigador da economia islâmica propor uma coletânea dos regulamentos islâmicos que estão no plano do código de direito civil de acordo com a compreensão do tempo, e apresentá-los em conformidade com seus textos jurídicos e legais como a doutrina islâmica, tal como alguns dos autores islâmicos fazem quando se empenham em estudar a doutrina islâmica, e falar de uma coleção de leis do Islam pelas quais regulam-se os direitos de propriedade e as transações comerciais, como a lei islâmica à respeito de venda, sociedade, empréstimo, adultério, jogatina, fraude e assim por diante. Na verdade, essas pessoas são como aquelas que querem estudar e determinar a doutrina islâmica da sociedade na Inglaterra por exemplo, mas ao invés de tentarem demonstrar o capitalismo, seus princípios fundamentais sobre a propriedade ou a disposição das propriedades e o investimento (o direito de fruição) do mesmo e os conceitos e valores que esses princípios representam, se contentam com o estudo do código de direito civil daquele país e tudo o mais, das leis e regulamentos que estão ligadas a ele.

Mas quando enfatizamos a necessidade de fazer a separação entre a natureza teórica da doutrina econômica e o código de direito civil não fazemos com isso uma ruptura na relação que permanece entre ambas, ao contrário, ao mesmo tempo enfatizamos o forte elo e relacionamento que as une, no sentido de serem partes componentes de um compacta, orgânica e complexa totalidade.

A realidade é que a doutrina econômica, com suas teorias e regras fundamentais, forma a fundação da estrutura superior da lei civil. Contudo, o fato da natureza da doutrina econômica ser uma fundação teórica da lei não a priva da condição de doutrina quando esta, por sua vez, se torna uma estrutura superior apoiada numa base, visto que o edifício teórico da sociedade está erigido numa

base teórica comum, e reúne vários andares, alguns deles se apoiando sobre outros, de tal modo que o andar precedente é considerado a base ou a fundação do andar erguido sobre ele. A doutrina econômica e o código de direito civil são duas dessas estruturas teóricas. A lei civil é o nível superior e toma forma de acordo com a doutrina econômica, e é determinada à luz das teorias e concepções que a mesma representa.

Vamos, em nome do esclarecimento, tomar um exemplo da doutrina (ou sistema) capitalista livre de economia e de suas ligações com as leis civis em seu campo teórico e efetivo, a fim de que possa ficar visível a nós a firme conexão entre a doutrina econômica e a lei civil até o ponto no qual a lei seja influenciada pela doutrina teórica efetivamente.

Então, partindo da esfera dos direitos individuais do código de direito civil, estaremos aptos a entender o efeito da doutrina sobre este, quando aprenderemos que a teoria da obrigatoriedade - que é o fundamento do código de direito civil - recebeu esse conteúdo teórico do pensamento da natureza da economia capitalista durante o período em que os conceitos capitalistas da liberdade econômica estavam se organizando e o princípio da livre economia assumia o domínio sobre os pensamentos em geral. Assim, o surgimento do princípio do poder da vontade sobre a teoria da obrigatoriedade resultou disso. Essa teoria sustenta a marca distintiva doutrinária do capitalismo, já que ressalta a crença capitalista na liberdade e em sua inclinação individualista sobre o fato de que a vontade pessoal do indivíduo que, por si mesma, é a fonte de todas as obrigações e direitos pessoais, e recusa-se a crer na existência de algum indivíduo que possua qualquer direito sobre outro, ou da sociedade sobre o indivíduo, direito esse que não esteja oculto na prova do livre arbítrio, de acordo com o que um indivíduo admite como prova desse direito sobre ele, fora da ação de sua vontade e com consentimento absoluto.

É evidente que a recusa ao reconhecimento de um direito individual que a própria pessoa não obriga que derive de sua absoluta e espontânea vontade, não pode ser senão a tradução fiel do significado ideal da doutrina capitalista - a doutrina da liberdade econômica - do campo doutrinário econômico para o campo legal. Por essa razão percebemos que quando a teoria da obrigatoriedade é encontrada em outro sistema doutrinário de economia difere disso, e nesse caso o papel da vontade se torna fraco numa medida muito maior.

Algumas das evidências da tradução das teorias da doutrina econômica capitalista para os pormenores dos decretos legislativos no plano legal são as permissões do código de direito civil fundamentado em uma base capitalista das suas instituições para os contratos de venda, crédito ou aluguel, para a venda de uma quantidade de trigo por uma quantidade maior a ser entregue numa data posterior, ou a cessão de mercadorias a crédito numa determinada percentagem, ou do contrato capitalista de empreita de trabalhadores para a extração de petróleo por meios próprios, com o intuito da posse sobre esse petróleo. A lei quando permite tudo isso, na verdade apenas recebe justificativas para essa permissão, das teorias capitalistas da doutrina econômica na qual se apóia. A mesma coisa encontramos no campo dos direitos substantivos do código civil, o direito de propriedade, que é o principal direito substantivo. A lei o regula de acordo com o ponto de vista geral que a doutrina econômica adota com respeito à distribuição da riqueza. O capitalismo doutrinário quando acredita na liberdade de posse (da propriedade) e a considera um direito sagrado, a impõe sobre o nível superior de sua estrutura para permitir aos indivíduos a posse das minas em cumprimento do princípio de liberdade de propriedade, e prioriza a consideração do interesse do indivíduo quanto a beneficiar-se de sua propriedade, acima de qualquer outra consideração, e determina que não se deve negar ou impedir que o indivíduo faça uso de sua propriedade do modo que lhe aprouver ou a seu bel-prazer, não importando qualquer outra coisa ou qual seja seu efeito sobre os demais. Uma vez que a propriedade e a liberdade são os direitos naturais do indivíduo e não uma função social que ele exerça dentro da sociedade.

Quando a época da liberdade econômica começou a declinar o sentido da propriedade privada sofreu uma mudança, surgiu o código de direito civil que negava a propriedade privada de alguns tipos de riqueza e de extensões naturais, e não permitia que o indivíduo abusasse de seu direito de liberdade de investimento ou do usufruto das propriedades ou bens que possuísse.

Tudo isso traz à luz e torna explícita a relação de interdependência do código de direito civil e a doutrina econômica, a tal ponto que é possível conhecer a doutrina econômica e sua característica original por intermédio do código de direito civil. Assim, uma pessoa para quem não é factível ter um conhecimento direto da doutrina econômica de algum país, pode recorrer ao código de direito civil desse país, não como doutrina econômica, pois esta difere

do código de direito civil, mas, no sentido que esse código é a super-estrutura da doutrina e seu nível superior, que reflete o conteúdo dessa doutrina e suas características gerais. Nesse caso, a pessoa poderá, levando em conta um exame do código de direito civil, conhecer facilmente a natureza capitalista ou socialista do mesmo, e não somente isso, mas até mesmo o grau em que o país se conduz no capitalismo ou no socialismo.

Resumo

Até aqui discutimos sobre a diferença entre doutrina econômica e ciência da economia, de modo geral, e a diferença entre a doutrina econômica e o código de direito civil. Dessa discussão podemos inferir que é errado falar de doutrina econômica islâmica como uma ciência da economia ou como uma coletânea de acordos do nível do código de direito civil que estabeleçam as regras dos negócios e de coisas do gênero.

Além disso, também aprendemos a natureza da relação entre a doutrina e a lei, e nos capítulos subseqüentes veremos o grande efeito dessa relação, se Deus quiser.

Uma vez que já estamos cientes da existência da doutrina econômica no Islam, que difere da ciência da economia, e feita a distinção entre a doutrina e a lei ao se entender o tipo de relação que há entre elas, devemos então discutir o nosso futuro trabalho sobre a economia islâmica nesse livro e examinar seus detalhes e pontos principais. Devemos também explicar nosso método prático baseado em nosso estudo anterior da doutrina, de modo geral, e a diferença entre ciência e lei fundamentada na relação que há entre o código de direito civil e a doutrina.

O Processo de Descoberta e o Processo de Criação

O trabalho de pesquisa que efetuaremos em nosso estudo da doutrina da economia islâmica difere do trabalho de pesquisa que os expoentes das outras doutrinas econômicas realizaram. O examinador da doutrina econômica islâmica sente que seu ponto de vista é basicamente distinto do de qualquer outro

pesquisador de doutrina econômica dentre aqueles que realizaram trabalhos de pesquisa a respeito desse assunto e que deram ao mundo diferentes (sistemas) doutrinários de economia, como o capitalismo e o comunismo.

O pensador islâmico se vê diante de um sistema de economia inteiramente formado e acabado e é instado ao discernimento disso em seu aspecto real, a determinação de seu quadro estrutural, a revelação de suas regras de raciocínio (que a governam), a superação, até onde seja possível, da densidade dos acúmulos do tempo e das longas distâncias dos intervalos históricos, a apresentação de suas características originais, as intensivas sugestões dos experimentos duvidosos a serem conformados ao Islam e libertados da estrutura das culturas não-islâmicas que dominam a compreensão das coisas de acordo com sua natureza e tendências de pensamento.

Empenhar-se em superar todas essas dificuldades e vencê-las para alcançar a doutrina econômica do Islam é a ocupação do pensador islâmico. Com base nisso, pode se dizer que o processo que seguiremos é um processo de descoberta. Contrário a isso é o caso dos pensadores que advogam a doutrina econômica do capitalismo e do comunismo, pois seguem o processo da criação ou da invenção.

Cada um dos processos, o da descoberta e o da criação, têm suas características e distinções que são refletidas no exame que os descobridores islâmicos e os inventores capitalistas e comunistas põem em prática.

E o mais importante dessas características e distinções é a determinação da maneira da condução do procedimento e de sua generalização.

No caso do processo de criação (invenção) da doutrina econômica e de quando da formulação de uma completa estrutura teórica da sociedade, o pensamento toma a sucessão regular e sua causa natural de sucessão e realiza o trabalho de formulação, numa maneira direta, das teorias gerais da doutrina econômica. Em seguida faz delas a base para os exames secundários e para a formação da superestrutura das leis que se apóiam na doutrina econômica e que são consideradas o plano superior na relação com ela, como o código de direito civil que aprendemos anteriormente como sendo dependente dela e fundamentado em sua base.

Entretanto, no processo de descoberta da doutrina econômica, o curso do procedimento e o trabalho a seguir é o inverso, e eis que quando estamos diante da descoberta não temos posse de um quadro explícito dela ou algum

aspecto ou forma definida da mesma antes de que seja formada. Como, quando não sabemos se a doutrina possui os princípios da propriedade comum ou da propriedade privada ou quando não sabemos sobre a base teórica da doutrina da propriedade privada, ou se é, o que necessita, trabalho ou liberdade?

Nessa circunstância, enquanto não possuímos um texto definido de um formulador da doutrina que se refira a sua descoberta, para dispersar a obscuridade que a envolve. Não há nenhuma alternativa senão procurar outro método a ser utilizado para a descoberta da doutrina ou para abrir caminho em algumas de suas partes não evidentes.

Esse método podemos determinar levando em conta a relação de interdependência mantida entre a doutrina econômica e o código de direito civil, uma relação que explicamos anteriormente, já que o código de direito civil é o plano superior diante da doutrina econômica e recebe dela a direção, e é possível descobri-la por meio do código de direito civil quando sabemos que este se apóia nessa desconhecida doutrina econômica. Portanto, é necessário para o processo de descoberta iniciar uma busca pelas radiações da doutrina espalhadas na esfera exterior, ou seja, a partir de sua superestrutura e de seus traços (tradições) como são refletidos dentro dela em diferentes áreas, assim como alcançar através dessas radiações e traços a formação de uma avaliação definida do gênero de pensamentos e teorias sobre a doutrina econômica que se encontra atrás dessas aparências.

Com isso se prescreve para o processo de descoberta seguir um curso contrário ao curso que o processo de criação segue, pois o processo de descoberta se origina do plano superior para a base da mesma, e se constrói pela coleta de todos os traços e a junção dos mesmos para a obtenção de um modo definido do molde formado da doutrina econômica, ao invés de partir da formação da doutrina para a sua ramificação.

Essa será nossa posição a respeito do processo que seguiremos para a descoberta do sistema da economia islâmica, ou mais propriamente, a maior parte dele, pois enquanto é possível aduzir alguns aspectos da economia islâmica, diretamente de seus textos, ainda existem algumas idéias e teorias fundamentais, que não se alcança facilmente pelos textos diretos e a compreensão delas pode ser determinada apenas de forma indireta do que esteja baseado no plano superior do edifício islâmico e na orientação das leis pelas quais o Islam regula o assunto dos contratos e direitos.

Assim, partimos do plano superior e descemos gradualmente para o plano que o precede, pois estamos seguindo o processo da descoberta. Quanto aos que estão seguindo o processo da criação e estão tentando edificar a estrutura da economia e não a descoberta dela, ascendem do primeiro plano para o segundo, uma vez que estão a executar o processo da criação e da construção da estrutura, e o segundo plano não surge no processo da construção senão mais tarde.

Dessa maneira, nossa posição desde o início difere da posição desses precursores da doutrina da economia capitalista, pois sim, não apenas desses, mas mesmo daqueles destacados precursores das doutrinas econômicas socialista e capitalista que estão empenhados no estudo da descoberta e da determinação de suas doutrinas econômicas, no grau e dentro do raio de alcance de sua possibilidade de maneira direta. Essas doutrinas econômicas estão adaptadas às suas formas gerais anunciadas pelos destacados precursores.

Nosso conhecimento, por exemplo, da doutrina econômica de Adam Smith, não depende de nosso estudo de seu pensamento na esfera do código de direito civil ou do método que escolheu para seguir na regulamentação das obrigações e dos direitos civis, ao invés do que possamos combinar da iniciação do estudo disso com seu pensamento doutrinário na esfera econômica. O caso é contrário a esse quando desejamos buscar conhecer muitos dos conteúdos da doutrina econômica em que o Islam acredita, pois enquanto não estejamos aptos a encontrar a forma definida disso nas fontes islâmicas, encontramos essa forma definida no caso de Adam Smith, somos então compelidos, *ipso facto*, a seguir os traços dessa forma na descoberta da doutrina econômica de maneira indireta, por meio dos marcos que são refletidos nas estruturas superiores do edifício conceitual islâmico.

Eis o que faz o processo de descoberta que o pensador islâmico segue parecer, às vezes, de uma forma invertida. Parece que o processo não faz qualquer distinção entre a doutrina econômica e o código de direito civil quando apresenta os regulamentos islâmicos no nível do direito civil e quando tenciona estudar a doutrina econômica no Islam. Todavia, está, na realidade, certo ao fazer assim, desde que apresenta os regulamentos como a estrutura superior das doutrinas econômicas, capaz de produzir de sua descoberta, não no sentido de serem a doutrina e a teoria econômica islâmica.

O Sistema Financeiro como Código de Direito Civil

Ligado a esse assunto, é necessário que limitemos o sistema financeiro, também, ao código de direito civil, como uma das superestruturas da doutrina econômica que reflete suas características e assume formas de acordo com suas exigências, e do mesmo modo que é possível ao processo de descoberta utilizar-se da radiação da doutrina econômica refletida no código de direito civil, é igualmente possível para o sistema financeiro utilizar-se disso.

Quando desejamos expor um exemplo desse efeito da doutrina econômica sobre o sistema financeiro, como uma superestrutura da primeira, encontramos tal exemplo no relacionamento da doutrina econômica com o sistema financeiro em geral, como tentamos entender anteriormente, da conexão que se estabelece entre a doutrina econômica e o código de direito civil ao determinar o relacionamento da doutrina capitalista com o sistema financeiro em geral.

Uma das manifestações do relacionamento entre o sistema capitalista de economia e o sistema geral do código de direito civil é o efeito da idéia de propriedade. Por propriedade se quer dizer aqui aqueles bens que são propriedades do estado como as terras, as florestas, as minas, que o estado possui e produz receitas (rendimentos) com as mesmas, exatamente como nas terras, florestas e fábricas produzem muitos lucros para os proprietários privados que as possuem. A propriedade é considerada no sistema financeiro uma das principais fontes de renda do estado. A idéia de propriedade se enfraqueceu e o alcance do estado, que possuía projetos se estreitou e quase desapareceu do sistema financeiro do estado sob a influência do princípio da liberdade econômica, quando a doutrina capitalista a arrebatou de modo despótico e a idéia dessa doutrina se tornou a força dominante. Uma das exigências que é considerada uma salvaguarda da liberdade econômica foi a de não-interferência do estado na atividade produtiva, exceto em pequenas lavanderias que eram incapazes de serem operadas pela atividade individual, por conta disso foi muito natural que o estado capitalista confiasse à sua finança geral as taxas e outras fontes similares de renda. Então, novamente a propriedade tinha recomendada sua existência, como uma importante fonte de renda estatal e (por isso) alargou-se seu raio de alcance depois do surgimento das tendências do comunismo em direção a liderança e o declínio do princípio da liberdade econômica do pensamento econômico em geral.

Uma das evidências do laço de relacionamento entre a doutrina econômica e o sistema financeiro geral é que as rendas do estado diferem em suas funções conforme o gênero das idéias de doutrina econômica pelas quais são influenciadas, pois durante o intervalo em que a doutrina econômica com sua idéia de liberdade econômica tornou-se dominante, a função básica da renda foi a de cobrir as despesas do estado como um aparato para a manutenção da paz e a defesa do país. Quando as idéias comunistas começaram a invadir o campo da doutrina econômica surgiu para as rendas uma missão muito mais importante, a missão de sanar a distribuição injusta da riqueza pela eliminação da disparidade das condições sociais entre as classes e o estabelecimento da justiça social. O estado não estava inclinado a se contentar com a coleta do rendimento ou das taxas ao ponto que este cobrisse suas despesas como uma maquinaria para a manutenção da paz interna e a defesa do país, ao contrário, expandiu as taxas até o ponto que cobrissem as despesas do desencargo da nova missão que tinha prescrito a si próprio.

Essas evidências fornecem a prova quanto ao rendimento geral da sociedade, sendo adotado em conformidade com o princípio da doutrina econômica exatamente da mesma maneira que o código de direito civil é adotado, uma questão que o faz um posto de observação para o processo de descoberta, como um nível superior do qual o descobridor comanda a visão do nível precedente, ou seja, a doutrina econômica.

Resumo e Deduções

Com base no que foi dito antes se torna necessário que possamos incluir uma quantidade de regulamentos islâmicos e decretos legais, que podem ser interpretados como a superestrutura da doutrina econômica, dentro da órbita do processo de descoberta dessa doutrina, ainda que não estejam inteiramente inseridos no âmago da própria doutrina.

Por causa disso, a discussão nesse livro conterà muitos dos regulamentos relativos à *mu'ámalat* (relações pecuniárias e pessoais) e aos direitos que regulam as relações pecuniárias dos indivíduos, como também incluirá alguns dos regulamentos da Lei Sagrada para o gerenciamento das relações financeiras

do estado e da nação, e a determinação das fontes de rendimento do estado e sua política referente ao emprego desses rendimentos, visto que esse livro não é apenas um livro de apresentação da doutrina econômica islâmica, mas é um livro que tenta seguir o processo de descoberta da doutrina e determinar para esse processo seu *modus operandi*, o curso do assunto em exame e seus resultados.

Com esse propósito selecionaremos e ordenaremos, a fim de que esses regulamentos do Islam sobre *mu'amalat*, direitos e taxas sejam considerados a super-estrutura da doutrina econômica, lançando luz sobre o processo de descoberta. Quanto aos regulamentos que não têm participação no esclarecimento dessa descoberta, serão excluídos da esfera desse exame.

Mencionaremos isto através dos exemplos dos juros, da fraude do imposto do equilíbrio social e do imposto do Jihad. O Islam proibiu os juros na transação pecuniária, como também proibiu a fraude. Mas a ilicitude dos juros e a proibição do empréstimo ou do pedido de empréstimo a juros têm uma participação no processo de descoberta, visto que é uma parte componente da super-estrutura da teoria da distribuição da riqueza produzida e como tal, revela a regra básica e geral para essa distribuição no Islam, que será avaliada cuidadosamente na discussão sobre (a questão) da distribuição, após a questão da produção. No que diz respeito à questão da ilicitude da fraude, não vem a ser somente dentro do quadro doutrinário da economia. Todos os países, ainda que diverjam em seus sistemas de economia, concordam nesse ponto. De maneira semelhante é o caso da ilicitude da fraude no imposto de equilíbrio social e no imposto do Jihad. O imposto de equilíbrio social que o Islam impõe pela lei para a manutenção da equidade, como o *Zakat*, por exemplo, participa no processo de descoberta, porém não é o caso do imposto do Jihad que o Islam ordena para o financiamento do exército dos *mujahiddin* (soldados islâmicos), pois isto é parte da missão do estado islâmico e da doutrina econômica do Islam.

O Processo de Síntese entre as Leis

Quando estudarmos minuciosamente a coleção de prescrições do Islam que regulam o *mu'amalat* e os direitos e obrigações (dos membros da comunidade) passaremos desse ponto para o que se encontra de forma profunda nas regras

fundamentais que dão forma à doutrina econômica no Islam. Com isso, é necessário que não nos contentemos com apresentar e examinar cada uma das regras de uma maneira como se cada uma delas fosse independente e isolada das demais. O método de isolamento ou individualização na discussão de cada um desses regulamentos apenas concorre com a discussão no nível do código de direito civil com respeito às regras da lei da sagrada. Esse nível permite uma apresentação dos detalhes das regras, independentes uma das outras. Porque um exame das regras da Lei Sagrada não faz uma descrição elaborada de suas esferas, apenas se propõe a apresentar os regulamentos do Islam que gerenciam a transação de venda, cessão, empréstimo ou de sociedade, e além disso, não é encarregado de efetuar uma síntese entre esses regulamentos que leve a uma regra geral. Mas, quando nosso exame e apresentação desses regulamentos formarem parte do processo de descoberta, a mera apresentação de seus detalhes não nos será útil, ainda que muitos dos proponentes do sistema econômico islâmico se contentem em levar sua busca até esse ponto apenas. Diferentemente, diríamos que não há saída para nós senão realizar a síntese desses detalhes, ou seja, devemos estudar cada um e todos eles como partes componentes de um todo e como um aspecto da forma geral composta e firmemente unida, de modo a chegar à descoberta da regra geral que emana desse todo ou desse todo composto, e que é adequada para a elucidação ou justificativa do mesmo. Quanto ao método de isolamento e o ponto de vista da individualização, não estaríamos aptos a conseguir a descoberta por meio deles.

A supressão dos juros nos contratos de empréstimo (ou crédito) e a sanção legal para o ganho resultante dos meios de produção num contrato de arrendamento, recusando que o arrendador se torne o proprietário do objeto físico (terras, minas, etc.) que tenha adquirido por contrato de arrendamento, todos esses regulamentos, devem ser estudados (após a garantia de sua validade legal) pondo-se em prática e apresentando-se a síntese, entre eles de modo a tornar factível a dedução da lei fundamental do Islam à respeito da distribuição da riqueza produzida, o que distingue a posição do Islam sobre a distribuição da riqueza (ganha) da posição da doutrina comunista, que estabelece a distribuição da riqueza produzida com base no trabalho apenas, e da posição capitalista que estabelece com base nos elementos, o material e o humano, que conjuntamente participam na criação da riqueza produzida.

As Concepções da Porção de Direito no Processo

Podemos mencionar a concepção que forma uma parte importante da tradição islâmica na mesma classe que as prescrições da lei que auxiliam a descoberta da doutrina econômica do Islam.

Por concepção queremos nos referir a toda opinião ou conceito que explica uma realidade cósmica, social ou de legislatura. A crença doutrinária do Islam sobre a relação do universo com Allah (Deus), o Supremo, e sua conexão com ele expressa uma concepção definida a respeito do universo¹.

A crença doutrinária do Islam de que a sociedade humana passou do estágio instintivo e natural para o estágio da razão e da reflexão ordenada, expressa o conceito islâmico de sociedade humana².

A crença doutrinária do Islam de que a posse dos bens e das propriedades não é um direito pessoal do homem, mas que foi destinado a ele em virtude do processo de sua designação para o vicariato de Deus, reflete o conceito islâmico específico sobre a legislação definitiva do estabelecimento da instituição da propriedade privada, de acordo com a concepção islâmica os bens e propriedades pertencem inteiramente a Deus e Ele eventualmente designa indivíduos como seus representantes para a administração desses bens e propriedades. A concepção expressa por isso é de que o direito do homem a propriedade é um direito que ele possui em virtude de um ato legislativo que o nomeia o representante de Deus com respeito a ela, (ou seja, a possui como algo confiado a ele por Deus).

Então, os conceitos possuem diferentes ângulos de visão, e (também) os conceitos islâmicos para a interpretação do universo e/ou seus fenômenos, ou para a sociedade e suas conexões ou algum dos preceitos da lei instituídos, por conta disso, não são incluídos nos preceitos numa forma direta. Mas, não obstante esse fato, uma quantidade desses conceitos, que estão ligados a vida

-
1. *“A Deus pertence tudo quanto há nos céus e na terra; e Deus abrange todas as coisas”*. (Alcorão Sagrado, C.4 – V.126).
 2. *“No princípio os povos constituíam uma só nação. Então, Deus enviou os profetas como alvissareiros e admoestadores...”* (Alcorão Sagrado, C. 2 – V.213). *“A princípio, os humanos formavam uma só comunidade; então, dividiram-se”*. (Alcorão Sagrado, C. 10 – V.19).

econômica e seus fenômenos ou aos preceitos legais estabelecidos do Islam serão utilizados em nosso empenho de procura da doutrina econômica do Islam.

Com o intuito de explicar a parte que essa quantidade de concepções desempenha no processo de determinar os marcos da doutrina econômica, devemos prevenir os leitores dos resultados que as discussões seguintes registrarão um pouco mais tarde e que adquirirão por empréstimo dessas duas concepções que se inserem no processo de descoberta da doutrina econômica do Islam, o objeto de exame desse livro.

A primeira dessas concepções é a concepção islâmica de propriedade de acordo com a qual Deus designou um grupo de pessoas como seus vice-gerentes sobre os bens e as riquezas naturais, e criou de uma legislatura o decreto da propriedade privada e o *modus operandi*, dentro do qual um indivíduo pode perceber os mandatos da vice gerência como um aumento dos bens e da propriedade confiada a ela, a proteção e a distribuição dos mesmos, e o bem estar do ser humano. Assim, a propriedade é uma operação que um indivíduo põe em prática em conta da sociedade e dele mesmo dentro da sociedade.

A outra concepção, que tomamos por empréstimo e em adiantamento da futura discussão é o ponto de vista do Islam com respeito à negociação como um dos fenômenos da vida econômica. Segundo esse ponto de vista, a negociação por sua natureza original, constitui um ramo da produção, pois quando um comerciante vende os produtos a outra pessoa ele, com isso, partilha o processo de produção. A produção é sempre produção de utilidade ou serviço e não de matéria. Material ou substância não podem ser criados de novo para a mercadoria produzida ou para a preparação dela e a entrega nas mãos dos consumidores, antes, uma mercadoria não tem nenhuma utilidade aos consumidores sem essa preparação prévia. Toda tendência de negociação que o tempo a distância muito de sua real ocorrência produz uma operação intrusiva, tencionada apenas pelo beneficiário e que resulta no prolongamento da distância entre a mercadoria e seus consumidores, é uma tendência anômala que diverge da natureza e da função da negociação.

Adiemos a compreensão islâmica desses dois conceitos e a elucidação mais pormenorizada para seu lugar nesse livro e façamos uma apresentação disso, tanto quanto seja positivamente necessário explicar a parte que desempenha no processo de descoberta da doutrina econômica, muito embora isso nos envolverá um pouco em repetição.

Assim, podemos compreender e determinar perfeitamente, considerando o padrão dessas concepções islâmicas, o papel que desempenham no campo do exame e do processo de descoberta.

Então, essas são algumas das concepções que cumprem sua parte no esclarecimento de alguns preceitos das leis e regulamentos civis do Islam, facilitando a tarefa de entendê-los a partir dos textos legais que foram dados e que receberam autoridade sobre os obstáculos que se colocam no caminho. A primeira dessas concepções é sobre a instituição da propriedade privada, que mencionamos um pouco antes. Essa concepção dispõe e prepara a mente para que aceite os textos da lei islâmica que restringem o direito do dono sobre sua propriedade de acordo com as exigências do bem e do interesse geral da sociedade. A posse de uma propriedade, segundo essa concepção, é uma função social que o legislador confia a um indivíduo de maneira que possa participar no desencargo da responsabilidade da Representação (Vice-gerência) sobre a Terra com a qual Deus honrou o homem, e não um direito pessoal, que não admita especificação nem exceção (um direito inalienável). Portanto, é natural que o direito de posse esteja subordinado às exigências e à obrigação desse vice-gerente. Torna-se fácil, ao se considerar isso, aceitar os textos que restringem o poder e a autoridade de um proprietário sobre suas posses e que, às vezes, sancionam a retirada das mesmas da mão de seu dono, como os textos da lei islâmica sobre a Terra que dizem que esta deve ser tomada de seu dono e dada a outro se houver negligência em seu cultivo ou, num dado e apropriado caso que haja essa possibilidade, no cumprimento das exigências de sua vice-gerência.

Muitos sábios da lei islâmica, contudo, estão em dúvida quanto à aceitação desses textos, uma vez que violam a sacralidade da instituição da propriedade privada. É, entretanto, óbvio que se esses sábios tivessem olhado esses textos apenas com a lente da concepção islâmica da instituição da propriedade privada não encontrariam dificuldade em aceitá-los e responder à idéia e ao espírito que há neles. Por isso sabemos que a concepção islâmica no campo econômico assume a forma de um ideal, desde que sua adoção é necessária de modo a dar uma forma completa e definida à lei que legisla os textos das tradições islâmicas dentro dela, os tornando facilmente compreensíveis. Percebemos que alguns desses textos de legislação adotaram precisamente esse sentido. Eles têm dado essa concepção ou essa estrutura, por meio de um prefácio que forneça a regra

da lei islâmica. É mencionado na tradição, no caso da terra e da propriedade do homem sobre ela: *“A Terra pertence a Deus, o Supremo. Ele entregou-a a seus servos e confiou-a ao homem. Assim aquele que abandoná-la ao ócio e inculta por três anos consecutivos sem qualquer safra, ela deve ser tirada dele e entregue a outra pessoa”*. Com isso, vemos que a tradição tomou auxílio de uma concepção definida sobre a propriedade da terra e o papel do indivíduo sobre ela, com o que explica a regra para o confisco da terra de seu dono e justifica tal confisco.

Algumas concepções islâmicas estabelecem a criação de uma regra para preencher a lacuna (na lei islâmica) apoiada em sua base, que dê o direito do governante de cumpri-la. Por exemplo, a concepção islâmica concernente a negociação, mencionada antes. A concepção é útil como base para o estado usar, no campo da regulamentação da negociação de modo que impeça, dentro dos limites de sua capacidade, toda tentativa de separar a negociação das mercadorias da produção das mesmas e tornar a negociação um processo de prolongamento do caminho entre a mercadoria e seu consumidor, ao invés de torná-la um processo de obtenção da mercadoria e de facilitação de seu acesso aos consumidores.

Assim, a concepção islâmica desempenha ou o papel de esclarecer os textos de legislatura geral ou o de prover o estado com um tipo de legislação econômica pela qual a lacuna que possa ser encontrada seja preenchida.

A Lacuna na Legislação Econômica

Quando mencionamos a lacuna na legislação econômica, damos grande importância a isso durante a operação da descoberta da doutrina econômica, pois a lacuna representa um aspecto da doutrina. De fato, a doutrina econômica islâmica consiste de dois aspectos, um que é preenchido da parte do Islam numa forma completa não admitindo nenhuma mudança ou modificação. E o outro aspecto que forma a faixa de lacuna, a ocupação de preenchê-la que o Islam deixou ao governante (*Walyy’ul Amr*) ou às autoridades governamentais para que seja preenchida de acordo com as exigências das metas e objetivos gerais da economia islâmica e a resolução das necessidades de cada época.

Então, quando falamos de lacuna queremos dizer que isso está relacionado à legislação islâmica e seus textos de legislação e não com a situação prática em que a comunidade do Islam vivia durante o período do Profeta. Aquela lacuna o profeta preencheu como a meta da lei islâmica no campo da economia demandava considerando as condições e as circunstâncias em que a sociedade islâmica vivia. Contudo, não significa que quando o Profeta empreendeu o preenchimento dessa lacuna ele tenha feito isso com sua capacidade como Profeta, o promulgador da Lei Divina, invariavelmente algo fixo e estabelecido para todo tempo e lugar. Quanto a esse preenchimento particular como o modo de ação do Profeta ao fazê-lo com aquela lacuna interpretativa dos padrões da legislação permanente, ele o fez em sua atribuição de autoridade governamental (*Wallyu'ul Amr*) encarregado em nome do Islam com o dever de preencher a lacuna na lei existente, de acordo com a habilidade de resolução nas condições e circunstâncias.

Disso desejamos extrair os seguintes resultados primeiramente, que a fundação da doutrina econômica do Islam não pode ser alcançada sem a inclusão da faixa de lacuna em sua procura e avaliação das possibilidades da mesma como também da extensão que seja possível para o processo de preenchê-la participar com a lacuna que foi preenchida em favor da Lei Divina nos primeiros dias do Islam, para a realização das metas da economia islâmica.

Mas se não o fizermos, isso será quase como distribuir em porções as possibilidades da economia islâmica com a atenção para seus elementos estatísticos e não para seus elementos dinâmicos. Segundo, a espécie de legislação que o Profeta favoreceu para preencher a lacuna, não foi formada por injunções de natureza permanente. O Profeta não as emitiu em sua capacidade de Profeta e promulgador de injunções estabelecidas de caráter permanente (que não admitiam nenhuma alteração ou mudança), mas no sentido de sua posição como governante e guardião dos muçulmanos. Então, como tais, essas injunções não podem ser consideradas parte permanente da doutrina econômica do Islam, ainda que lançassem luz, em grande medida, sobre a operação do preenchimento da lacuna, o que deve ser executado todo o tempo de acordo com a habilidade de resolução das circunstâncias, e tornou fácil o entendimento das metas e objetivos fundamentais, para as quais o Profeta adotou sua política econômica, uma coisa que sempre auxiliará no preenchimento da faixa de lacuna considerando-se essas metas.

Terceiro: a doutrina econômica do Islam nessa base está completamente ligada ao sistema de governo no campo da prática quando não se encontrar um governante ou uma máquina governamental que possua as mesmas qualificações que as do Profeta, em sua capacidade como governante, e não em sua capacidade como Profeta, do contrário haveria pouca chance de lacuna no campo da doutrina econômica de acordo com as circunstâncias, o que as metas islâmicas impõem, e conseqüentemente a adoção da doutrina econômica que segue por um curso que se possa colher seus frutos e realizar suas metas, não seria possível. É óbvio, já que esse livro trata da doutrina econômica, que não faça parte de sua ocupação avolumar a discussão sobre o sistema de governo no Islam e o tipo de pessoa ou de autoridade no governo que seria adequada para suceder o Profeta para legalmente assumir o cargo de sua autoridade (*Wilayah*) ou sobre suas qualificações como governante e não como Profeta, nem sobre as condições que devem ser preenchidas no caso de tal indivíduo ou autoridade. Todos esses aspectos não são pertinentes às discussões desse tópico até onde garantimos o propósito da discussão desse livro, um legítimo governante, admitido pelo Islam como tendo imediatamente as qualificações do Profeta em sua capacidade de governante (temporal) e sendo capaz de evitar que seja possível que no assunto da doutrina econômica uma faixa de lacuna venha a existir, como também possibilite a visualização do que sejam as metas que se possam realizar e promover seus frutos.

Mas, por que havia uma lacuna na doutrina econômica islâmica desde o princípio em favor do Islam com as leis permanentes e, qual é esse pensamento que justifica a existência dessa faixa de lacuna na doutrina econômica e deixa a questão do preenchimento da mesma para o governante? E, por conseguinte, quais são os limites dessa faixa de lacuna considerando-se as indicações da jurisprudência islâmica? As respostas para essas questões nós daremos, se Deus quiser, nas próximas discussões.

O Processo do *Ijtihad* e a Subjetividade

Até agora aprendemos que o recurso que possuímos para o processo de descoberta da doutrina econômica do Islam é o de suas regras legais e concepções. Então, a hora chegou para que nós digamos uma palavra sobre o método

pelo qual podemos adquirir essas regras legais (*Ahkam*) e concepções, sem que haja risco de que não seja o melhor método. Quando é por meio das regras e concepções islâmicas que podemos discutir a doutrina econômica é natural que possamos buscar a resposta para a questão de como poderemos adquirir essas regras da própria lei e concepções.

E a resposta para essa questão será essa: encontraremos essas regras e concepções face a face e diretamente no texto islâmico que encerre uma legislação islâmica definida ou um ponto de vista islâmico definido. Assim, tudo o que teremos que fazer é obter textos dos versículos alcorânicos e da *Sunnah* sobre os dizeres e práticas do Profeta, de modo a reunir uma quantidade desses *Ahkam* (regras ou leis) e concepções pelas quais podemos chegar ao fim das teorias doutrinárias gerais da economia.

Entretanto, não é tão fácil como apenas reunir os textos, muito mais é requerido que se faça, pois os textos muito frequentemente não evidenciam seu conteúdo legal e conceitual, a regra legal ou concepção de modo explícito e de uma maneira definida para que não se admita nenhuma (eventual) dúvida em qualquer direção, ao contrário, em muitos casos o conteúdo está suprimido ou se revela diferente e desordenado, sob tais circunstâncias a compreensão do texto e a descoberta do conteúdo definitivo é um complicado processo de *ijtihad* (opinião legal independente) e não um ato de claro sentido comum. Não tentaremos nesse campo explicar a natureza desse processo, suas normas de princípio jurídico e procedimentos ou tudo aquilo que não seja pertinente ao assunto em questão, queremos apenas dizer em consideração a isso a verdade sobre a doutrina econômica e a cautela com os riscos que podem advir durante a execução do processo de descoberta.

Até agora a realidade é essa: a forma da doutrina econômica que criaremos dependerá das regras e concepções islâmicas e, essas regras e concepções dependem da forma do resultado de um *Ijtihad* particular na compreensão do texto que contenha essas regras e concepções e do método de ordenar esses textos e reuni-los. Será um reflexo de um *ijtihad* definido, que não pode ser decidido com a finalidade de que a forma seja uma forma efetiva da doutrina econômica islâmica, uma vez que no *ijtihad* o erro é possível, assim, por conta de que seja possível que diferentes *mujtahids* (aquele que exerce o *ijtihad*) possam apresentar diferentes formas de doutrina econômica de acordo com a

diversidade do *ijtihad*. Todas essas formas deverão ser consideradas formas de doutrina econômica islâmica, pois representam o exercício do processo do *ijtihad* admitidas e reconhecidas pelo Islam e pelas normas e padrões que ele formou. Desse modo, conquanto sejam produto de um *ijtihad* legalmente válido, serão consideradas formas islâmicas a despeito da extensão de sua conformidade com a realidade da doutrina econômica do Islam.

Essa é a realidade da questão. Até esse ponto, o risco que surge com base no *Ijtihad* para a apreensão das regras, regulamentos e concepções da lei a partir dos textos do Alcorão e da Sunnah, com os quais o processo de descoberta da doutrina econômica é superior a tudo o mais e é o do elemento (fator) subjetivo se movendo no interior do processo do *Ijtihad* porque, quanto mais as condições da abordagem objetiva são cumpridas, e ainda que carregue a marca da contribuição subjetiva, mais precisamente cuidadosa e mais bem sucedida será a realização da meta, e, porém, se o exercício do *ijtihad* acrescenta a seu trabalho de apreensão do texto algo de seu elemento subjetivo pessoal ou participa na contribuição do mesmo na compreensão do texto, durante o curso do processo de descoberta, o exame perderá com isso sua integridade objetiva e sua marca de genuinidade na descoberta.

O risco será intensificado e agravado quando as grandes distâncias históricas e factuais separam a pessoa do *mujtahid* dos textos nos quais ele exerce seu *ijtihad*, e quando esses textos estejam ligados ao tratamento de questões efetivamente existentes na vida do *mujtahid*, confrontando-o com uma realidade efetiva inteiramente diferente dos métodos desses textos no tratamento das questões. Como no caso dos textos relacionados aos aspectos sociais da vida humana. Por conta disso, o risco da subjetividade no exercício do *ijtihad* (no caso do processo de descoberta da doutrina) será maior do que no exercício do *ijtihad* no caso de outras regras individuais, como a regra diretiva com respeito à purificação do local de um pássaro ou a proibição de se chorar durante a oração, ou ainda, a obrigação do desobediente prestar *tawbah* (arrependimento, ou seja, voltar-se para Deus). Assim, por conta da relevância do risco da subjetividade, no exercício do *ijtihad* no processo da descoberta da doutrina econômica, nos incumbe esclarecer esse ponto e delimitar as fontes de risco. Em relação a isso podemos mencionar os quatro fatores seguintes como as principais fontes:

- a) a justificação da realidade existente.
- b) a incorporação do texto num quadro estrutural definido.
- c) a separação da evidência legal, baseada em suas condições e circunstâncias.
- d) adoção de um ponto de vista prévio sobre os textos.

A - A Justificação da Realidade Existente

O processo de justificar a realidade é uma tentativa, da parte daquele que está a se empenhar no *ijtihad*, para desenvolver e apresentar uma construção particular sobre um texto, o qual é levado intencionalmente ou não a justificar uma realidade corrompida em que esteja vivendo. Considera isso uma necessidade inescapável da realidade existente com a qual se confronta, como alguns outros pensadores muçulmanos têm feito, e como eles, sucumbe à realidade social e existencial em que esteja a viver e, portanto, tenta adaptar o texto à essa realidade ao invés de pensar em transformá-la tomando por base o texto. Interpreta os fundamentos da ilicitude da usura e do lucro que dela resulta e então deduz disso as conclusões que se adéquam à realidade corrompida. É esse o Islam que permite os juros (em empréstimo) conquanto não sejam multiplicados e re-multiplicados (juros compostos). O Islam proíbe-o apenas quando isso chega a uma quantia inconveniente (que exceda o limite razoável) como está declarado no versículo sagrado:

“Ó fiéis, não exerçais a usura, multiplicando (o emprestado) e temei a Deus para que prospereis”. (Alcorão, C.3 – V.130)

E os limites razoáveis seriam aqueles que o intérprete encontra na realidade de sua vida e sociedade. Na verdade, é a realidade existencial em que vive que o impede de compreender o objetivo do versículo sagrado, que não é o de permitir a cobrança de juros sobre o empréstimo, quer não se multiplique ou redobre, mas o de chamar a atenção do usurário para as horríveis conseqüências da usura, quando reduz o devedor à condição de sobrecarga, e que levam o débito ao acúmulo do lucro usurário e ao contínuo e anormal aumento do valor principal, acompanhado pela usura sobre o devedor até a sua falência final. Tivesse esse intérprete tencionado viver sinceramente

o espírito e o ensinamento do Alcorão Sagrado, livre e longe da influência das sugestões da realidade de sua vida social e de suas ilusões, teria lido e entendido das palavras de Deus, o Supremo:

“Mas, se tal acatardes, esperai a hostilidade de Deus e do Seu Mensageiro; porém, se vos arrependerdes, reavereis apenas o vosso capital. Não defraudeis e não sereis defraudados”. (Alcorão, C.2 – V.279)

O que não se trata de uma guerra contra um certo gênero de usura comum na época da ignorância que multiplicava o débito, dobrando e redobrando o mesmo, mas uma questão de doutrina econômica que possui uma visão particular do capital que determina a justificativa de seu aumento e põe um fim a todo aumento por menos que esteja separado da justificativa, exatamente como impõe a exigência daquele que empresta que fique satisfeito com o valor principal emprestado, que não seja injusto e tampouco seja injustiçado.

B - A Incorporação do Texto num Quadro Estrutural Definido

Quanto a incorporação do texto num quadro estrutural definido, trata-se do estudo do texto numa estrutura não-islâmica e essa estrutura pode ou não pode ter surgido de uma realidade social existente. A pessoa que exerce o *ijtihad* tenta entender o texto dentro dessa estrutura definida, ou pelo menos não entrar em conflito com ela.

Já vimos como os textos que restringem o poder de um proprietário, os quais às vezes permitem o confisco dos bens, foram postos de lado e outros textos foram escolhidos simplesmente porque os primeiros não concordavam com a estrutura intelectual que sustentava a sacralidade da propriedade privada a tal ponto que a colocava acima de todas as demais considerações.

Um jurista comentando o texto que declara que a terra que o proprietário não cultive há de ser tirada dele pelo *Wallyul'Amr* e ser entregue a outro para que seja cultivada em favor da comunidade, escreveu que seria melhor que isso não fosse posto em prática, uma vez que é contrário aos princípios e bases da razão, e por bases da razão ele queria dizer os conceitos que afirmam a sacralidade da propriedade privada, a despeito do fato que essa sacralidade e seu grau deve ter sido derivada da lei (*shariah*). Mas quando isso é estabelecido de antemão

e numa forma que possibilite que tenha sua própria forma de compreensão de um texto legislativo, então significa que a dedução é feita de um empréstimo a uma estrutura alheia. Se não fosse assim então o que seria esse argumento racional acerca da sacralidade da propriedade privada a tal ponto que impediria a aceitação do texto legislativo mencionado. É a propriedade privada algo mais do que um relacionamento subsistindo entre o indivíduo e a propriedade? E o relacionamento social é meramente assumido e ordenado legalmente pela sociedade ou alguma outra lei dada para a realização de um propósito definido? Como tal ele nem se insere na área do que é puramente racional tampouco no campo do exame empírico-racional.

Muitas vezes, encontramos uma pessoa que exerce o *ijtihad* num campo como esse, quanto à ilicitude do confisco de uma propriedade, inferindo a partir de um modo de raciocínio interpretativo em que a usurpação é intelectualmente um ato abominável. Porém, esse modo de raciocínio é absurdo, pois usurpação é o confisco de uma propriedade sem direito (um ato sem autorização) e é a lei que determina se esse confisco é justo ou não, assim devemos inferir disso sem impor uma noção preconcebida e se é decidido que o confisco for sem direito, então será uma usurpação e se o direito das pessoas a esse confisco for presumido como tal, não será uma usurpação e, por conseguinte, não será um ato abominável.

Um outro *faqih* (jurista) usando um modo interpretativo de raciocínio à respeito da legislação da propriedade privada na terra escreveu: *“A exigência apela para isso e acentua sua necessidade. Como o homem não se assemelha as bestas, mas é por natureza um animal civilizado, deve ter um abrigo para morar, e um lugar que lhe pertença exclusivamente para viver nele. Assim, a menos que a propriedade privada seja tornada legal, se imporá uma grande dificuldade, mais ainda, um fardo insuportável”*.

Naturalmente, todos nós admitimos que no Islam a instituição da propriedade existe, especialmente com respeito a terra, mas o que não admitimos, porém, é que a regra legal islâmica se origine da idéia da propriedade privada, a partir de suas raízes históricas, como no caso desse jurista cujo horizonte intelectual e suas concepções do passado, do presente e do futuro não se estendem além da órbita da história em que a instituição da propriedade privada tem existido. Ele encontra por trás de cada apropriação na história

da vida do homem uma imagem da propriedade privada que a justifica e explica, tanto assim que se torna incapaz de distinguir entre a realidade e a imagem, e adotou por crença que conquanto um homem requeira apropriação de uma residência pode se abrigar nela - no termo de seu sentido disso, é exigido que deva possuir uma propriedade privada para que pertença a ele exclusivamente, e na qual se abrigue. Tivesse esse *mujtahid* sido capaz de distinguir entre a posse de uma residência por parte de um homem e esse seu processo de fazer da residência uma propriedade privada, não teria se enganado pelas simplificações históricas dessas duas coisas e teria sido possível a ele perceber com clareza que impedir um homem de ter uma casa que lhe pertença exclusivamente é o que seria um fardo além de sua capacidade de suportar, e não a não-concessão da posse privada dessa casa. Os estudantes no campus de uma universidade ou os indivíduos numa sociedade comunista, cada um deles tem uma residência para si, na qual habita sem ter posse sobre ela como se fosse sua propriedade privada.

Assim, percebemos que nosso *faqih* deduziu sem intenção, a partir da importância e da história da propriedade privada, e daquelas coisas que o inspiram a idéia de necessidade da humanidade em relação a isso, como uma estrutura para seu pensamento jurídico.

Dentre as estruturas intelectuais que desempenham um papel efetivo no processo de entendimento do texto há a estrutura de linguagem, como quando a palavra básica no texto está carregada de história, ou seja, seu significado se estendeu e foi avaliado no decorrer do tempo. Em semelhante caso será natural que aquele que exerce o *ijtihad* seja prontamente levado à compreensão da palavra em seu sentido presente, e não em seu remoto sentido histórico. É possível que a palavra tenha adquirido esse sentido muito recentemente e como resultado de uma nova doutrina ou de uma civilização desenvolvida. Por conta disso, uma extrema precaução é necessária ao se determinar o sentido da palavra para que não se deixe ser incorporado ao mesmo a estrutura lingüística recente, que não existia no tempo em que a palavra foi cunhada.

A operação do condicionamento social da palavra “propriedade” pode ter participado no desvio daquele que exerceu o *ijtihad*, afastando-o da correta compreensão do texto, pois mesmo quando a palavra tenha retido seu sentido original, a despeito da passagem do tempo, ela se torna, no curso

dos adicionamentos sociais definidos de seu sentido associado a uma idéia particular ou prática condicionada a essa idéia, repetida tanto que às vezes o sentido psicológico da palavra, baseado no processo desse condicionamento, resultante de uma formação social definida, excede o limite do significado lingüístico da palavra. Ao menos a contribuição lingüística da palavra pode ter sido amalgamada com a contribuição psicologicamente condicionada dela, que na realidade é o resultado da formação social na qual o que exerce o *ijtihad* vive, mais do que sua condição resultante da própria palavra. Tomemos, por exemplo, a palavra socialismo. A palavra se tornou, no presente momento das doutrinas socialistas, as quais são a experiência viva do homem contemporâneo condicionado a uma massa de pensamentos, valores e práticas, e essa massa forma, até um certo ponto, uma parte importante de seu sentido social na atualidade, muito embora no nível puramente lingüístico a palavra (socialismo) não carregue coisa alguma dos sentidos dessa massa.

Igualmente é o caso da palavra “súdito”. A história do feudalismo a realça com um grande estigma e a condicionou ao comportamento feudal do senhor das terras para com os servos que as cultivavam para ele. Assim, quando encontramos a palavra “socialismo” ou textos que contêm a palavra “socialismo” ou a palavra “súdito”, como o texto que afirma que as pessoas são parceiras na “água” no “fogo” e no “capim” (o pasto para os animais) ou o texto que afirma que “*O Wali (senhor) tem direito sobre o súdito (servo)*” nos deparamos com o risco de responder aos condicionamentos sociais dessas palavras e dar a elas o significado social que existe muito distante do clima do texto ao invés de dar a elas o significado lingüístico que indicam.

C - A Separação da Evidência (Base) Legal de suas Condições e Circunstâncias (Trata-se) da separação da base legal de suas condições e circunstâncias numa operação da extensão da base legal sem justificativa objetiva.

Essa operação é freqüentemente perpetrada num gênero particular de bases legais e essas bases são as que o jurista denomina de “*at taqir*”. Em vista do fato de que esse gênero de bases influencia sobremaneira o processo de *ijtihad* levado a cabo em relação aos preceitos e concepções que são ligados a doutrina econômica. É necessário que esclareçamos o risco que ameaça essas bases como resultado de sua separação de suas condições e circunstâncias.

Explicamos primeiramente o significado do termo “*at taqrir*”, “*at taqrir*” é uma das expressões da prática sagrada (*sunnatu shariah*). Significa o silêncio do Profeta ou do Imam com respeito a uma ação definida que aconteça na sua presença ou que chegue a seu conhecimento - um silêncio que revela seu (*at taqrir*) consentimento tácito (aprovação) e a validade disso no Islam.

O *At taqrir* é de dois tipos, porque, ora constitui um consentimento para uma ação definida, que um indivíduo pratica, como quando alguém (por exemplo) bebe cerveja na presença do Profeta e ele se mantém em silêncio. Esse silêncio da parte do Profeta revelaria a permissão desse ato no Islam. Ora, constitui um consentimento para uma ação comum, freqüentemente praticada pelo povo em sua vida habitual, como quando aprendemos sobre a prática habitual do povo durante a época legislativa do Islam, de extrair minerais valiosos das entranhas da terra e se tornarem donos disso com base na ação de extração. O silêncio ou a não-objeção da *shariah* para com essa prática habitual será considerado um consentimento (*taqrir*) a respeito dessa prática e uma base de sanção do Islam para os indivíduos extraírem da terra os minerais valiosos e se apossarem deles. É para isso que o nome *Al urful’alam* ou *suratul’uqlaiyyah* (uso ou prática do povo) é empregado na discussão jurídica. Um recurso a isso, na verdade revela o acordo da *shariah* para com uma prática comum contemporânea à era da legislação por meio da não-ocorrência de uma proibição da mesma, da parte da *shariah*, pois se a *shariah* não concordasse com essa prática que tenha sido contemporânea a ela, a teria proibido. Portanto, a ausência de uma proibição constitui sua permissibilidade.

Esse modo de raciocínio depende de uma quantidade de coisas: primeiramente, a existência contemporânea daquela prática da época da legislação islâmica deve ser estabelecida como certeza histórica absoluta, pois descobrindo-se que aquela prática tenha surgido numa época posterior ao invés de ser contemporânea à época da legislação então o silêncio da *shariah* à respeito dela não se constituirá em uma aprovação da mesma. Se revelará a aprovação da *shariah* apenas se a prática existisse na época da legislação. Segundo: a falta de proibição emitida pela *shariah* sobre a prática seria estabelecida na falta de certeza de sua proibição e não seria considerada suficiente até que o investigador estabelecesse a ausência de uma emissão de proibição daquela prática, de outro modo não teria o direito de declarar a sanção do

Islam para a mesma, já que seria provável que a *shariah* a tivesse proibido. Terceiro: Todas as circunstâncias e condições objetivamente satisfeitas devem ser obtidas pela observação pessoal uma vez que é possível que algumas dessas circunstâncias e condições possam ter afetado a sanção daquela prática e sua não-proibição. E quando traçarmos e metodicamente ordenarmos, com exatidão escrupulosa, todas as circunstâncias e condições que cercam uma determinada prática que existia contemporaneamente à época da legislação, poderemos descobrir partindo do silêncio da *shariah*, a permissão quanto àquela prática, quando encontrada dentro daquelas circunstâncias que ordenamos com escrupulosa exatidão.

Então, considerando essa explicação estaremos aptos a compreender como um elemento subjetivo pessoal se infiltra nessa base exemplificando a separação da prática de suas circunstâncias e condições.

Essa separação assume duas formas. Algumas vezes, a pessoa que exerce o *ijtihad* se encontra vivendo numa sociedade em que uma ordem econômica definida prevalece. Assim, percebe claramente a prática, sua origem e seu enraizamento profundo de modo a se esquecer dos fatores que auxiliaram a prática a surgir e as circunstâncias e condições temporais que contribuíram para a preparação do terreno para seu surgimento. Ele, portanto, é levado a pensar que essa prática esteja profundamente arraigada no passado e que tenha se originado historicamente desde a época da legislação islâmica, quando na verdade ela nasceu de condições definidas e circunstâncias recentes ou ao menos possivelmente tenha surgido no decorrer desse caminho. Mencionemos isso por meio de um exemplo, os produtos capitalistas em respeito aos trabalhos e indústrias de mineração. A realidade atual está repleta desse gênero de produção que é exemplificado pelos trabalhadores contratados para a extração dos materiais minerais como o sal e o petróleo, e o capitalista paga seus salários, e se considera por conta disso, o dono do material extraído... Esse contrato de empreitada acontece entre o capitalista e os trabalhadores e então parece tão natural em seu conteúdo e resultados acima mencionados de maneira a possibilitar um grande número de pessoas a imaginarem que esse tipo de contrato se assemelha com o que havia no passado, isto é, que seja tão antigo quanto à descoberta das minas e a busca por explorá-las. Elas, portanto, consideram com base nisso que esse tipo de contrato existia durante a época legislativa islâmica. É absolutamente

natural a partir disso que a idéia resultante seja usada como argumento para a validade desse tipo de contrato e o direito de propriedade do capitalista de extrair o material, com base no *at' taqrír*. Podemos dizer que o silêncio da *shariah* e sua não-interdição para esse tipo de contrato de empreitada constitui uma base para a permissão do Islam para isso.

Não queremos dizer nada a respeito desse contrato e seus requisitos a partir do ponto de vista jurídico, nem sobre o parecer dos juristas, que possuem dúvida quanto a sua idoneidade legal ou seus requisitos. Examinaremos a regra da lei em relação a esse gênero de contrato de empreitada e seus requisitos em detalhes bem explicados numa futura oportunidade, e apresentaremos todos os argumentos que possam ser citados com bases confiáveis, pró e contra o mesmo. Nesse ponto, apenas queremos examinar a dedução desse tipo de contrato com base no *at' taqrír* a fim de trazer à luz a verdade da separação da prática de suas circunstâncias e condições. Então, aqueles que inferem com base no *at' taqrír* a validade legal e a correção desse tipo de contrato e de seus requisitos, não viveram na época legislativa islâmica, para que estejam certos da prevalência disso naquela época. Eles testemunharam sua prevalência somente em sua vida na atualidade e no ambiente em que têm vivido. Sua condição de arraigamento no sistema e na ordem social dominante em que vivem os levou à crença de que era um fenômeno geral que se estendia historicamente desde a época legislativa islâmica. Isso é o que queremos dizer com separação de uma prática de suas condições e circunstâncias sem uma justificativa objetiva. Se não fosse assim, possuiríamos realmente uma base para dizer que esse tipo de contrato de empreitada existia e era largamente predominante na época em que a legislação islâmica se formou? E aqueles, que estão certos de sua existência naquela época, sabem que esse tipo de contrato é a expressão regular da produção capitalista e que não se encontrava historicamente em larga escala ou em várias regiões - especialmente no campo industrial exceto numa época posterior?

Contudo, essa afirmação não significa uma indiscutível negação da existência da produção capitalista dos materiais minerais na época legislativa islâmica - a prática de extração por trabalho contratado - nem significa um avanço de uma base para isso, mas, simplesmente expressa uma dúvida a respeito de esse ser o caso, e equivale dizer que a dúvida de como um fenômeno

definido se torna tão arraigado e parece tão natural de modo a levar à convicção de sua condição ser arraigada no passado e em sua historicidade simplesmente por causa de sua condição atual, sem a completa satisfação das bases lógicas para se determinar sua antiguidade histórica.

Essa é a primeira forma do processo abstrativo - a separação da prática de suas efetivas condições e circunstâncias e de sua existência histórica desde a época da legislação islâmica.

Quanto à outra forma de processo abstrativo, é aquela que ocorre sempre que estudamos uma prática contemporânea à época da legislação islâmica e tentamos descobrir a sanção do Islam para ela com base no silêncio da *shariah* a respeito da mesma. Sob essa circunstância, a pessoa que exerce o *ijtihad* tende a cair no erro da abstração quando separa a prática contemporânea à época da legislação islâmica de suas circunstâncias, isolando os fatores que podem ter participação em sua permissibilidade e a generaliza com o parecer que essa prática é correta e válida no Islam sob todas as circunstâncias, embora o intuito da inferência com base no *taqrír* seja objetivo, é necessário que adicionemos à nossa avaliação todas as circunstâncias que possam provavelmente afetar a posição do Islam a respeito daquela prática, pois quando algumas dessas circunstâncias e condições mudam, a inferência com base no *at taqrír* se torna sem sentido.

Por exemplo, quando alguém é informado que o consumo de cerveja no Islam seja (supostamente) lícito, com base em que uma pessoa quando adoeceu durante o tempo do Profeta bebeu cerveja e o Profeta não a proibiu de fazer isso. Uma pessoa pode dizer em resposta a isso que essa base de *at taqrír* por si só não é suficiente para a permissão do Islam para todo e qualquer indivíduo beber cerveja mesmo quando esteja com saúde, pois isso seria possível no caso de algumas enfermidades, ou que o consumo de cerveja poderia ser permissível excepcionalmente, assim, então, é um erro isolar uma prática ainda que da época legislativa do Islam, de suas condições e circunstâncias e generalizar a regra legal a respeito de toda prática análoga, sem justificativa, mesmo se ela venha a diferir a respeito das circunstâncias, em razão do que a regra legal também será diferente. Ao contrário, nós devemos levar em consideração todas as circunstâncias e aspectos sociais que rodeiam a prática existente na época legislativa.

D - A Adoção de um Ponto de Vista Definido de Antemão para os Textos

Com adoção de um ponto de vista definido, queremos nos referir aos investigadores que possuem uma tendência para o caso (que estão a investigar). A tendência influencia enormemente a compreensão dos textos. Para esclarecer a idéia do ponto de vista podemos supor que duas pessoas estudem os textos, uma das quais tenha a tendência para descobrir o aspecto social e tudo o que esteja ligado ao estado na questão dos preceitos e conceitos islâmicos, enquanto a outra é levada por sua inclinação a descobrir os preceitos que estejam ligados à prática particular dos indivíduos. Essas duas pessoas, embora estejam a tratar diretamente com os mesmos textos, inferirão diferentes resultados dos mesmos e cada uma delas alcançará resultados que estarão mais de acordo com sua própria tendência e ponto de vista particular. Provavelmente permanecerão desatentas para aqueles aspectos islâmicos destacados diante de seus olhos, para os quais não estejam inclinados.

O efeito disso é a própria tendência, que a subjetividade da pessoa que exerce o *ijtihad* impõe, e não a objetividade da discussão, e isso não se limita a encobrir de sua visão alguns marcos legislativos de destaque, mas, às vezes, a leva a extraviar-se da compreensão dos textos legais e ao erro na dedução da regra geral desses textos. Esse vem a ser o caso quando a pessoa que exerce o *ijtihad* deseja impor seu ponto de vista (subjetivo) pessoal, o qual já tinha adotado (de antemão). Nesse caso, ela não conseguirá alcançar uma explicação correta para os textos.

Exemplos disso são numerosos na jurisprudência. A proibição do Profeta sobre o excedente da água e do pasto é um dos mais óbvios exemplos de até que ponto o processo de dedução de um texto pode ser afetado pela tendência daquele que exerce o *ijtihad*. É afirmado na tradição que o Profeta emitiu o juízo para os habitantes de Medina a respeito do uso da água de um poço, de que ninguém estava autorizado a privar outros da água excedente, ele emitiu o juízo para os beduínos proibindo-os de negar água excedente ou recusarem-se a vender a pastagem excedente. Essa interdição do Profeta proibindo a retenção da água e do pasto excedente pode ser interpretada como uma regra fixa e geral da *shariah* para todos os tempos e lugares, como a proibição do jogo de azar e do consumo de bebida alcoólica, e também pode ser interpretada como uma medida legal definida que o Profeta adotou em sua atribuição de

governante responsável pelo bem estar de seus súditos muçulmanos, dentro dos limites de sua autoridade e qualificação de governante. Como tal ela não será uma lei absolutamente obrigatória e geral da *shariah* islâmica, mas um regulamento ligado às circunstâncias e a uma experiência sendo avaliada por um governante.

O objeto da discussão a respeito desse texto da tradição do Profeta impõe ao investigador o dever de incluir ambas as suposições e discriminá-las, considerando o texto ou textos similares.

Quanto àqueles que adotam de antemão sua tendência pessoal em relação ao texto, assumem para si, desde o início, o trabalho de encontrar em todo texto a regra geral da lei islâmica, consideram sempre os textos do Profeta em sua posição de instrumento para a promulgação das leis gerais do Islam e não atentam para seu papel efetivo em sua posição de governante. Assim, explicarão o texto acima mencionado com base em sua condição de regra geral (obrigatória para todas as épocas e lugares)³.

Esse ponto de vista específico não se origina do próprio texto, mas no hábito mental em relação à imagem pessoal que se tenha do Profeta e da idéia particular definida ao pensar sobre ele. É para essa atitude que a pessoa que exerce o *Ijtihad* é levada, estando acostumada a sempre olhar para o Profeta em sua atribuição de promulgador de sua missão profética, estando incapaz de ver a outra identidade do Profeta, a de governante e, por conseguinte, estando incapaz de olhar para o que essa identidade em si representa em textos diferentes.

Uma Necessidade Ocasional de Subjetividade

Por fim, devemos ressaltar um âmbito dentro do qual o aspecto subjetivo é permitido quando buscamos a formulação da idéia geral definitiva a respeito da economia do Islam. É o âmbito da escolha da forma que se pretende que

3. Deduzem com base nisso que a proibição não é uma interdição peremptória, mas uma proibição repreensiva (*nahy karáhah*), pois consideram improvável que o dono do poço fosse impedido de lucrar com a água de seu poço em todas as épocas e em todos os lugares.

seja adotada para a economia dentre um conjunto de formas que representam os pareceres jurídicos legítimos. Já fomos informados que a descoberta da doutrina econômica é seguida através do processo do *Ijtihad*. De modo que a interpretação do significado dos textos, sua combinação simétrica e a harmonização de suas implicações estejam num mesmo e único conjunto. Aprendemos que os *ijtihads* diferem e variam segundo a diferença dos mujtahids em sua compreensão dos significados dos textos, em sua maneira de tratar as contradições que podem surgir entre alguns dos textos e nas regras e padrões gerais do pensamento jurídico que venham a adotar. Assim, também aprendemos que os *ijtihads* possuem um status legal e uma marca islâmica distintiva enquanto seguem sua função, descrevem sua forma e delimitam seus marcos dentro do quadro estrutural do Livro Sagrado e da *Sunnah* do Santo Profeta, e de acordo com condições que não se permite que sejam negligenciadas.

Disso resulta a ampliação de nosso inventário a respeito da economia islâmica e a presença de múltipla variação de suas formas, todas elas da *shariah* e islâmicas, é em semelhante caso que podemos escolher em todo âmbito o mais efetivo e o mais forte dos ingredientes que encontremos naquela forma para o tratamento dos problemas da vida (sócio-econômica), e a realização da mais elevada meta do Islam. Esse é o âmbito da escolha pessoal, no qual o investigador é o mestre de sua liberdade e opinião, porém, ele é livre apenas em sua posição de pesquisador. Entretanto, essa subjetividade não mais será uma opção, nem uma inovação, pois isso faz com que se dê a ele liberdade limitada à órbita de diferentes *ijtihads* e não uma liberdade completa.

Como é o autor desse livro quem fez uso desse escopo pessoal (escopo subjetivo de escolha) em sua investigação aqui, e fará uso disso em sua investigação a seguir, como aludido por ele no prefácio das deduções de *ijtihad* do autor na matéria da lei jurídica, pois nem todos os preceitos que o autor apresentou nesse livro, que ele adotou ou se orientou por eles, são o resultado de seu *ijtihad*. Na realidade, ao contrário, em alguns assuntos ele apresentou preceitos que não concordam com seu *ijtihad*, já que existem outras deduções e pontos de vista na matéria da lei jurídica que carregam o caráter islâmico e a marca distintiva da *shariah*.

Em relação a isso, eu gostaria de afirmar enfaticamente que o uso desse escopo subjetivo e a concessão do direito de escolha para que seja praticado

dentro do quadro geral do *ijtihad* a respeito da lei comum do Islam constitui uma condição necessária no aspecto técnico para o processo de descoberta que esse livro se propõe tentar.

Não é apenas algo permitido ou um tipo de aversão tranqüila e displicente a carregar os rigorosos fardos da tarefa do *ijtihad* a respeito dos preceitos da *shariah*, visto que sob certas circunstâncias, a descoberta da teoria islâmica e dos princípios doutrinários fundamentais sobre a ciência da economia (unidos num todo) completo, harmônico e homogêneo, com sua estrutura superior e suas particularidades legislativas e ramificações jurídicas só é possível baseando-se no âmbito subjetivo de escolha.

O autor diz isto como resultado da experiência pessoal que teve durante o período de formação desse livro. Talvez seja necessário esclarecer isso aqui para demonstrar uma das dificuldades que tive, mormente para realizar minha busca da economia do Islam e a maneira pela qual a superei com o uso do escopo de escolha subjetivo pessoal acima citado, que me foi dado o direito de utilizar.

É ponto pacífico entre os muçulmanos da atualidade que a porção dos preceitos da lei do Islam que foi mantida e preservada em sua clareza, sua necessidade e caráter de fidelidade, durante os séculos que separam a época da formação da lei do Islam, é muito pequena. Certamente, do conjunto de preceitos que encontramos nos livros jurídicos, os que possuem a qualidade de absoluta fidelidade não excedem 5%.

Por que isso é tão evidente? Os preceitos do Islam derivam do Livro Sagrado e da *Sunnah* do Santo Profeta, ou seja, do texto legal. Sendo assim, para a fidelidade de cada um desses textos, com exceção dos textos alcorânicos e uma pequena parte dos textos da *Sunnah*, devem ser estabelecidos por *tawatúr* (corrente contínua de transmissão). Temos que confiar na narração de um desses transmissores ou *muhaddiçin* (conhecedores das tradições). E em seguida, cuidadosamente podemos investigar o histórico do transmissor e até que ponto vai sua confiabilidade e fidelidade para com sua transmissão, conquanto, estejamos cientes disso quanto aos transmissores, e não de uma maneira direta e, desde que há a possibilidade de que o transmissor fiel, sendo falível, possa ter interpretado equivocadamente o texto e o transmitido a nós de modo diverso, especialmente em circunstâncias em que o texto possa chegar a nós somente depois de circular pelas mãos de vários transmissores, cada transmissor

passando a outro até que nos chegue após uma longa jornada, não podemos estar absolutamente certos de sua fidelidade. Mas, mesmo quando nos asseguramos da fidelidade do texto e de que tenha se originado do Profeta ou de um Imam, ainda assim não podemos compreendê-lo exceto do modo que vivemos hoje e não somos capazes de assimilar sua atmosfera e suas condições, ou penetrar no ambiente social que possa esclarecê-lo. Ao nos lançarmos ao estudo do texto com outro texto legislativo a fim de harmonizá-los, nos inclinamos ao erro em nosso modo de harmonização dando preferência a este ou aquele texto, quando um texto pode ser mais confiável do que o outro. E mais ainda, pode mesmo haver uma exceção ou outro texto e a exceção pode não ter chegado a nosso conhecimento, ou podemos não ter prestado atenção a ele durante o processo de nosso *ijtihad* e assim, tenhamos adotado o primeiro texto ignorando aquele que possua a exceção que o explica e o pormenoriza.

Disso resulta que o *ijtihad* é um processo complexo. Dúvidas e desconfianças surgem de todos os lados. Qualquer que seja a conclusão a que se possa ter chegado com ele, a opinião que o *mujtahid* deduz desempenha parte do fator decisório. Como tal, sua confiabilidade de fato, não pode ser invariavelmente estabelecida, visto que é provável que o *mujtahid* tenha cometido um erro ao chegar à sua conclusão por conta da não-fidelidade do texto. Na realidade, muito embora possa ter parecido idôneo a ele, ou em conta de sua má-interpretação do significado do texto ou ainda, em conta do erro no processo de harmonização deste com o resto dos textos, ou mesmo, por conta da não-inclusão de regras que tenham significativa influência no assunto em questão, ou pela omissão delas ou por alguns textos terem sido destruídos pelo tempo.

Na verdade, isso não quer dizer que o processo de *ijtihad* seja inválido ou não autorizado. À despeito do fato de se encontrar cercado de dúvidas e desconfianças, o Islam permitiu sua prática e fixou para o *mujtahid* o limite no qual ele pode confiar sua opinião dentro das regras formalmente expostas com a ciência dos princípios da lei (*usul'ul fiqh*), e não há nenhuma culpa de sua parte se o *mujtahid* baseia sua opinião dentro dos limites permitidos, quer esteja ele certo ou errado.

Considerando isso, é lógico e esperado que se encontre em todo *mujtahid* uma quantidade de erros e contradições com a realidade do pensamento e a legislação islâmica, e, naturalmente, não há o que ele possa fazer sobre isso.

Assim, também é lógico que a realidade da legislação islâmica seja distribuída no conjunto das questões que trata (as matérias jurídicas) devido à diferença de opinião entre os *mujtahids*. De maneira que, este *mujtahid* pode estar errado numa matéria e certo em outra, e outro *mujtahid*, vice-versa.

Diante desse fato, o examinador adquire domínio do processo de descoberta apenas quando segue sua pesquisa a partir dos preceitos estabelecidos por um *ijtihad* específico e presumível para que vá além deles até o que seja mais profundo e mais abrangente nas teorias islâmicas e na doutrina econômica do Islam.

Porém, nos incumbe apresentar uma questão. Refletiria necessariamente o *ijtihad* (com os preceitos que tenha reunido) uma doutrina e as bases econômicas perfeitamente consolidadas e concordantes com a estrutura dos preceitos e sua natureza?

Nossa resposta a essa questão é negativa, pois o *ijtihad* no qual a dedução dos preceitos se baseia, é exposto ao erro. Enquanto for esse o caso, é provável que o *ijtihad* acrescente um elemento estranho à realidade islâmica. E é provável que um *mujtahid* venha a se enganar em sua dedução ou não possa encontrar um elemento legislativo islâmico e assim, não consiga esclarecê-lo, e os textos que seguiu ou o conjunto de preceitos aos quais seu *ijtihad* se guiou, se tornando, pois, contraditório por uma razão ou outra. Fica difícil em tal caso se atingir um equilíbrio conceitual perfeito para unificar os preceitos ou para se chegar a uma explicação doutrinária abrangente que os consolide num todo e em unidade.

É por conta disso que devemos distinguir a realidade legislativa islâmica que o Profeta tinha enunciado e a forma tal como descrita por um *mujtahid* através de sua pesquisa dos textos. Entretanto, cremos que a realidade da legislação islâmica no campo econômico não se produziu de maneira extemporânea e nem nasceu de pontos de vista isolados um do outro, ao contrário, a realidade islâmica nesse campo se construiu sobre uma base unificada e um equilíbrio comum de concepções. Emerge das teorias e generalidades do Islam nos assuntos da vida econômica.

É nossa crença nisso que nos faz considerar os preceitos como sendo a estrutura superior que deve ser atravessada para o que seja mais profundo e mais abrangente e daí se descer às bases nas quais está erigida e que expressam suas

generalidades e seus pormenores e ramificações explicados, sem contradição ou arestas. Se não fosse por nossa fé que os preceitos da *shariah* são construídos sobre princípios fundamentais unificados não haveria nenhuma razão justificável para o seguimento do processo de descoberta da doutrina econômica.

Tudo isso é verdadeiro enquanto diz respeito à realidade legislativa islâmica, mas, com respeito a esse ou aquele *ijtihad* de um *mujtahid* não é necessário que os preceitos que o *ijtihad* formulou reflitam uma doutrina econômica completa ou uma base teórica abrangente desta, conquanto seja possível acrescentar um elemento estranho ou perder um elemento genuíno por conta de engano do *mujtahid*. E um único engano a respeito do conjunto de preceitos certamente leva a uma inversão das verdades no processo de descoberta e, por conseguinte, à impossibilidade de se alcançar a doutrina econômica por meio desses preceitos.

É por causa disso que aquele que acompanha o processo de descoberta da doutrina econômica enfrenta uma árdua prova. A prova entre sua capacidade como descobridor da doutrina econômica e sua capacidade como *mujtahid* deduzindo o *ahkam* (prescrição das leis). Este será o caso quando tomamos por certo que o conjunto do *Ijtihad* ao qual o *mujtahid* é conduzido por seu *ijtihad* pessoal, é incapaz de revelar a doutrina econômica. O pesquisador nessa circunstância, em sua capacidade de *mujtahid*, ocupado com a dedução desses *ahkam*, é impelido pela natureza de seu *ijtihad* à escolha dos *ahkam* para os quais o *ijtihad* o conduziu a fim de partir daquele ponto para a descoberta da doutrina econômica.

Porém, em sua capacidade de descobridor da doutrina, incumbe a ele escolher um conjunto ordenado de *ahkam*, harmônico em suas informações e significados teóricos para que esteja capacitado a descobrir a doutrina com base nisso. Mas quando não encontra esse conjunto ordenado de *ahkam*, com o qual seu *ijtihad* possa ser orientado, se vê obrigado a escolher outro ponto de partida apropriado ao processo de descoberta.

Daremos uma forma mais claramente concreta à dificuldade no seguinte exemplo. Um *mujtahid* examinou os textos para ligar a propriedade das matérias primas naturais ao trabalho e o esforço e para negar sua apropriação por qualquer outro meio. Ele encontrou uma única exceção a esses textos num outro que negava em parte o afirmado: a apropriação por outro meio senão o trabalho.

Para esse *mujtahid*, as deduções dos textos e suas contribuições revelaram o dilema da falta de coordenação. E a fonte desse dilema é a existência do texto de exceção. Não fosse por esse texto ele teria sido capaz de descobrir, com base no conjunto dos textos: que a propriedade no Islam é estabelecida sobre o trabalho. Diante de semelhante dilema - em tal dificuldade, o que o *mujtahid* deve fazer, como é que supera essa contradição entre as suas duas posições, a de *mujtahid* preocupado com os preceitos da lei islâmica, e a de pesquisador?

O *mujtahid* que esteve diante dessa contradição apresentou duas explicações usuais para a desarmonia ou ausência de concordância entre os *ahkam*, para os quais o seu *ijtihad* o levou.

Uma dessas explicações é que um determinado texto, que ele seguiu pela constância na exceção que supomos por meio de uma imagem ilustrativa, não é confiável, não obstante o fato de atender as condições que o Islam ordena que sejam atendidas. A não-confiabilidade de alguns dos textos introduz um elemento estranho no conjunto dos *Ahkam* reunidos para o seu *ijtihad*. Por conseguinte, isso leva a oposição entre esses *ahkam* no nível teórico e no processo de descoberta.

A outra explicação é que essa oposição percebida de modo tangível entre os constituintes da coleção (de textos) é superficial. Resultou apenas da sensação de incapacidade do pesquisador para encontrar o segredo da unidade entre esses constituintes e sua explicação teórica comum.

Nesse ponto a posição do *mujtahid* em sua condição de alguém que infere o preceito da lei do Islam é distinta de sua posição em sua condição de alguém que segue o processo de descoberta da doutrina econômica islâmica. Ele, em sua condição de alguém que deduz os *ahkam*, não pode prescindir de sua ação particular de acordo com os *ahkam* para os quais seu *ijtihad* o dirige, muito embora esses *ahkam* pareçam estar mentalmente em oposição no nível teórico conquanto seja provável que essa oposição se origine de sua inaptidão para chegar ao ponto onde se encontra o segredo ou as bases doutrinárias dos mesmos. Porém, sua aderência a esses *ahkam* não significa a finalidade deles. Ao contrário, esses *ahkam* são a dedução de sua suposição uma vez que são estabelecidos sobre seu presumido *ijtihad* que justifica sua adoção, a despeito da possibilidade de erro.

Mas quando o jurista deseja atravessar o domínio dos preceitos jurídicos, para o domínio das teorias jurídicas, e seguir o processo de descoberta da doutrina econômica do Islam, a natureza do processo prescreve a ele o gênero de preceitos dos quais deve partir e torna imperativo que o ponto de partida seja uma coletânea de preceitos bem combinada e compatível. Se ele for capaz de encontrar tal coletânea de preceitos seu *ijtihad* se forma e parte desse ponto no processo de descoberta para a construção da base geral da economia islâmica, sem passar pela difícil experiência da contradição ou oposição entre os constituintes da coleção desses preceitos, será proporcionada a ele uma valiosa oportunidade para reunir em sua pessoa suas duas condições, a daquele que deduz os *ahkam* da *shariah* e a daquele que é o descobridor das teorias.

Mas, se ele não for tão afortunado para ter essa oportunidade e se seu *ijtihad* não for capaz de ajudá-lo num ponto apropriado de partida, o que, de nenhum modo influenciará sua resolução de realizar o processo ou sua fé de que uma explicação teórica coordenada e geral da realidade islâmica seja possível, o único curso que o pesquisador seguirá nesse caso é o de buscar o auxílio dos preceitos, com os quais o *ijtihad* de outros *mujtahids* os guiaram. Pois em todo *ijtihad* há uma coletânea de preceitos que difere enormemente das coletâneas das quais consistem outros *ijtihads*. Não seria lógico esperar a descoberta da doutrina da economia a partir do que está por trás de cada uma dessas coletâneas. Acreditamos apenas na doutrina da economia islâmica baseada no *ahkam* existente na *shariah*, contido nessas coletâneas. Assim, no caso da oposição entre os elementos constituintes da coletânea, que o *ijtihad* do pesquisador adotou, é uma obrigação imposta a ele com respeito ao processo de descoberta eliminar os elementos desarmônicos que conduzam à contradição e substituí-los pelas deduções e preceitos de outros *ijtihads* enquanto sejam mais compatíveis e facilitadores do processo de descoberta, e formular uma coletânea composta de vários *ijtihads* que satisfaçam a necessidade de consistência a fim de partir disso e finalizar a descoberta do equilíbrio conceitual dessa coletânea formada dos *ahkam* da *shariah*.

O mínimo que pode ser dito a respeito dessa coletânea é que: será em sua totalidade a mais verdadeira e fiel descrição da realidade legislativa islâmica e a possibilidade de sua veracidade não é mais afastada da realidade

do que a possibilidade de qualquer outra descrição com a qual a superfície do terreno do *ijtihad* jurídico seja preenchida, e é isso que sustenta sua justificativa jurídica, uma vez que expressa os *ijtihads* islâmicos lícitos de tudo aquilo que gira dentro da órbita do Livro e da *Sunnah* do Profeta. Por conta disso, é possível que a sociedade islâmica a escolha no campo da prática aplicada dentre as muitas formas de *ijtihad*.

Isso é tudo que pode ser conseguido pelo processo de descoberta da economia islâmica, quando o *ijtihad* pessoal do pesquisador seja incapaz de formular um ponto de partida adequado com esse propósito. Entretanto, isso é no máximo tudo o que precisamos que seja ligado a isso. Porém, o que mais precisamos depois de descobrir uma doutrina econômica que possua nada menos do que uma parte do que outras descrições dos *ijtihads*, da mais verdadeira, mais precisa e exata possibilidade de uma descrição e na qual todos os fatores de justificação de sua ligação com o Islam estejam satisfeitos, e que do mesmo modo seja atribuída por um número suficiente de *mujtahids* e que, carrega com ela a sanção islâmica de sua aplicação prática na vida cotidiana.

Engano da Realidade Existente Aplicada

A doutrina econômica do Islam se inseriu na vida da sociedade muçulmana na época da profecia e existiu num nível prático aplicado na realidade existente das relações econômicas, o qual obteve entre os muçulmanos daquele período. Em razão disso, se tornou possível que durante nossa pesquisa do processo de descoberta da economia islâmica a estudemos e a busquemos no nível aplicado exatamente como é possível fazê-lo no nível teórico, visto que a prática aplicada define as características e os traços da economia islâmica da mesma maneira que os textos teóricos as definem no âmbito da *shariah*.

Todavia, os textos teóricos legislativos são mais capacitados a formar uma descrição da doutrina do que a realidade existente aplicada, uma vez que a aplicação dos textos legislativos a uma condição definida provavelmente não é capaz de refletir um grande conteúdo daquele texto e nem é capaz de visualizar seu significado social integral. A Inspiração Divina da prática aplicada e

sua contribuição conceitual da teoria diferem da contribuição dos próprios textos. Essa diferença surge do engano da prática para os sentidos do pesquisador quanto ao processo de descoberta resultante do fato dessas práticas estarem ligadas a condições objetivas específicas.

Um exemplo desse engano será suficiente. Para o pesquisador (*mujtahid*) que tenciona conhecer a natureza da economia islâmica a partir da prática (durante o período islâmico), esta revelará que a economia islâmica é capitalista (na natureza), acredita na liberdade econômica e abre um largo campo diante da propriedade privada e da atividade individual. Isso é o que foi considerado por alguns muçulmanos explicitamente, quando os membros da sociedade que viviam na época experimental da economia islâmica, pareceu a eles como tendo as “mãos livres” e sem que experimentassem qualquer impedimento, constrangimento ou compulsão nas atividades econômicas, gozando o direito da propriedade privada de quaisquer das riquezas naturais, que fossem possíveis a eles possuírem, e o direito de investimento ou disposição delas. O capitalismo nada mais é do que essa irrestrita liberdade que os membros da sociedade islâmica dos primeiros tempos estavam seguindo na vida econômica.

Alguns deles acrescentam a isso que, enxertar a economia islâmica a elementos constituintes não-capitalistas, ou dizer que o Islam seja socialista em sua economia ou que carrega sementes socialistas (comunistas) dentro dele, não é algo justo que se faça, da parte do *mujtahid*, em sua posição como tal. Ao fazer isso ele estaria se juntando ao cortejo de um novo pensamento que começou a mostrar desagrado com o capitalismo e a rejeitá-lo, e estaria pregando o desenvolvimento do Islam numa forma tornada palatável nas medidas desse novo pensamento.

Eu nem nego que os indivíduos da sociedade na época da profecia prosseguiram no caminho da atividade livre e possuíam liberdade econômica até um ponto considerável, tampouco nego que isso refletia uma face capitalista da economia islâmica, porém, essa face que percebemos quando observamos alguns dos aspectos da prática, não os percebemos de modo algum quando o observamos durante o estudo num nível teórico.

É verdade que o indivíduo que vivia na época da profecia nos parece ter gozado de uma grande margem de liberdade, que o pesquisador do *ijtihad* pode às vezes não ser capaz de distinguir as formas de liberdade do capitalismo, mas

essa fantasia é fragmentada e dissipada quando nos voltamos da prática para a teoria no que se refere aos textos legislativos.

A discrepância entre a prática e a teoria não obstante o fato de que ambas expressem uma forma alternativa à outra, se encontrava oculta nas condições em que o homem da época da prática aplicada estava vivendo e o gênero de poder e capacidade que possuía. O significado teórico do não-capitalismo estava oculto no campo da prática aplicada até um certo ponto, no mesmo grau em que o poder e a habilidade do homem sobre a natureza era fraco. Demonstrava-se seu conteúdo não-capitalista e este se tornava especialmente manifesto no campo da prática genuína do Islam, à medida que esses poderes e habilidades se capacitavam e sempre que a habilidade humana se expandia e os meios de controlar a natureza se tornavam variados, e campos mais vastos se abriam diante dele para as mais amplas operações, apropriações e explorações dos recursos naturais. Quanto mais manifestas se tornavam, mais explícitas as contradições entre a teoria islâmica da economia e a teoria capitalista da economia e seu significado não-capitalista vinha à luz nas soluções formuladas pelo Islam para enfrentar os novos problemas que surgiam diante do crescente domínio do homem sobre a natureza.

Por exemplo, o homem da época da prática aplicada costumava ir à mina de sal, ou de qualquer outra coisa, e extrair o tanto de mineral que desejasse, sem que houvesse a possibilidade de alguma objeção por parte da teoria predominante, quanto a sua apropriação como propriedade privada. Então, o que esse fenômeno pode revelar com isso no âmbito da prática quando esta se encontra separada do exame do texto jurídico e legislativo de um modo geral? Pode revelar somente que a regra da liberdade econômica na sociedade a um ponto em que se assemelhava à forma capitalista de liberdade no que se refere à posse, à propriedade e seu usufruto.

Entretanto, quando observamos a teoria através do texto, percebemos que revela um sentimento diferente desse fenômeno no campo da prática aplicada, revelará que a teoria proíbe a posse privada das minas de sal ou de nafta, e não dá permissão para a extração desses materiais numa quantidade superior àquela que os indivíduos necessitam. Isso é uma clara contradição ao capitalismo que é afiliado ao princípio da instituição da propriedade privada e que abre um amplo espaço para a aquisição das fontes das riquezas minerais e sua exploração

capitalista com a intenção de lucro adicional. Então, alguém pode recorrer a um sistema econômico que nem admite a liberdade da posse das minas de sal ou de nafta, tampouco a extração excessiva para a inconveniência de outros, ou a privação dos demais do direito ao usufruto dessas minas, pode alguém recorrer a esse sistema de economia em nome da economia capitalista? Ou pode isso produzir em nosso íntimo a impressão de que sua natureza seja do tipo da doutrina econômica capitalista como a impressão que produziu naqueles que a abordaram por meio de sua prática aplicada?

Nesse caso, isso nos obriga a saber que o homem da época da prática aplicada, da liberdade no campo do trabalho e da exploração, mesmo a derivada do exemplo do lucro do sal e das minas de nafta, não estava absolutamente capacitado, por força das circunstâncias naturais e o baixo nível e rudimentariedade dos meios, de as explorar fora dos limites permissíveis da parte da teoria. Ele não era capaz, por exemplo, de extrair grandes quantidades da mina, como as imensas quantidades que são extraídas atualmente, pois não estava equipado para enfrentar a natureza como o homem de nossos dias está. Portanto, não entrava em conflito na realidade de sua vida, com o limite que era estabelecido para a quantidade que seria permissível extrair, pela simples razão que sempre que desejava fazê-lo, não poderia extrair com os instrumentos primitivos, com o máximo de sua força, uma quantidade que pudesse reduzir sua desvantagem em outra parte, com os benefícios da mina. Contudo, a teoria demonstra seu efeito de modo evidente e reflete sua contradição com o pensamento capitalista, quando a força do homem cresce, sua capacidade de realizar incursões na natureza se desenvolve e se torna possível para um pequeno número de homens trabalhar e explorar uma mina inteira, e encontrar um campo para um mercado mundial e abrir outros mercados similares para grandes lucros.

De modo semelhante vemos exatamente isso na teoria que não permite que um indivíduo inclua em sua posse privada as riquezas naturais e as matérias primas como a madeira das florestas, exceto o que possa reter consigo ou produzir diretamente por seu trabalho. Os homens da época da prática aplicada não podiam ter tido um sentido explicitamente claro dessa teoria já que o trabalho naquela época era de modo geral realizado com base no exercício do esforço direto e sob sua força. Mas, quando se tornou possível extrair e obter uma imensa quantidade de minérios, em razão dos instrumentos e a maquinaria

de extração, e a posse de uma quantia suficiente de dinheiro para custear os salários dos empregados, quando tudo isso se concluiu a habilidade daquele indivíduo se tornou natural, segundo sua capacidade pessoal, para contar com o trabalhador empregado para extrair e adquirir a posse sobre a matéria-prima das fontes naturais. Isso é o que efetivamente aconteceu na realidade quando o trabalhador e a produção capitalista tornaram-se a base da extração e da aquisição da matéria-prima. Foi apenas então que a contradição entre a teoria econômica islâmica e as teorias econômicas capitalistas se manifestaram visivelmente, tornando-se claro para todo pesquisador, a menos que fosse cego, que a teoria da economia não era de natureza capitalista, e que essa outra teoria faria guerra ao modo capitalista de aquisição das riquezas naturais.

Assim é que encontramos o homem da época da produção capitalista, que possui instrumentos para cortar uma imensa quantidade de madeira florestal e tem dinheiro para persuadir o trabalhador desempregado a trabalhar com ele e empregar esses instrumentos para o corte de madeira, e que tem sob seu comando amplos meios para transportar essa mercadoria até os estabelecimentos comerciais e mercados que esperam para consumi-la.

Se esse homem tivesse que viver a vida islâmica se tornaria ciente da extensão da contradição entre a teoria econômica do Islam quanto ao princípio da liberdade econômica e a teoria capitalista da liberdade econômica quando visse que a teoria islâmica não sancionaria um projeto capitalista de corte de madeira numa floresta e a venda da mesma a um alto preço.

Assim, a teoria islâmica não manifestou inteiramente a sua face durante a época da prática aplicada que existiu nela e o homem dessa época não conheceu a totalidade de sua face nos problemas que encontrou e na operação econômica que estava executando. Sua face completa se mostrou apenas através dos textos em suas categorias definitivas gerais.

Entretanto, aqueles que afirmam a crença de que o Islam é capitalista e crêem na liberdade econômica, tem alguma desculpa por sustentarem tal crença. Eles obtiveram a inspiração para sua impressão a partir do estudo do homem da época da prática aplicada e do grau de liberdade que aquele homem experimentou. Mas, essa impressão é pode enganar, pois a inspiração divina da prática não pode ser substituída pela contribuição de textos jurídicos legislativos que revelam um conteúdo não-capitalista.

Na verdade, a firme crença na existência do conteúdo não-capitalista da teoria da economia do Islam, considerando-se que o que temos afirmado não é o resultado do desenvolvimento nem de uma inserção, tampouco uma nova contribuição pessoal à teoria, como aqueles que acreditam que a economia islâmica seja capitalista dizem, aqueles que atacam a tendência para a interpretação da economia islâmica como não-capitalismo e dizem sobre ela que é uma tendência hipócrita que tenta introduzir um elemento estranho no Islam, por meio do elogio adulatário desonesto ao progresso da causa do novo pensamento, que deseja levar à morte o capitalismo com sua doutrina da propriedade privada e liberdade econômica.

Possuímos a prova histórica para o repúdio desse ataque e a confirmação da sinceridade da tendência à interpretação da economia islâmica com o não-capitalismo, e essa prova é o conjunto dos textos legislativos e jurídicos que encontramos desde as fontes antigas, cuja história remonta há séculos antes do mundo moderno e do recente socialismo surgirem com todas suas doutrinas, nações e ideologias.

Porém, quando trazemos à luz a face não-capitalista da economia islâmica que tem sido apresentada nesse livro, e afirmamos uma clara linha demarcatória entre ela e a doutrina econômica do capitalismo, não queremos dizer com isso que conferimos à economia islâmica a marca do socialismo ou que a incluímos nas doutrinas socialistas em oposição ao capitalismo, visto que a oposição da polarização que existe entre capitalismo e socialismo admite o pressuposto de um terceiro pólo nessa oposição, e permite, especialmente, que a economia islâmica ocupe essa posição central quando esta se prova ser qualificada para essa polarização na disputa de oposição em virtude de suas características predominantes. A oposição permite a admissão de um terceiro pólo no campo apenas porque o socialismo não é meramente a negação do capitalismo, de maneira que para ser socialismo, bastaria negar o capitalismo, mas também é uma doutrina positiva. Possui suas próprias idéias, concepções e teorias, e não é que essas idéias, teorias e concepções sejam certas, quando o capitalismo não seja. Nem é necessário ao Islam ser capitalista se não for socialista, pois a economia islâmica não é em suas raízes, em sua independência e na objetividade de sua busca, de tal modo, que quando sigamos o processo de sua descoberta, possamos confinar nosso processo dentro da órbita da oposição específica entre

o capitalismo e o socialismo, ou incorporar a economia islâmica a um ou a outro desses dois pólos de maneira que possamos descrevê-la como socialista se não é capitalista ou descrevê-la como capitalista se não é socialista.

A originalidade da economia islâmica se tornará absolutamente clara na discussão seguinte, assim como sua oposição ao socialismo quanto ao atrito deste em relação à propriedade privada e a sacralidade da propriedade e a admissão da mesma dentro do limite de sua natureza deduzido da teoria geral, ou ainda da legalidade dos ganhos sem esforço à partir da posse privada de uma certa fonte de produção, enquanto o socialismo não considera lícito qualquer ganho derivado da posse privada de uma fonte de produção sem o trabalho diretamente empenhado. Essa, na realidade, é a contradição entre a teoria islâmica e a socialista da economia e é apenas a partir desse ponto que todas as manifestações de contradição surgem entre ambas. Isso se tornará mais e mais evidente quando passarmos a desenvolver essa questão em detalhes.

Capítulo 2 - A Teoria da Distribuição anterior à Produção

1 - Os Preceitos Legais (*Ahkam*)

A Distribuição dos Bens (públicos) em Dois Estágios¹

-
1. Nessa parte empregaremos alguns termos técnicos. Portanto, é necessário defini-los desde o início: a) O princípio das diversas formas de propriedade: é um princípio islâmico da propriedade. Esse princípio é de três formas: propriedade privada - propriedade estatal - propriedade pública. b) Propriedade Estatal: significa o direito de posse sobre a propriedade para a divina função do estado islâmico que o Profeta ou o Imam exerce, tal como a posse das minas de acordo com alguns textos jurídicos. c) Propriedade pública: significa o direito de posse de uma propriedade pertencente ao povo (comunidade) ou nação como um todo. d) Propriedade da Ummah (nação): é um gênero de propriedade pública e significa o direito de propriedade da nação islâmica com respeito a um bem ou riqueza de extensão histórica tal como a propriedade da nação sobre uma propriedade adquirida por conquista no Jihad. e) Propriedade do povo: é também um gênero de propriedade pública. Se aplicará esse termo a toda propriedade que não se permita a posse exclusiva por parte de um indivíduo, que a tome como propriedade privada, enquanto é permitido a todos o usufruto da mesma, que é disponível para que façam uso e se beneficiem dela. Qualquer propriedade dessa natureza, se aplicará a ela o termo de “propriedade comum do povo”. A expressão “propriedade comum do povo” é aplicada no texto para significar algo que seja negativo e que não se dê permissão a que um indivíduo ou um grupo específico a possua exclusivamente, e uma coisa positiva, como sendo a permissão de seu usufruto a todos (por exemplo) como os cursos naturais de água e os mares. f) Propriedade comum: aplicaremos o termo propriedade comum para o que contém ambos os campos juntos: o campo da propriedade estatal e o das duas formas precedentes de propriedade pública, em contraste ao que expressa o campo da propriedade privada. g) Propriedade privada: Queremos dizer com isso quando o aplicamos na apropriação de um indivíduo ou de uma limitada órbita de indivíduos de uma propriedade definida e uma apropriação que dá (a ele ou eles) o direito de privar os demais de seu usufruto de qualquer modo

A distribuição da riqueza é realizada em dois estágios. Um deles é a distribuição das fontes materiais de produção, e o outro, a distribuição da riqueza produtiva.

As fontes de produção são a terra, as matérias-primas, as ferramentas e o maquinário requisitado para a produção de bens e mercadorias heterogêneas para todos os que tomam parte na produção industrial ou agrícola, ou na produção em ambas.

Quanto à riqueza produtiva, são os artigos (bens capitais ou fundos fixos) efetuados pelo trabalho humano que resulta de um processo de combinação das fontes materiais de produção.

Portanto, há a riqueza primária. São as fontes de produção. A riqueza secundária, os artigos e os bens de capital que o homem consegue efetuar por meio do emprego dessas fontes.

A discussão concernente a distribuição deve abranger ambas, a riqueza-mãe e a riqueza que dela se origina, ou seja, as fontes de produção e os bens produtivos.

Evidentemente a distribuição de fontes básicas de produção precede o próprio processo de produção, pois os homens apenas executam a atividade produtiva de acordo com o método ou modo no qual a sociedade distribui as fontes de produção. No que se refere à distribuição da riqueza produtiva, está conectada ao processo de produção e depende dele, pois este trata os produtos dos quais resultam a produção.

ou forma a menos que exista uma necessidade ou uma circunstância excepcional, como (o exemplo de) um homem que busque uma carga de lenha na floresta ou uma quantidade de água no rio, que ele tira com suas próprias mãos. h) Direito privado: Queremos dizer com isso quando aplicarmos nessa discussão um grau de apropriação individual da propriedade. Se diferencia do grau no qual a propriedade expressa sua apropriação em seu sentido analítico e legislativo. Posse é uma apropriação direta de uma propriedade. O direito é uma apropriação, algo resultante de outra apropriação e sujeito a ela por continuidade e no aspecto de posse legal de uma propriedade que dá a um proprietário o direito de privar outra pessoa do usufruto dessa propriedade, enquanto que o direito privado não leva a esse resultado. Outros podem usufruir da propriedade na maneira regulamentada pela *shariah*. i) Propriedade privada franqueada a todos: É o preceito legal de acordo com o qual um indivíduo é autorizado a usufruir da propriedade ou se apossar dela como sua propriedade exclusiva. A propriedade a respeito da qual é provado que esse termo possa ser aplicado é a propriedade pública franqueada a todos, como os pássaros no céu e os peixes no mar.

Entretanto, quando os economistas capitalistas analisam os problemas da distribuição com o molde estrutural capitalista não observam toda a riqueza da sociedade e suas fontes de produção, mas estudam apenas os problemas da distribuição da riqueza produzida, o que é a renda nacional e não a riqueza inteira da nação, e por renda nacional eles querem dizer, todos os bens capitais e serviços produzidos, ou mais claramente, o valor em dinheiro de toda riqueza produzida durante o período de um ano, por exemplo. Por conseguinte, uma discussão na economia política é a discussão de uma distribuição desse valor em dinheiro entre os fatores que participam na produção dele e a especificação da parte de cada fator, tais como a parte do capital, da terra, do investidor ou do trabalhador. Na forma de juros, renda, lucro e salários.

Por conta disso é natural que as discussões da produção precedam a discussão da distribuição, conquanto signifique a distribuição do valor em dinheiro dos bens produtivos entre os fatores fontes de produção... Com base nisso, percebemos que a economia política (capitalista) considera a produção como o primeiro assunto em questão na discussão, então ela estuda o problema da produção primeiro e em seguida se dedica ao estudo dos problemas da distribuição.

O Islam, porém, trata os problemas da distribuição numa escala mais abrangente e ampla pois não se limita a tratar a distribuição da riqueza produtiva e a deixar absolutamente claro o aspecto mais profundo dela, eu quero dizer, a distribuição das fontes de produção como o capitalismo doutrinário (o sistema capitalista de economia) fez quando abandonou as fontes de produção para sempre ao controle do mais forte, sob o mote da liberdade econômica (a doutrina do *laissez-faire*) que serve os interesses do mais forte e prepara o caminho para a exploração monopolista da natureza e quaisquer que sejam os recursos materiais que ela contenha e suas utilidades. Ao contrário, o Islam interferiu de maneira positiva na distribuição da natureza e de todos os recursos naturais que estejam nela, e os dividiu em diversas categorias, cada categoria tendo a marca distintiva de sua distribuição, tais como a propriedade privada, a propriedade pública, a propriedade estatal ou a propriedade privada franqueada a todos. O Islam formulou para isso um código de regras, e da mesma maneira formulou junto com elas outras regras com base nas quais a distribuição da riqueza produzida pudesse ser executada.

Em conta disso a distribuição se tornou o ponto de partida ou o primeiro estágio no sistema islâmico de economia, ao invés da produção como é feito na economia política tradicional, pois a própria distribuição das fontes ocorre antes da operação da produção e toda organização que esteja ligada a essa mesma operação está reduzida a um segundo estágio.

Começaremos agora a determinar a posição que o Islam toma a partir da distribuição das fontes básicas - a distribuição das riquezas naturais que elas contêm.

A Fonte Original da Produção

Mas, antes de começarmos com os detalhes com que a distribuição das fontes básicas é efetuada, é necessário que especifiquemos essas fontes. Via de regra, na economia política as fontes de produção mencionadas são:

- i. A natureza
- ii. O capital
- iii. O trabalho, e ele inclui a organização com a qual um indivíduo estabelece a execução do projeto.

Porém, quando discutimos sobre a distribuição das fontes de produção e a forma de sua posse no Islam devemos eliminar duas fontes de nosso discurso. O capital e o trabalho.

Quanto ao capital, é uma riqueza produzida e não uma fonte original de produção, pois todas as mercadorias são acabadas e materializadas pelo labor humano e contribuem com sua parte na nova produção de mais riqueza. Então o maquinário que produz os artigos têxteis não é uma riqueza natural pura, mas somente um material natural formado pelo labor humano num processo prévio de produção. Estamos nesse momento discutindo apenas sobre os detalhes que regulam a distribuição antes da produção. Isto é, a distribuição da riqueza que é uma dádiva de Deus à sociedade humana antes de ser posta a executar sua atividade econômica produtiva e do trabalho produtivo sobre ela. Então, uma vez que o capital é gerado de um ato prévio de produção, sua distribuição será incluída na discussão da riqueza produzida tal como a mercadoria de consumo e a mercadoria de produção.

Quanto ao labor, é um elemento abstrato e imaterial, não um fator material, para que seja incluído na órbita da propriedade pública ou privada. Baseando-se nisso, somente a natureza, dentre as outras fontes, pode ser, no momento, o assunto em questão de nosso estudo, pois representa um ingrediente material que é anterior a produção.

A Diferença da Posição Doutrinária a respeito da Distribuição das Fontes Naturais de Riqueza

O Islam se diferencia do capitalismo e do marxismo nas particularidades e nos pormenores de seu modo de tratar a questão da distribuição das fontes naturais de riqueza.

O capitalismo conecta a propriedade das fontes naturais de riqueza e o modo de sua produção com os indivíduos da sociedade, a energia, a força, as habilidades e experiência que desenvolvem dentro da órbita da liberdade econômica ampla para todos, no modo de adquirir a mais vasta parcela possível dessas fontes. Assim, permite que todo indivíduo se aproprie exclusivamente do que a sorte o ajuda a amealhar, ou do que a boa sorte o capacita a conseguir das riquezas da natureza.

Quanto ao marxismo entende, de acordo com sua metodologia de interpretação da história, que a propriedade das fontes de produção está diretamente ligada à forma dominante de produção, assim, é cada forma de produção que determina em seu estágio histórico o modo de distribuição das fontes materiais de produção e a classe de indivíduos que deve possuí-las. Esse modo de produção perdura continuamente até que a história insira outro estágio e a produção comece a assumir uma nova forma. Essa nova forma de produção é incapaz de fazer um progresso com o sistema precedente de distribuição. Este (velho) sistema impede seu caminho para o desenvolvimento e o crescimento, até que este sistema de distribuição seja feito em pedaços depois que um duro conflito com a nova forma de distribuição das fontes de produção passe a prover o necessário das condições sociais para uma nova produção que auxilie o crescimento e o desenvolvimento com base nas fontes de produção, que estejam de acordo com o serviço da produção, uma vez que esta é sempre estabelecida nas necessidades de crescimento e evolução.

Assim, no estágio histórico da produção agrícola as formas de produção impõem necessariamente o estabelecimento da distribuição das fontes produtivas com uma base feudalista, enquanto que no estágio histórico da produção industrial tecnológica impôs a redistribuição com base na propriedade capitalista de todas as fontes de produção e, num estágio definido de crescimento da produção industrial tecnológica a substituição da classe capitalista pela classe do proletariado e uma nova substituição da distribuição baseada nisso se tornou inevitável.

Porém, o Islam não concorda com o capitalismo no que se refere a seu conceito de distribuição antes da produção, e nem com o marxismo. Não crê no conceito capitalista de liberalismo econômico desenfreado como o que encontramos na discussão do capitalismo. Não concorda com a ligação inevitável que o marxismo estabelece entre a propriedade das fontes de produção e a forma predominante de produção, como observamos em nossa discussão sobre o sistema econômico. Portanto, limita a livre propriedade por parte do indivíduo com respeito às fontes de produção e separa a distribuição dessas fontes das formas de produção porque o problema aos olhos do Islam não é do instrumento (meio) de produção comandando um sistema de distribuição favorável ao curso de seu progresso e crescimento de maneira que a distribuição mude toda vez que a necessidade de produção exija mudança de novo e que seu crescimento dependa de uma nova distribuição. Mas que é um problema humano. O homem tem necessidades e desejos, que devem ser satisfeitos numa forma que proteja sua natureza humana e a desenvolva. O homem permanece com suas necessidades e desejos quer ele are a terra com suas mãos ou empregue a força elétrica ou do carvão para esse propósito. Portanto, a distribuição das fontes para a produção é exigida para que seja efetiva de tal forma que venha a garantir a satisfação dessas necessidades e desejos dentro de um quadro humano que habilite o homem a proporcionar crescimento à sua existência e condição humana de acordo com esse quadro comum.

Todo homem - especialmente em sua condição de indivíduo, tem necessidades, carências e desejos que devem ser satisfeitos. O Islam facilitou aos indivíduos a satisfação dessas necessidades por meio da instituição da propriedade privada, a qual estabeleceu, formulando suas bases e condições.

Quando as relações entre os homens são estabelecidas e a sociedade surge, surgem também as necessidades gerais da sociedade. O Islam assegurou a

gratificação dessas necessidades e carências da sociedade pela instituição da propriedade comum de determinadas fontes de produção.

Muitos indivíduos não estão aptos a satisfazer suas necessidades por meio da propriedade privada, e essas pessoas sofrerão severas dificuldades sendo privadas da satisfação de suas necessidades, e o equilíbrio geral da sociedade será perturbado com isso. Nesse ponto, o Islam estabelece uma terceira forma de instituição da propriedade - a propriedade do estado - de modo que o líder do estado (*Walyyul Amr*) possa manter o equilíbrio (da sociedade).

Dessa maneira a distribuição das fontes naturais de produção é efetivada dividindo essas fontes em campos de propriedade privada, pública ou comum e estatal.

Fontes Naturais de Produção

Podemos dividir as fontes de produção no âmbito do Islam (economia islâmica) em várias categorias:

- i) A Terra: é a mais importante das riquezas naturais, sem a qual é quase impossível para o homem desempenhar qualquer tipo ou natureza de produção.
- ii) As substâncias primárias contidas na terra (riquezas minerais) como o carvão, o enxofre, o petróleo, o ouro, o ferro, etc.
- iii) Os cursos naturais de água, uma das condições essenciais da vida material do homem, que desempenha um papel importante na produção agrícola e nas comunicações.
- iv) O restante das riquezas naturais, que consistem nos conteúdos do mar extraídos seja por mergulho ou outros meios, como as pérolas e os corais; e as riquezas naturais que vivem na superfície da terra como os animais e os vegetais; as riquezas difundidas na atmosfera como os pássaros e o oxigênio; ou as fontes naturais, ocultas em (certas) partes da terra, como as cachoeiras que carregam (potencialmente) a energia elétrica que pode ser transmitida através de cabos para quaisquer pontos; e outros estoques semelhantes de riqueza natural.

A Terra

A *Shariah* categorizou as terras que foram anexadas ao *Darul' Islam* (território islâmico) em três formas de propriedade.

Relativo a um tipo dessas terras decretou a forma de propriedade pública, a outra a forma de propriedade estatal e a terceira sancionou a forma de propriedade privada.

A *shariah*, no aspecto legislativo disso, relaciona a forma de propriedade à ocasião em que essas terras passaram a ser posse do Islam e às circunstâncias que predominavam quando tenha se tornado terra islâmica. A natureza da propriedade da terra no Iraque difere da natureza da propriedade na Indonésia porque esses países diferem quanto à maneira em que foram anexados e se tornaram territórios do *Darul' Islam*. Da mesma maneira, no próprio Iraque suas terras diferiram uma da outra quanto à classe de propriedade, em conta da situação prevalecente sobre esta ou aquela terra na época em o Iraque iniciou sua vida islâmica.

A fim de nos aprofundarmos no estudo das circunstâncias dividiremos as terras islâmicas em classes ou categorias, e em seguida falaremos sobre cada uma das classes e sobre a natureza de sua propriedade.

1 - A Terra que se Tornou Islâmica Através da Conquista

A terra que se tornou islâmica por conquista é a terra que foi incluída no *Darul' Islam* como resultado do Jihad, na missão e causa islâmica, tais como as terras do Iraque, do Egito, do Irã, da Síria e muitas outras que compõem o mundo islâmico.

As circunstâncias de todas essas terras não eram exatamente as mesmas no tempo de sua conquista. Havia algumas delas que eram cultivadas, nas quais os sinceros esforços humanos foram incorporados e despendidos com o propósito da recompensa do trabalho de cultivo produtivo ou de qualquer outra utilidade. Havia algumas terras que no dia da conquista, estavam naturalmente cultivadas sem qualquer intervenção humana, como regiões florestais com abundante cobertura de árvores e que recebiam sua riqueza da natureza e não dos homens.

Havia também terras que foram deixadas em completo abandono, nas quais nem a mão humana do cultivo foi empregada e nem a mão da natureza, até o período da conquista. Portanto, no jargão comum jurídico foram chamadas de “terras inertes”.

Então, esses eram os três tipos de terras que diferiam quanto às circunstâncias, de acordo com o tempo de seu ingresso na história islâmica. O Islam ordenou a propriedade pública a respeito de algumas dessas categorias e a propriedade de estado a respeito de outras, como veremos.

A - A Terra Cultivada pela Mão Humana no Tempo da Conquista

Se a terra ao tempo de sua anexação à história do Islam era terra cultivada pelo homem, e estava na posse de um homem (ou homens) e dentro da órbita de seu usufruto, então era uma propriedade comum da totalidade da comunidade muçulmana, da geração daquele período e de todas as futuras gerações de muçulmanos, ou seja, é a comunidade muçulmana que em sua prolongação histórica em cada período do tempo que é proprietária dela, sem qualquer discriminação entre um muçulmano e outro, e um indivíduo não é autorizado pela lei islâmica a adquirir direito inalienável permanente de propriedade sobre ela ou de se apossar dela como sua propriedade privada.

O grande sábio e pesquisador Najafi mencionou em seu *Al Jawahir* com base em vários livros de pesquisa, tais como *Ghunya*, *Al Khiláf* e *At 'adhlakirah*, que há um consenso de opinião entre os juristas xiitas duodecimanos sobre essa regra. Eles estão de acordo sobre a aplicação do princípio de propriedade pública para a terra que era cultivada no tempo de sua conquista pelo Islam. Da mesma maneira menciona de Imam Málik o dito de que a terra conquistada será uma propriedade confiada aos muçulmanos a partir do dia que seja conquistada, sem que haja nenhuma necessidade de que o *Walyyul Amr* (o líder do estado islâmico) conduza a redação do documento de custódia a respeito dessa terra. Esse é outro significado do termo propriedade comum da nação.

Provas e Evidências da Propriedade Pública

Os textos de lei canônica (*shariah*) e sua aplicação são absolutamente explícitos sobre o estabelecimento do princípio de propriedade pública a respeito desse tipo de terra, como é evidenciado pelos seguintes relatos de tradições:

1 - Numa tradição de Al Halábi é mencionado que ele perguntou ao Imam Jafar Ibn Mohammad Assadeq (A.S.) sobre “*As ‘Sawad*” (a terra negra, o Iraque): “*Qual é o seu status?*” O Imam respondeu: “*Ela pertence à toda geração de muçulmanos de hoje, aos muçulmanos que entrarão para o Islam depois desse dia e aos que ainda não nasceram*”.

2 - Numa tradição de Abu Rabi Ash’Shami é declarado que o Imam Jafar (A.S.) disse: “*Não comprem a terra do As Sawád (Iraque) pois ela é “Fay” para os muçulmanos*”. (Aqui o significado da palavra “fay” é que Deus concedeu a terra (As Sawad) a todos os muçulmanos. Portanto, todos têm direito a essa terra e ninguém, individualmente, pode se apossar dela).

O termo *ardu as’sawad* na linguagem daquela época foi usado para descrever uma parte componente da terra do Iraque que os muçulmanos tinham conquistado no Jihad. Porém, os muçulmanos aplicaram esse termo à terra do Iraque porque quando vieram da Arábia, carregando a posição de sua missão divina para o mundo, e chegaram ao Iraque, o verdor do dos campos e das árvores pareceu a eles tendendo à escuridão, e eles usaram o termo *as’sawad*, pois costumavam combinar os termos *Al khadrah* (verde) e *As ‘Sawad*.

3 - No relato da tradição por Hammád temos que o Imam Musa Ibn Jafar (A.S.) disse que a terra que é tomada (no jihad) é uma propriedade confiada às mãos daquele que a cultiva e a faz reviver e o *kharáj* (imposto da terra) é cobrado daqueles que mantêm essas terras segundo sua capacidade.

Com isso se diz que o líder do estado deixa as terras que foram conquistadas (pelas armas) nas mãos daqueles indivíduos da sociedade muçulmana que as cultivam e exige deles o imposto sobre a terra, pois a terra é uma propriedade pública de toda a nação islâmica. Quando os lavradores da terra usufruem dela pelas colheitas devem pagar à nação o preço do benefício que extraíram por meio da terra. É esse preço ou aluguel para o qual o termo *Kharáj* é aplicado na tradição citada acima.

4 - É mencionado numa tradição que Abu Bardah perguntou ao Imam Jafar (A.S.) sobre a compra de uma terra taxada. O Imam (A.S.) respondeu: “*Mas quem venderá a terra, quando esta é terra dos muçulmanos (propriedade de toda comunidade)?*”

Ardu'l kharáj (terra taxada) é um termo jurídico relativo à terra que estamos nos referindo, a que é adquirida pela conquista e que é uma terra cultivada, ou seja, já era uma terra da qual se colhia quando foi adquirida, é a terra em que o *kharáj* é cobrado como está afirmado na tradição anterior, e que por conta disso é denominada terra taxada.

5 - Uma tradição citada por Ahmad Ibn Muhammad Ibn Abi Nasr de Imam Ali Ibn Musa Al-Redha (A.S.) na qual o Imam explica os gêneros de terra e os regulamentos islâmicos à respeito delas diz que: *“Tudo o que seja tomado pela espada que pertença ao Imam é para que ele dê (por fiança) a alguém que julgue adequado”*.

6 - No livro *Tarikhu'l Islamyyah* é mencionado que o Segundo Califa foi solicitado para a distribuição da terra conquistada entre os soldados do Jihad, com base no princípio da propriedade privada, e antes ele consultou os companheiros do Profeta. Ali (A.S.) aconselhou-o contrariamente a esse princípio. Ma'adh Ibn Jabal disse: *“Se distribuíres a terra, colocará uma grande renda nas mãos da nação. Então eles morrerão e assim estarão eliminados e a renda se tornará propriedade de um único homem ou uma única mulher. Em seguida virá um povo que tomará o lugar deles aderindo ao Islam, mas não encontrarão nada. Assim, decida essa questão levando em consideração o fato de fazer uma ampla provisão para os últimos como para os primeiros”*. Então ele decidiu que fosse uma propriedade pública. E foi dito: *“Veja que os soldados trouxeram para ti animais e uma propriedade (a ser) distribuída entre os muçulmanos que estavam presentes, e deixaram a terra para seus respectivos possuidores, de modo que essa seja a parte de todos os muçulmanos. Se distribuirmos esses espólios entre os presentes não haverá nada para aqueles que virão depois deles, as gerações seguintes”*. Diante disso, Umar escreveu para Sa'd Ibn Abi Waqqás: *“Eu recebi a tua missiva na qual escreveste que o povo estava pedindo para que eu distribuísse os espólios de guerra e o que Deus concedeu a eles por meio do fay. Ordeno a ti que veja o que o exército argumenta ser (como os) espólios que lucraram, para distribuir entre os muçulmanos que estiveram na guerra apenas propriedades móveis (lit. kara' - cavalos, armas, etc. e mál - propriedade móvel) e que deixe os rios e as terras para o ummal,*

aqueles que trabalham nelas, de modo que sejam dádivas para os muçulmanos. Se distribuirmos isso entre os que estão vivendo hoje nada será deixado para aqueles que virão depois deles”.

Uma parte dos juristas, explicando as medidas do Segundo Califa, consideram a opinião que diz que a terra fértil pertence a seus donos, como foi declarado no livro *Kitabul Amwál* por Abu Ubaydah, que quando devolveu a terra a eles tornou-a (uma posse) dos mesmos dando-lhes o direito de propriedade permanente e o direito do *kharáj* resultante da terra foi cedido aos muçulmanos - assim a propriedade pública (da terra) foi conectada ao *kharáj* resultante e não com o direito de propriedade permanente.

Alguns dos muçulmanos contemporâneos que aceitaram essa explicação dizem que isso é a nacionalização do *kharaj* e não da terra.

Mas de fato, as medidas foram tomadas por Umar com base na crença no princípio da propriedade pública e a sua aplicação a isso, o direito de propriedade permanente da terra está absolutamente claro, e deixar a terra nas mãos daqueles que a retiveram em sua posse não foi uma aceitação ou reconhecimento, de sua parte, do direito deles a isso como sua propriedade privada. O Califa lhes deu a terra por um contrato de arrendamento (*muzárah*) ou aluguel (*ijárah*) para que a utilizassem com propósito produtivo e usufruíssem dela considerando o pagamento do *kharáj*.

A prova disso é um acontecimento mencionado no livro *Kitabul Amwál* por Abu Ubaydah de que: Utbah Ibn Farqad comprou uma terra na margem do rio Eufrates. Ele se propôs a começar a preparação da terra para o cultivo, e mencionou esse fato a Umar. Então, Umar o inquiriu acerca de quem ele tinha comprado. Sua resposta foi que tinha comprado a terra de seu dono. Mais tarde, quando os *muhájirs* e *ansár* se reuniram diante de Umar, este perguntou a Utbah se ele tinha comprado algo daquelas pessoas. Utbah respondeu que não e Umar então ordenou a ele que voltasse à pessoa de que tinha comprado a terra e pegasse seu dinheiro de volta.

7 - Há uma tradição de Abu ‘Awn Ath’Thaqafi mencionada no *Kitabul Amwál* em que ele diz que um aldeão abraçou o Islam durante o governo de Ali (A.S). O Imam em seguida se levantou e disse “*Quanto a ti, não há nenhum jizyah sobre ti e quanto a tua terra, agora pertence a nós*”.

8 - É mencionado no *Al Bukhari* tendo como fonte Abdullah de que o Profeta deu aos judeus a terra de Khaybar para que a cultivassem. Eles tinham a metade do que colhiam dela. Essa tradição, a despeito da presença de outras tradições em conflito com o que ela afirma, de que o Profeta tinha aplicado esse princípio de propriedade pública à terra de Khaybar como terra conquistada no Jihad, pois se tivesse distribuído a terra especificamente entre os guerreiros que tomaram parte ou que estavam presentes na batalha, sob o princípio da propriedade privada ao invés de aplicar o princípio da propriedade pública, não teria lavrado um contrato de arrendamento para o seu cultivo com os judeus, em sua atribuição de Líder do estado. Portanto, sua ação de firmar um contrato em sua atribuição de líder do estado indica que a questão da distribuição (daquela terra) era confiada ao estado e não aos indivíduos que a tinham adquirido por intermédio do espólio de guerra.

Alguns pensadores muçulmanos afirmam que o evento sobre a terra conquistada de Khaybar dessa maneira fornece uma prova decisiva do fato que o estado tem o direito de tomar posse das mercadorias e propriedades dos indivíduos - uma questão que estabelece a validade da nacionalização no Islam, pois a regra geral é que “*fay*” deve ser distribuído entre os guerreiros presentes na batalha. Portanto, para reservar (a decisão) ao estado ao invés de sua distribuição àqueles que têm direito sobre ele, investe o estado do direito de ter em sua mão os direitos e reivindicações do povo quando julga que fazer isso seja necessário para o melhor interesse e bem estar das pessoas como um todo, assim é válido que o estado tenha o direito de nacionalização das propriedades privadas.

Porém, o fato é que a reserva das terras conquistadas ao estado, e sua não-distribuição entre os combatentes não foi uma aplicação do princípio da propriedade pública. A propriedade privada não foi tornada lei à respeito da terra conquistada. O legislador tinha formulado um princípio para a distribuição do “*fay*” como propriedade privada à respeito apenas dos bens móveis. Portanto, a propriedade pública da terra conquistada carregava a marca distintiva da legislação islâmica e não a marca distintiva subsidiária da nacionalização e da legislação depois da propriedade privada a respeito da qual foi estabelecida.

De qualquer modo, a maior parte dos textos que citamos tendem a estabelecer que a posse dos direitos de propriedade da terra conquistada - que é

a propriedade da terra em si - era a propriedade de toda a nação muçulmana, e que o Imam, sendo o líder do estado, tinha que administrar e cuidar dela, e ainda, ordenar uma taxa específica a ser paga por aqueles que usufruíam e cultivavam a terra (a ser paga a ele) como dinheiro de arrendamento, em razão do usufruto e sua utilização, e era a Ummah a proprietária da taxa, e já que ela tinha o direito de propriedade na terra era muito natural que fosse dona tanto do usufruto como também da taxa cobrada.

Uma Controvérsia acerca das Provas da Propriedade Privada

Existem entre os pesquisadores islâmicos alguns que tendem ao ponto de vista de submeter a terra conquistada forçosamente ao princípio da distribuição da terra entre os combatentes que estavam presentes na batalha, com base na propriedade privada, do mesmo modo que todos os demais espólios de guerra que são assim distribuídos. Essas pessoas se apóiam juridicamente em duas coisas, uma delas é o versículo do *ghanimah* (espólios) e a outra é a já relatada prática do Profeta na distribuição do botim de Khaybar. Quanto ao versículo do *ghanimah* é o que Deus, o supremo, diz na Sura Al Anfâl:

“E sabeis que tudo quanto adquirirdes de despojos, a quinta parte pertencerá a Deus, ao mensageiro e a seus parentes, aos órfãos, aos indigentes e ao viajante...” (Alcorão Sagrado C.8 – V.41)

Na opinião dessas pessoas, o versículo, a partir de seu significado óbvio, ordena que um quinto dos espólios do jihad teria que ser separado e em seguida o restante deveria ser distribuído entre os combatentes presentes na batalha, sem qualquer diferença quanto à terra e o botim dos bens móveis. Mas a verdade é que, no máximo o que versículo indica é somente a obrigação de separar um quinto do *ghanimah* como um dever que o estado exige para o bem dos mais próximos (familiares do profeta), dos necessitados, dos órfãos e dos viajantes. Vamos presumir que esse quinto fosse para ser tirado da terra também. Todavia, isso não esclarece sob nenhuma circunstância, o destino do restante, as outras quatro partes, nem que tipo de propriedade deveria se aplicar a elas. O *Khums*

(quinto) como uma obrigação para o benefício de um grupo específico, exatamente como é possível presumir, é tirado das propriedades móveis dos espólios que pertencem aos combatentes em virtude do princípio da propriedade privada, em conta desses grupos. Assim, também é possível presumir a retirada dele em conta desses grupos da propriedade (dos bens imóveis) que as pessoas possuem em virtude do princípio da propriedade pública. Portanto, pela generalização nenhum nexo existente se encontra entre o *Khums* e a divisão dos espólios. Na verdade, a propriedade obtida por meio do espólio está sujeita ao princípio do quintuplo, mas não é necessário que seja distribuída entre os participantes da batalha com base na propriedade privada, assim, o versículo à respeito do *takhmís* (quintuplo) não indica a distribuição dos espólios de guerra entre os participantes da mesma.

Quanto à prática do Profeta como relatada nas tradições, relativa à distribuição dos espólios de Khaybar, a segunda base para esses crentes, em que se apóiam com respeito à distribuição da terra de Khaybar como propriedade privada entre os que tomaram parte na batalha, eles estão convencidos de que o Profeta, nesse caso, aplicou o princípio da propriedade privada distribuindo a terra entre os que a conquistaram. Entretanto, duvidamos inteiramente da solidez dessa convicção, ainda que tomemos como suposição a fidelidade das narrações que nos chegaram sobre o Profeta ter distribuído a terra de Khaybar entre os combatentes, pois a história que relata isso também nos fala de outras provas claras concernentes à sua prática pioneira, que auxiliam na compreensão das regras que o Profeta aplicou na distribuição dos espólios de Khaybar.

Há a evidência da reserva de uma grande porção da terra de Khaybar pelo Profeta para o benefício do estado e o bem estar da comunidade islâmica. Há uma tradição citada no *Sunan* de Abu Dawud transmitida de Sahl Ibn Abi Hathama'h que relata que o Profeta dividiu a terra de Khaybar em duas partes iguais, uma para resolver as dificuldades e necessidades e outra para a distribuição entre os muçulmanos. Mais tarde dividiu essa parte em dezoito porções.

Há uma tradição de Bashir Ibn Yasár, o servo de Ansár, um dos companheiros do Profeta. A tradição afirma que quando o Profeta conquistou o território de Khaybar dividiu-o em setenta mais trinta porções, ou seja, em cem porções. Metade disso ficou os muçulmanos e o Profeta, e a metade restante ele reservou para as delegações que o visitavam e para a solução dos assuntos e contratempos do povo.

Há uma tradição de Ibn Yasár de que quando Deus concedeu a seu Profeta a conquista de Khaybar, ele dividiu-a em um grupo de setenta porções e outro de trinta porções, perfazendo um total de cem porções. Reservou a metade para os contratempes e para aqueles que o visitavam oriundos de Al Watíhah (um forte de Khaybar) e Al Katíbah, e os que os acompanhavam, e a outra parte separou para a distribuição entre os muçulmanos que se encontrariam em As’Shiqq e An Natah, como presentes para eles, e para todos que os acompanhavam o Profeta reservou algo.

Há outra prova clara de que embora o Profeta tenha distribuído uma parte das terras a indivíduos ainda assim ele manteve a terra sob seu controle e autoridade, uma vez que tinha entrado em acordo direto com os judeus para o cultivo da terra com a estipulação da opção de sua retirada sempre que ele desejasse fazê-lo.

Numa tradição no Sunan de Abu Dawud é narrado que o Profeta pretendia expulsar os judeus de Khaybar. Então eles disseram: *“Mohammad, vamos trabalhar a terra, teremos uma parte que pareça conveniente a ti e teu povo terá uma parte”*.

Há uma tradição no mesmo livro também narrada por Abdullah Ibn Umar em que Umar disse: *“Ó povo, o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) tinha autorizado os judeus de Khaybar a permanecerem e cultivarem as terras na condição de que se desejássemos nós os expulsaríamos dela, assim sendo, aquele que não tem nenhuma propriedade, que chegue até lá e se aposses dela, pois eu expulsarei os judeus de Khaybar”*. Então, ele os expulsou.

É também relatado por Abdullah Ibn Umar o seguinte: Quando Khaybar foi conquistada, os judeus pediram ao Mensageiro de Deus para que reconhecesse seu trabalho nas terras com base na divisão de meio a meio da produção. O Profeta respondeu: *“Deixaremos que vós façais assim na condição que seja pelo tempo que desejarmos”*. Então eles cultivaram a terra com essa condição. A metade da produção de tâmaras de Khaybar era dividida em duas porções fixas e o Mensageiro de Deus costumava receber o Khums (dessa porção).

Abu Ubaydah cita no *Kitabul Amwál* que o Mensageiro de Deus entregou a terra de Khaybar - seus campos de tâmara e terras de cultivo - aos seus donos na condição de divisão meio a meio da produção.

Quando juntamos essas duas narrações da prática do Profeta, sua manutenção de uma grande porção da renda da terra de Khaybar para o benefício

dos muçulmanos e para os assuntos de estado e a administração dos assuntos da outra porção, em sua atribuição de governante - quando reunimos essas duas coisas nos tornamos aptos a formular uma explicação da prática do Profeta que estará em harmonia com a que foi anteriormente dada aos textos legislativos que expunham a propriedade pública a respeito da terra conquistada, pois é possível que o Profeta tenha aplicado esse princípio à terra de Khaybar, o que requer a posse da nação do direito de propriedade da terra e impõe a necessidade de seu emprego nos interesses e necessidades da nação.

As necessidades gerais da nação daquela época foram de dois gêneros, um dos quais foi a facilitação para as despesas do governo, que eram desembolsadas na execução de sua obrigação para com a sociedade islâmica, e o outro era a criação do equilíbrio social e o melhoramento do padrão de vida que era baixo a tal ponto que ao descrevê-lo Aisha disse: *“Não pudemos comer tâmaras até que Deus nos concedeu a vitória em Khaybar”*. Esse é um grau de deficiência que se coloca como uma barreira contra o desenvolvimento de uma nação nascente e a cura de algo dessa natureza na realidade seria considerada uma necessidade geral da nação.

A prática profética realizou a satisfação de ambos os gêneros de necessidades da nação. O Profeta garantiu a satisfação do primeiro gênero de necessidade com a metade da renda de Khaybar sendo reservada para os imprevistos e as delegações de outras coisas, como afirmado na tradição citada anteriormente, e a satisfação das necessidades do segundo gênero ele remediou por meio da alocação da outra parte da renda de Khaybar, para o benefício de um vasto grupo de muçulmanos, a fim de auxiliar a mobilização de mão de obra geral da sociedade islâmica e a ampliação de um espaço diante dela para um nível superior de vida. Contudo, a divisão da metade da renda da terra entre uma grande quantidade de muçulmanos não significou conferir a eles o direito de propriedade permanente sobre a terra. A divisão foi somente de sua renda e usufruto, enquanto manteve sua posse como uma propriedade comum.

É isso que nos explica o Profeta ter a mão livre na administração da distribuição referente à terra de Khaybar, no que tange a fixação da parte dos indivíduos, pois o direito permanente de posse da terra enquanto seja propriedade da nação é o guardião de quem a administração de seus assuntos seja confiada.

A conclusão que chegamos de tudo isso é esta: a terra conquistada pertence (ou é) propriedade comum dos muçulmanos, se na época de sua conquista seja uma terra cultivada, é considerada uma propriedade comum da nação e um bem confiado para o benefício da mesma, e não está sujeita às regras de herança, e qualquer que seja a porção de tal propriedade que um muçulmano tenha em sua posse como um indivíduo da nação, não é transferida para seus descendentes, ao contrário, todo muçulmano tem direito a ela pelo simples fato de ser um muçulmano. Similarmente, uma terra taxada, também não é um bem hereditário nem vendável, pois a venda de uma propriedade confiada não é válida. Ash’Shaikh At’Túsi afirmou em *Al Mabsút*: “*A disposição dela (uma terra taxada) para venda ou compra não é legal, nem por doação, nem por troca, posse ou arrendamento*”. Málik diz: “*A terra não é divisível quando é uma propriedade em custódia para a utilização da taxa resultante dela, para o benefício dos muçulmanos, com respeito a propósitos de utilidade pública como o fornecimento de provisão militar para as forças de combate, construção de pontes e mesquitas e outras coisas de utilidade pública*”.

Quando essa terra é confiada ao agricultor para o seu cultivo, ele com isso não adquire o direito na terra (um direito pessoal permanente de posse da terra). Adquire o direito de sua posse como um arrendamento para cultivá-la de acordo com os termos e condições acordadas em contrato. Quando o tempo de arrendamento expira, sua relação com a terra é interrompida e não é legal que depois disso produza nela ou que faça qualquer uso da terra, exceto com a renovação do contrato ou o estabelecimento de um novo acordo com o Walyyul’ Amr.

Isso foi explicado com absoluta clareza pelo jurista Isfaháni em seu comentário no *Al Makásib*, negando uma aquisição individual de qualquer direito privado na terra taxada em adição ao limites da autorização pelo Walyyul’ Amr no contrato de arrendamento que dê a ele o direito de usufruto da terra e seu cultivo em consideração do aluguel por um tempo fixo.

Se a terra taxada é abandonada ou se negligencia o trabalho de lavoura nela, ou se torna inculca, não perde seu caráter de propriedade comum da nação. Portanto, um indivíduo não tem autorização de cultivá-la exceto com uma licença do Walyyul Amr, e nem o trabalho de cultivo de um indivíduo resulta em seu ganho de um direito de posse sobre ela como propriedade privada.

A aquisição pessoal de um direito especial para a posse privada da terra, por razão de seu cultivo, existe a respeito das terras do estado apenas, falaremos disso mais tarde, e não a respeito das terras taxadas. A propriedade da terra taxada é propriedade comum da nação muçulmana, como declarado explicitamente pelo sábio, autor do *Al Balghah*.

Assim sendo, as áreas das terras taxadas que tenham sofrido prejuízos por negligência permanecem sendo propriedade dos muçulmanos e não se tornam propriedade privada do indivíduo por razão de seu cultivo nelas.

De um retrospecto disso podemos deduzir que as seguintes regras da lei canônica (*shariah*) deverão ser aplicadas a toda terra que foi anexada ao *Darul' Islam* através do *Jihad*, quando era uma terra cultivada pelo esforço humano no tempo de sua conquista:

Primeiro: que deverá ser uma propriedade comum da nação e não será lícito para nenhum indivíduo adquirir posse sobre ela.

Segundo: que deverá ser reconhecido o direito de todo muçulmano a terra, em sua condição de parte da comunidade muçulmana, e que seus descendentes não receberão parte (da terra) por meio de herança.

Terceiro: que não será permitido para nenhum indivíduo estabelecer um contrato de venda, doação ou algo similar com respeito a essa terra.

Quarto: que o *Walyyul'Amr* será considerado responsável quanto ao zelo e a prosperidade da terra (e também) sobre a cobrança da taxa referente a entrega da terra ao agricultor para o seu cultivo.

Quinto: a taxa que o agricultor paga ao *Walyyul'Amr* resulta do tipo de propriedade da terra. Essa taxa é propriedade da nação como a terra o é.

Sexto: que a relação de arrendamento deverá terminar com a expiração do tempo do contrato e não será lícito que o agricultor mantenha o monopólio da terra depois disso.

Sétimo: que se a terra taxada parar de ser cultivada e se tornar improdutiva, não perderá seu caráter de propriedade pública e um indivíduo não terá permissão de adquirir direito de propriedade sobre ela em virtude de seu trabalho e restauração da mesma para um novo cultivo.

Oitavo: que o cultivo da terra pelo esforço e labor de seus antigos donos no tempo de sua conquista islâmica será considerada condição básica para sua propriedade comum pela aplicação das regras acima mencionadas, e a menos que a terra seja cultivada por um empenho humano definido não estará sujeita a essas regras.

Com base nisso, no campo da aplicação prática atualmente carecemos de uma vasta quantidade de informações históricas com respeito às terras islâmicas e suas áreas sob cultivo, para discriminar, considerando essas informações, quais eram as regiões cultivadas e as regiões que não o eram (regiões desertas) na época da conquista. Entretanto, em vista das dificuldades da disponibilidade de informações amplas e conclusivas ligadas a isso, um grande número de juristas se contentou com suposições sobre o assunto. Toda terra a respeito da qual a suposição predominante é de que era uma terra cultivada à época de sua conquista é considerada uma propriedade comum dos muçulmanos.

Mencionemos com um exemplo as tentativas de alguns juristas para determinar entre as terras do Iraque aquelas que foram conquistadas na segunda década da Hijra, as terras taxadas pertencentes à comunidade dos muçulmanos. É mencionado no livro “*Kitabul’Muntahá*” por Allamah Al Hilli: “*A terra de Sawád é a terra conquistada dos persas. Foi conquistada por Umar Al Khattab e é a terra (Sawád) do Iraque. Seu limite no sentido de largura começa nas regiões montanhosas próximas de Hulwán na direção de Qadisiyyah adjacente a Udhayb margeando a terra da Arábia, e em seu comprimento ela vai do centro do Mawsil na direção da costa marítima até Abbádan à partir de ambas as margens orientais do Dajlah (Tigre). Quanto às margens ocidentais que se encontram próximas a Basrah, apenas uma é islâmica, a do rio Amr Ibn Al ‘As. Essa terra com suas fronteiras mencionadas foi conquistada por Umar Ibn Al Khattab. Ele tinha delegado para ela, depois de sua conquista, três pessoas, Ammar Ibn Yásir como líder das preces, Ibn Mas’ud como seu qádi (juiz) e administrador do Baytul Mál (tesouro público) e Uthman Ibn Haníf como o agrimensor da terra. Ele tinha fixado uma cabra para eles por cada dia e meio de (trabalho), com (uma quantidade de) tâmaras para Ammar Ibn Yásir e a metade para os outros dois, e tinha ainda declarado “Eu não sei, mas acho que o vilarejo do qual a cabra é tirada logo será destruído”.*”

Uthman mediu a terra, mas houve diferença no cálculo de sua área total. De acordo com o cálculo do agrimensor sua área era de trinta e dois milhões de *jarib* e de acordo com o cálculo de Abu Ubaydah era de trinta e seis milhões de *jarib*.

No livro de Abu Ya'la, *AlHakamus 'Sultanyyah*, é mencionado que os limites da terra de Sawád era em seu comprimento de uma cidade fora de Mawsil até Abbadan e em sua largura de Udhayb de Qadisiyyah até Hulwan, 160 *farsakh* de comprimento e 80 *farsakh* de largura, excluindo-se as aldeias nomeadas por Ahmad e mencionadas por Abu Ubayd como Al Hirah, Al Yanqiya e as terras de Banu Saluba, e outro povoado que eram terras sob acordo (*Daru 'S'Sulha*).

Relata-se de Abu Bakr com sua corrente de transmissores a partir de Umar que (tenha dito) “*Deus o Poderoso e Glorioso concedeu-nos a conquista sobre o território de Udhayb até Hulwan*”.

Quanto ao Iraque, contém em sua largura o total de terra convencionalmente chamado Sawád, mas não chega em comprimento ao comparado em largura. Começa nas margens orientais do Rio Tigre (Al 'Alath) e nas margens ocidentais a partir de Harbí, em seguida se estende até a extremidade das províncias de Basrah, até a ilha de Abbádan. Seu comprimento é de 125 *farsakh* e é menor em largura por 35 *farsakh* quando comparado com aquela medida da terra de Sawád. Todavia, sua largura é de 80 *farsakh*, igual ao da terra de Sawád.

Qudámah Ibn Jafar afirma: “*Isso perfaz praticamente dez mil farsakh. A largura de um farsakh é de doze mil cúbitos pela medida livre e pela medida de agrimensura nove mil cúbitos. Isso se alcançará quando esta é multiplicada por ela mesma e é um fracionamento do farsakh por farsakh - vinte dois mil e quinhentos jaribs. Quando isso é multiplicado pelo número de farsakh que é 10.000 (80 x 125 = 10.000) o total será 225.000.000 de jaribs. Deduzida disso (por aproximação) a área de terras ocupadas por montanhas, morros, formigueiros, matagais, regiões estéreis, caminhos, cursos de rios, áreas de cidades e povoados, reservatórios de água, lagos, pontes, montes de restos arrastados pelas correntezas, áreas cobertas de entulho, poços de fornalhas, etc. e considerando isso como sendo setenta e cinco milhões de jaribs a área restante será de cento e cinqüenta milhões de jaribs, tomando-se a metade disso como terra não cultivada e a metade como terra cultivada com tamareiras, videiras e árvores*”.

Se ao que Qudámah mencionou a respeito da área do Iraque for acrescentada a posição restante da terra de Sáwad, isto sendo 35 *farsakh*, a área da terra do Iraque será aumentada em um quarto. O que irá perfazer o total da área que é adequada para o plantio de árvores e o cultivo em geral. Uma parte dessa área, porém, permanece não utilizada em virtude dos incontáveis acidentes e acontecimentos.

B - A Terra Inculca na Época da Conquista

Uma parte da terra que quando foi anexada ao Islam não estava cultivada pela mão humana nem pela natureza era de propriedade do Imam. É a esta terra que aplicamos o termo técnico “propriedade do estado”. Ela não se encontra dentro da órbita da propriedade privada. Embora seja igual à terra taxada em não estar sujeita ao princípio da propriedade privada, difere desta quanto à forma de sua propriedade. A terra cultivada ao tempo da conquista é considerada propriedade comum da nação quando se insere no território islâmico, enquanto que a terra inculca quando anexada é considerada uma propriedade do estado.

A Prova da Propriedade Estatal da Terra Inculca

O argumento que estabelece o fato de que uma terra que seja inculca ao tempo de sua conquista, é o fato de que forma uma parte do espólio de guerra como foi declarado na tradição. *Anfál* (espólios de guerra) significa o conjunto de todas aquelas coisas e propriedades que a shariah estabeleceu como sendo pertencentes à propriedade do estado pela Palavra de Deus no Livro Sagrado.

“Perguntar-te-ão sobre os espólios. Dize: os espólios pertencem a Deus e a Seu Mensageiro...” (C.8 – V.1)

Com referência à ocasião da revelação desse versículo, Ash’Shayjh At’Túsi relatou uma tradição em seu livro “*At’Tahzib*” que algumas pessoas pediram ao Mensageiro de Deus para que lhes desse algo dos espólios. Foi então que esse versículo foi revelado afirmando o princípio da propriedade de estado dos espólios e rejeitando a sua divisão entre os indivíduos com base no princípio da propriedade privada.

O controle do Profeta sobre os espólios era em virtude de sua condição de líder do estado ao qual os espólios pertencem, o que torna a propriedade dos mesmos uma propriedade ininterrupta que prolonga a posição do Imam, chega mesmo a depois dele, como foi declarado numa tradição de Ali (A.S.), em que ele diz: *“àquele que está encarregado dos assuntos dos muçulmanos pertencem os espólios que pertenciam ao Mensageiro de Deus. Deus o Poderoso, o Majestoso, disse: “Perguntar-te-ão sobre os espólios. Dize: os espólios pertencem a Deus e a Seu Mensageiro...” e o que pertence a Deus e a seu Mensageiro pertence ao Imam”*.

Portanto, se os espólios eram para o Profeta como foi ordenado no versículo acima mencionado do Alcorão Sagrado, e uma vez que a terra inculca é parte dos espólios, é natural que seja incluída na órbita da propriedade do estado.

É com base nisso que se relata que o Imam Assadeq (A.S.) tenha dito com relação a determinação da propriedade do estado (do Imam) que *“toda terra inculca, qualquer que seja, pertence a ele”*. O que declarou com base no dito de Deus, o Altíssimo: *“Perguntar-te-ão sobre os espólios. Dize: os espólios pertencem a Deus e a Seu Mensageiro...”*

Existem algumas outras coisas que indicam que a terra inculca é uma propriedade do estado. Há uma tradição na qual se relata que o Profeta tenha dito: *“Nenhuma pessoa tem qualquer direito à terra inculca exceto aquela com quem o Imam esteja satisfeito”*. Abu Hanifah inferiu disso que nenhuma pessoa tem o direito de empreender cultivo ou se apropriar de nenhuma terra inculca sem a permissão do Imam, e isso concorda inteiramente com o fato de que a terra inculca é propriedade do Imam, em outras palavras, que é propriedade do estado. Também a isso aponta a tradição que é comunicada no *Kitabul Amwál* de Abu Ubaydah, relatada por Ibn Tawús de seu pai, que diz que o Mensageiro de Deus declarou que: *“A terra pertence a Deus e a Seu Mensageiro e depois disso pertence a ti”*. Este *Nass* (texto) apresenta a regra a respeito da terra adi' cuja propriedade é do Mensageiro de Deus, e a outra sentença: *“e depois disso pertence a ti”* afirma o direito de seu desbravamento, do qual falaremos mais tarde.

É afirmado no *Kitabul Amwál* que: *“Toda essa terra é um ‘adi quando os homens tenham habitado nela no passado. E então nenhuma pessoa tenha permanecido depois. Está estipulado que tal terra pertence ao Imam, de modo*

similar ao caso da terra sem vida, que nenhum homem reavivou por desbravamento ou que não pertence a um muçulmano ou a um homem com quem não se tenha celebrado um acordo”.

Também, numa tradição comunicada no *Kitabul Amwál* está declarado com a autoridade de Ibn Abbás que: “*Quando o Mensageiro de Deus chegou a Medina, toda a terra a qual nenhuma água chegava foi entregue a ele para fazer com ela o que desejasse*”. Este texto da tradição não afirma apenas o princípio da propriedade de estado de toda terra sem vida que se encontra longe do suprimento de água, mas também afirma a aplicação desse princípio durante o período do governo profético. Assim, duas formas legais de propriedade são aplicadas à terra cultivada e às terras incultas adquiridas por conquista, que são: a propriedade pública (comum) da terra cultivada e a propriedade de estado da terra inculta.

O Resultado da Diferença entre as Duas Formas de Propriedade

Ainda que essas duas formas de propriedade, a propriedade comum da nação e a propriedade de estado, coincidam quanto a seu significado social, expressam duas formas legais diferentes de proprietário, no primeiro caso é a nação e na segunda é a posição daquele que conduz o governo da nação em nome de Deus. Refletem a diferença no modo do uso do usufruto derivado da propriedade e a parte que desempenha na contribuição para com a construção da sociedade islâmica. O *Walyyul’Amr* é requisitado, à respeito do usufruto da terra e da riqueza que seja propriedade comum da nação, para empregá-los na satisfação das necessidades coletivas e para a realização de seus interesses que estejam ligados à totalidade da sociedade, tais como a criação de hospitais, ampliação dos meios de tratamento, fornecimento dos estabelecimentos de educação e outros casos similares que estejam a serviço da nação inteira. Não é lícito utilizar a propriedade comum para o benefício de um grupo particular da sociedade, a menos que seu benefício esteja ligado ao benefício da sociedade como um todo. Por exemplo, não é permissível levantar fundos para o benefício dos mais pobres dos frutos dessa propriedade, a menos que seja do interesse e pela necessidade da nação, tal como quando dispor dessa maneira da propriedade comum auxilie o equilíbrio social.

Quanto às propriedades pertencentes ao estado, assim como podem ser investidas no campo dos benefícios gerais de toda a nação, também podem ser investidas para o benefício de um projeto definido, como a criação de fundos para o benefício de qualquer indivíduo que necessite disso.

O Papel da Restauração com Respeito às Terras Incultas

Da mesma maneira que uma terra cultivada e a terra inculta diferem a respeito da propriedade, elas também diferem no ponto dos direitos que um indivíduo tem em relação a elas. A *Shariah* não confere a um indivíduo um direito especial de posse de uma terra que esteja em estado de cultivo ao tempo da conquista, mesmo se o indivíduo a tenha restaurado para o cultivo depois que tenha se tornado improdutiva (ou abandonada), como já aprendemos. Porém, a *Shariah* permitiu ao indivíduo empregar esforço para desbravar ou recultivar a terra se esta for uma terra inculta no tempo de sua conquista, e conferiu um direito específico aos indivíduos a respeito disso com base no seu esforço empregado no sentido do desbravamento ou re-cultivo. Dentre as tradições que estabeleceram esse fato, há a dos Ahlul Bait que diz: *“Aquele que restaura uma terra, essa terra pertence a ele. Ele possui um direito maior de reivindicá-la”*.

Uma tradição é citada no *Sahih al Bukhari*, relatada por Aisha, que afirma que o Profeta tenha dito: *“Aquele que cultiva uma terra que não pertence a ninguém tem um direito precedente de reivindicá-la”*.

Com base nisso, aprendemos que a terra que seja propriedade comum, de acordo com a *shariah*, é incompatível com o direito especial de um indivíduo, assim, um indivíduo não adquire direito especial sobre uma terra que seja propriedade comum qualquer que seja o serviço que possa ter prestado a fim de reavivá-la ou restaurá-la para o cultivo depois que tenha se tornado uma terra inculta por negligência, enquanto também aprendemos que uma terra que seja propriedade estatal é compatível com o direito de aquisição por parte de um indivíduo.

A restauração para o cultivo é a fonte básica do direito especial a respeito das terras do estado. Portanto, é a realização desse trabalho ou dar início às operações preparatórias para o mesmo que confere ao indivíduo um direito especial sobre essas terras. De modo geral a *shariah* não reconhece um direito privado além deste.

A importante questão jurídica a respeito dessa matéria está ligada à natureza do direito que um indivíduo adquire por seu trabalho de restauração, assim, quando uma pessoa trabalha numa terra inculta e a restaura para o cultivo, a questão é que tipo de direito ele adquire como resultado de sua ação?

A resposta de muitos juristas é que o direito que o indivíduo recebe pela restauração da terra é o remanejamento da posse para sua propriedade privada, assim sendo, a terra é tirada do domínio da propriedade de estado para a órbita da propriedade privada. O indivíduo se torna dono da terra que restaurou como resultado do esforço que tenha empenhado para revivê-la.

Entretanto, há outra opinião jurídica que está mais harmonizada com os textos legislativos. A opinião de que a reabilitação da terra não muda a forma de propriedade, e de que a terra continua sendo propriedade do Imam ou do Imamato e que não é permitido a um indivíduo adquirir o direito de posse mesmo se tenha restaurado a terra para cultivo. O indivíduo adquire um direito sobre a terra, mas não ao nível de propriedade. A restauração da terra para o cultivo o investe do direito de usufruto e de beneficiar-se dela, e do impedimento de que outros que não tenham participado de seu trabalho e esforço o molestem, ou de que a terra lhe seja apreendida enquanto ele cumpra sua obrigação quanto a ela. Contudo, esse grau de direito não o isenta do pagamento do que seja devido ao Imamato, o dono legal do direito de propriedade da terra. O Imam tem o direito de exigir dele uma quantia de aluguel ou como foi mencionado na tradição de uma proporção do lucro que ele venha auferir do uso da terra que restaurou.

O grande jurista Ash’Shaykh Mohammad Ibn Hassan At’Tusi adotou essa opinião em suas discussões sobre o *Jihad* em seu livro *Al Mabsút*. Ele menciona nessa obra que na verdade, o indivíduo não adquire o direito de propriedade da terra em virtude de sua restauração. Ele apenas é dono do usufruto da mesma, na condição de que pague ao Imam as taxas que sejam exigidas dele pelo uso da terra. Eis o texto da sentença relativa a isso em suas próprias palavras:

“Quanto às terras incultas, não se encontram como item principal do botim de guerra. Pertencem exclusivamente ao Imam. Se algum muçulmano se empenha para restaurar alguma terra inculta, então terá o direito a ela, e ao Imam pertencerá a taxa”.

Este mesmo ponto de vista é encontrado no livro *Bulghatu'l Faqih* do grande sábio e jurista As'Sayyid Mohammad Bahru'l Ulum. Ele também tende a negar o direito de posse pela restauração como sendo isento de qualquer direito do estado depois disso. O Imam terá direito à taxa sobre a terra como acordada durante seu período de governo e a uma taxa igual na falta de acordo. Isso não contradiz as tradições que imputam a propriedade da terra a seu restaurador, ou seja, as tradições em que se diz: *“Aquele que restaura a terra, a terra lhe pertence”*. Esse é exatamente o modo convencional que os senhores falam aos agricultores, como um modo de incentivo, quando os aconselham a restaurar e tornar próspera sua propriedade, frente àqueles que cultivam, drenam os rios e constroem canais de irrigação, dizendo que a terra se tornará deles. Isso significa que tal pessoa terá um direito precedente a ela maior do que o de qualquer outro, ou seja, essa prioridade estará acima da de outros, o que não implica na negação da propriedade da terra (por parte dos senhores) ou de sua privação dessa propriedade devido a sua condição como inegáveis beneficiários da terra mesmo se a propriedade for anexada aos agricultores numa cessão de licença ou permissão geral.

A opinião manifesta de Ash'Shaykh At'Tusi e do jurista Bahrul'Ulum é apoiada por várias tradições bem estabelecidas (através de um apropriado canal de transmissão) dos Imames dos Ahlul Bait (Ali e seus descendentes (A.S.)). Em algumas delas é comunicado: *“Qualquer um dos fiéis que restaurar uma terra, a terra pertencerá a ele e com isso deverá pagar Tasq”*. E em algumas se diz: *“Qualquer pessoa dentre os muçulmanos que restaura a terra, que a are e pague a taxa dessa terra ao Imam, pois a ele pertence o que a pessoa retira dela”*.

Considerando essas tradições, a terra não se torna propriedade privada do homem que a restaura. Do contrário, não seria certo exigir que pague aluguel ao estado. Uma vez que tenha que pagar o aluguel da terra, a posse da mesma permanece sendo do Imam. O indivíduo goza do direito de manter a terra em sua posse, o que lhe autoriza a usufruir dela e a impedir que outros a tomem de si. Com isso, o Imam exigirá dele o *tasq*.

Essa opinião jurídica, a qual dá o sentido verdadeiro do termo a propriedade do Imam e que permite a este o direito de exigir *tasq* sobre os imóveis do estado, não é mantida apenas pelos juristas da escola xiita como As'Shaykh At'Tusi, ao contrário, tem suas sementes e formas múltiplas em outras escolas jurídicas islâmicas.

Al Mawardi menciona de Abu hanifah e Abu Yusuf: “*Se um indivíduo restaura uma terra inculta e a irriga com água sobre a qual se cobra uma taxa, essa terra se tornará uma terra taxada e o estado terá o direito de cobrar imposto por ela*”. Ambos se referem ao dizer com “*água sobre a qual se cobra uma taxa*” aos rios conquistados pela força como o Tigre, o Eufrates e o Nilo.

É afirmado no *Kitabul’Amwál* de Abu Ubayd, que Abu Hanifah costumava dizer: “*Terra taxada é toda terra que é irrigada*”.

Quanto a Mohammad Ibn al Hassan Ash’Shaybani, ele também reconheceu o princípio da imposição da taxa sobre a terra inculta que seja restaurada, porém escolheu detalhes diferentes daqueles escolhidos por Abu Hanifah e Abu Yusuf, que já foram mencionados, ele diz: “*Se a terra restaurada estiver situada às margens dos rios (canais) cavados pelos não-árabes então será uma terra taxada. Mas se estiver às margens dos rios que Deus o Supremo, O Poderoso tenha feito fluir, então será uma terra de dízimo*”.

De qualquer modo, encontramos de uma maneira ou outra tendências em vários escritos jurídicos para a imposição da taxa sobre a terra restaurada, mas não há como encontrar na lei islâmica nada que possa ser considerado um rudimento de justificativa para a negação do direito a essa imposição, salvo as exceções que o Imam dispõe a partir das tradições de distribuição (*Akhbarul’Tahlil*).

Porém, quando citamos um excerto da produção jurídica de Ash’Shaykh At’Tusi concernente ao princípio da propriedade do Imam, com o significado de que é permitido ao Imam exigir uma taxa sobre toda e qualquer terra que seja restaurada, estamos examinando a posição disso no plano teórico apenas, uma vez que é no aspecto da teoria que encontramos justificativas para a inferência desse princípio à partir dos textos legislativos.

No plano da aplicação, todavia, esse princípio não aderiu à prática no Islam, ao contrário foi recomendado e ministrado na esfera prática através da exceção, no caso de alguma pessoa ou durante certos tempos como é indicado pelas tradições referentes à distribuição. A paralisação desse esse princípio, no campo da aplicação ou no método do Profeta não pode ser considerada uma prova de sua condição de teoricamente não-confiável. Era direito do Profeta isentar ou indultar qualquer pessoa do pagamento do *tasq* (o exercer desse direito não significa que a um Imam que o suceda não seja permitido agir sobre esse princípio) ou aplicá-lo quando as circunstâncias que

o impediam não mais existiam. De modo similar os textos que recomendam a distribuição com a implementação desse princípio, a respeito de certas pessoas por meio da exceção não impede de se considerá-lo uma regra que pode ser adotada em outros casos excepcionais explicados nas tradições da distribuição (*Akhbarul Tahlil*).

Entretanto, uma vez que nesse nosso estudo estamos buscando obter informação à respeito da teoria no Islam, é nosso dever incluir esse princípio em nosso estudo econômico já que há uma base islâmica para ele no aspecto teórico. Como tal ele é parte componente da forma completa que representa a teoria islâmica no campo em que estamos estudando, a despeito de que tome parte na aplicação ou que se tenha sido necessário, forçado pelas circunstâncias sobre as quais não se tinha nenhum controle ou por razões de recursos práticos, a colocá-lo à berlinda.

Em consideração do que já afirmamos a diferença do agricultor que trabalha nos lotes de terra da propriedade comum e daquele que cultiva a terra para a posse da propriedade de estado, embora ambos da mesma maneira não tenham o direito de posse na terra, no entanto se diferenciam no ponto de sua relação com a mesma. O agricultor que cultiva a propriedade comum é apenas um arrendatário como foi afirmado pelo jurista Al Isfahani em seu comentário de *Al Makásib*. O Imam detém o direito de retirar essa terra dele e dá-la a outra pessoa quando o período de seu contrato de arrendamento expira. Quanto ao agricultor da terra de propriedade do estado, o que mantém a terra dessa categoria, goza do direito do usufruto e de impedir que outros a tomem dele enquanto cumpra sua obrigação para a manutenção dessa terra em boas condições e em seu cultivo.

Permite-se a todo indivíduo livremente executar o trabalho de restauração de uma terra no setor pertencente ao estado sem obter uma licença do Imam. Os textos acima mencionados deram permissão não-qualificada para a restauração a todos. Assim, essa permissão é efetiva enquanto o estado não entender, em certas circunstâncias, a necessidade prática de sua proibição. Então, existem alguns juristas que sustentam a opinião de que a restauração não é válida e que não confere nenhum direito a menos que seja executada com a permissão ou licença obtida do *Walyyul'Amr*, a permissão emitida pelo Profeta contida em seu dito de que aquele que restaura uma terra tem direito precedente sobre ela

não é suficiente pois essa permissão geral foi emitida por ele como líder do estado islâmico e não em sua atribuição de Profeta, portanto sua efetividade não se estende a todas as épocas, mas, se limita ao fim de seu governo.

De qualquer maneira, sem dúvida o líder do estado (*Walyyul'Amr*) possui o direito de impedir a restauração de algumas terras estatais ou fixar o limite de quanto dessas terras terá autorização para que seja restaurado se isso for necessário no interesse público.

Extraímos os seguintes pontos da prescrição a respeito da restauração das terras incultas:

- 1 - É considerada uma propriedade do estado.
- 2 - Sua restauração por parte dos indivíduos é válida, a menos que isso tenha sido proibido pela autoridade (*Walyyul'Amr*).
- 3 - Se um indivíduo restaura a terra que pertence ao estado ele adquire o direito de usufruir dela e impedir que outros o molestem (em relação à mesma), mas a terra não se tornará sua propriedade privada.
- 4 - O Imam exigirá do restaurador da terra uma taxa porque a terra é sua propriedade por direito permanente de posse. Ele cobrará essa taxa como custódia pelo benefício do bem público e para a manutenção do equilíbrio social. O Imam também terá o direito de isentar qualquer um do pagamento da taxa sob circunstâncias definidas. Encontraremos as considerações excepcionais a esse respeito na prática do Profeta.

C - A Terra Naturalmente Cultivada à Época de Sua Conquista

Muitos juristas sustentam a opinião de que as terras naturalmente cultivadas - isto é, as terras que existiam em estado de cultivo natural no tempo da conquista, como as florestas e etc. participam da mesma forma de propriedade que as terras incultas, tal como se mencionou a pouco. Eles sustentam que essas terras são propriedade do Imam. Em sua opinião se apóiam nas tradições transmitidas dos Imames nas quais está declarado que: “*Toda terra que não tem senhor pertence ao Imam*”. Esta tradição dá ao Imam a propriedade de toda terra que não tem nenhum senhor e as florestas e áreas similares. Uma terra não tem senhor exceto por razão de seu cultivo e as florestas são

cultivadas pela natureza sem a intervenção definida do homem sobre isso. Assim, na *shariah* ela não tem senhor ou dono, por conseguinte está sujeita ao princípio da propriedade de estado.

Nossa observação sobre essa opinião é, a aplicação do princípio da propriedade do estado às florestas e terras similares que tenham florescido espontaneamente por causa da natureza de seu solo, será válida no caso das florestas (etc.) apenas se foram anexadas ao *Darul' Islam* sem guerra porque são sem dono. Porém, quanto às florestas e terras que floresceram espontaneamente por sua natureza, e que foram conquistadas pela luta e arrebatadas das mãos dos infiéis, são propriedade comum dos muçulmanos pois são objeto dos textos legislativos que dão aos muçulmanos a propriedade da terra conquistada pela força, assim se as florestas se encontram na órbita da propriedade comum de acordo com esses textos virão a ser uma terra que não tem senhor e o dono dela será a totalidade da nação e portanto não haverá fator que justifique sua inclusão na categoria de terra sem dono, de modo que seja compreendida dentro do texto que afirma que toda terra que seja sem senhor pertence ao Imam.

Assim sendo, generalizando a partir disso devemos aplicar às terras que tenham florescido espontaneamente e às florestas conquistadas pela força as mesmas regras que aplicamos às terras que foram conquistadas pelo esforço e o trabalho humano no tempo da conquista.

2 - A Terra Que Se Tornou Muçulmana pelo *Dâwah* (Convite à Fé)

As terras que se tornaram muçulmanas pelo chamado ao Islam são todas aquelas terras que responderam ao chamado do Islam sem entrar em conflito armado, como a cidade de Medina, a Indonésia e uma quantidade de pontos espalhados no mundo islâmico.

As terras tornadas muçulmanas pelo chamado ao Islam como as terras tornadas muçulmanas pela conquista são divididas em terras em que seus habitantes tenham cultivado e seus donos aceitaram o Islam por sua vontade, e as terras que floresceram naturalmente como as florestas e as terras que eram incultas quando foram anexadas ao Islam.

Quanto às terras incultas dos países que os habitantes tenham se tornado muçulmanos, elas são como as terras incultas adquiridas pela conquista, o princípio da propriedade de estado é aplicado a elas e todas as regras que se aplicam a elas são aplicadas às terras conquistadas e incultas, são, pois, universalmente consideradas *Anfál*, e *Anfál* são propriedades do estado.

Da mesma maneira as terras cultivadas naturalmente que sejam anexadas ao território do Islam pela aceitação pacífica da fé também são propriedades do estado com a aplicação do princípio jurídico que afirma que “*toda terra que não tem dono é parte do anfál (espólios de guerra)*”.

Porém, a diferença entre esses dois gêneros de terra - a terra inculta e a cultivada - a despeito de ambas serem propriedade de estado é que um indivíduo pode adquirir um direito específico sobre a terra inculta por meio da restauração, e as mesmas regras são aplicadas a ela como são aplicadas à terra conquistada e com os detalhes legislativos que já foram dados em conexão com as terras incultas conquistadas. Quanto às terras que se desenvolvem espontaneamente, quando foram anexadas ao *Darul Islam*, um indivíduo não tem nenhum acesso a aquisição de um direito a elas com base numa restauração, já que são terras cultivadas pela natureza. A única possibilidade franqueada a ele é o dispor do usufruto delas. Quando uma pessoa utiliza de uma terra dessa categoria e dispõe do usufruto, então a terra não será tirada dele por conta de outro indivíduo. Nenhum favor se demonstra a um indivíduo em detrimento a outro enquanto este último esteja usufruindo da terra. Todavia, será permitido a outro indivíduo usufruir da terra dentro dos limites que não incomodem ao primeiro ou quando este deixa esse usufruto ou faz uso da terra para propósito produtivo.

Entretanto, as terras cultivadas do país que os habitantes tenham abraçado voluntariamente o Islam pertencerão a eles, pois o Islam confere ao muçulmano que abraça o Islam, em respeito a suas terras e demais propriedades, todos os direitos que gozava antes de sua conversão, assim, o muçulmano que tenha abraçado o Islam mantém suas terras e o direito de posse das mesmas como sua propriedade privada sem que nenhuma taxa seja cobrada delas, e permanecerão propriedades suas como eram antes de sua conversão ao Islam.

3 - A Terra de *Sulh* (Terra sob Acordo)

São as terras que foram invadidas pelos muçulmanos com o propósito de capturá-las. Seus habitantes não abraçaram o Islam e nem ofereceram resistência armada ao chamado à fé, mas permaneceram em sua crença e ficaram satisfeitos em viver sob a proteção do estado islâmico, em paz e segurança. Essa terra é chamada de “terra de acordo de paz”, ou, “terra sob acordo”, no jargão jurídico, e tudo que tenha sido firmado nos termos contratuais se aplicará a ela. Se o texto do tratado estabelece que a terra pertence a seus habitantes então a terra será considerada, com base nisso, propriedade deles e a sociedade muçulmana não terá nenhum direito ou reclamação aceitável sobre ela. Se tenha sido acordado em contrato que a terra pertence aos muçulmanos isso se tornará obrigatório e a terra estará sujeita ao princípio da propriedade comum, e o tributo (*kharaj*) se tornará compulsório em relação a ela.

Não será válido distorcer os termos acordados no tratado. Há uma tradição no *Kitabul Amwál* em que o Profeta diz: *“Quando lutardes com um certo grupo, e eles estiverem prontos a firmar a paz convosco em troca de suas riquezas a fim de salvarem suas vidas e as vidas de seus filhos, então não tomem mais do que vos seja devido, uma vez que o excesso é ilícito para vós”*. Está mencionado no Sunan de Abu Dawud que o Profeta tenha dito: *“Estejais atentos que qualquer um que injustiçar uma parte num contrato, mutilá-lo ou sobrecarregá-lo com uma tarefa acima de sua capacidade ou tomar algo dele sem seu consentimento, então, no Dia do Juízo eu pleitearei em favor dele (da parte prejudicada)”*.

Quanto às terras incultas, a regra da propriedade do estado será aplicada a elas como as terras incultas adquiridas por conquista e as terras abandonadas adquiridas pela aceitação voluntária dos povos ao Islam. E também as florestas e outras terras similares que pertençam ao país, a menos que estejam incluídas nos termos do tratado pelo Profeta, nesse caso esses termos se aplicarão a elas.

4 - As Outras Terras Pertencentes ao Estado

Encontramos outros tipos de terra que estão sujeitas a aplicação do princípio da propriedade do estado, como as terras que os habitantes tenham se rendido aos muçulmanos sem qualquer luta. Essas terras se incluem na categoria de anfal, e pertencem ao estado do Profeta e dos Imames, assim como foi ordenado por Deus no versículo alcorânico:

“Tudo quanto Deus concedeu ao Seu Mensageiro, (tirado) dos bens deles (dos Bani Annadhir), não tivestes de fazer galopar cavalo ou camelo algum para conseguir (para transportar). Deus concede aos Seus mensageiros o predomínio sobre quem Lhe apraz, porque Deus é Onipotente”. (C. 59 – V.6)

E também, as terras cujos habitantes tenham perecido ou se extinguido, pertencem ao estado de acordo com a tradição relatada por Hammad Ibn Isa do Imam Musa Ibn Jafar (A.S.): *“Anfál pertence ao Imam e anfál é toda terra cujo povo tenha perecido”.*

Assim também se dá com a nova terra encontrada no *Darul Islam*, por exemplo, uma ilha formada no mar ou num rio. Ela também será incluída na propriedade estatal pela aplicação da regra jurídica de que *“toda terra que é sem dono pertence ao Imam”.*

O Limite da Autoridade Privada sobre a Terra

Dos detalhes dados anteriormente podemos deduzir que a competência de um indivíduo para a terra e seu direito pessoal se estabelecem com base em uma dessas três razões:

- i) Restauração de uma parte da terra estatal.
- ii) A entrada no Islam dos habitantes por sua aceitação voluntária do mesmo.
- iii) A terra que se torna uma parte do *Darul’Islam* por um tratado estipulando a confirmação do direito da terra às partes em contrato.

Entretanto, a primeira razão difere das outras duas quanto ao tipo de relacionamento particular que se assegura por ela (o tipo de direito que o indivíduo adquire sobre a terra). É que nessa primeira base, a restauração por parte dos indivíduos de uma parte da terra do estado não se classificará como propriedade privada nem levará a que se prive a terra de sua característica distintiva de propriedade estatal ou que se impeça o Imam de impor ao indivíduo que a cultiva um tributo ou uma remuneração por seu uso da terra. O único direito à terra

que resultará ao indivíduo em virtude de ter preparado a terra para o recultivo não será mais que ser autorizado a usufruir do que produzir dela e de que possa impedir a outros de que venham a atrapalhá-lo ou tornarem-se seus rivais como já foi dito anteriormente. Quanto às outras duas razões, conferem ao indivíduo muçulmano a posse da terra ou seu usufruto derivados da propriedade da terra que virá a ser classificada na categoria de propriedade privada.

A posse privada de uma terra pelo indivíduo, quer seja com base no direito ou na propriedade, não pode ser uma posse privada absoluta, em razão do tempo de posse, mas sim posse e uma autorização limitada para o cumprimento do indivíduo de sua responsabilidade para com a terra. Assim, se ele deixa de cumprir sua responsabilidade, na maneira que está explicada nas tradições que seguem, o direito do indivíduo a terra se tornará nulo. Ele então não terá nenhum direito de manter posse exclusiva da mesma ou impedir a outros do usufruto dela. Com isso, o conceito de que a posse seja uma função social recebe a mais evidente explicação a respeito da terra e dos direitos dos indivíduos sobre ela.

A prova disso, da parte da *shariah*, é uma grande quantidade de textos legislativos.

É afirmado na tradição narrada por Ahmad Ibn Mohammad Ibn Abi Nasr na autoridade do Imam Ali Ibn Musa Al-Redha (A.S.) que o Imam disse: *“Aquele que abraça o Islam por sua livre vontade, se permitirá que a terra permaneça em sua posse e o tributo será obtido dele à respeito de tudo o que nela seja cultivado, se for irrigada por chuva ou rios, e se o for por trabalho manual metade do tributo. E que o Imam tirará dele se não a tiver cultivado e dará àquele que a cultivará. A terra permanecerá propriedade dos muçulmanos e o arrendatário deverá pagar suas partes de tributo ou metade do tributo”*.

Numa tradição autêntica narrada por Mu’awiyah Ibn Wahb se afirma que o Imam Jafar (A.S.) disse: *“Um homem que encontre uma terra estéril ou abandonada e que construa canais e a cultive, terá de pagar sadaqah sobre ela. Contudo, se ela pertencia a um homem antes dele que tenha se ausentado dela ou a abandonado e que depois venha reivindicá-la, este não terá direito sobre ela, pois a terra pertence à Deus e àquele que a cultiva”*.

Há uma tradição autêntica narrada por Al Kabuli com a autoridade do Comandante dos Fiéis Ali (A.S.) que diz: *“Qualquer muçulmano que restaure uma terra inculta, que a cultive e que pague a taxa sobre a terra ao Imam de minha Casa, o que a terra produzir será dele, mas se deixá-la ou arruiná-la*

*e algum outro muçulmano pegá-la, restaurá-la para o cultivo, esta pessoa terá um direito precedente à terra do que aquele que a abandonou. Este outro homem terá de pagar a taxa sobre a terra ao Imam”.*²

Considerando esses textos aprendemos que o direito que dá ao indivíduo um título de posse fixa da terra, assim como de impedir a outros de fazerem uso dela, ele o perde com a ruína da terra e devido a sua negligência para com a mesma. Portanto, ele perde com isso seu direito de impedir que outros a cultivem. Após seu abandono da terra, não é permitido que impeça a outros que assumam o controle sobre ela conquanto tenha sido negligente para com a mesma.

A esse respeito não há nenhuma diferença entre o possuir um direito individual adquirido sobre a terra em virtude de empregar esforço para reavivá-la ou por outros meios ou razões. Não será autorizado ao indivíduo que tenha um controle ou posse exclusiva da terra depois desta ter sido arruinada e depois de sua negligência com ela não importando por quais meios ele possa ter adquirido o título de sua posse exclusiva.

Então, se a terra for uma terra estatal (do Imam) que uma pessoa tenha em sua posse e que tenha negligenciado até que ela tenha se arruinado, essa terra depois disso voltará a ser uma terra franqueada a todos (para que façam uso dela). A isso se aplicam as mesmas regras que são aplicadas a todas as terras incultas que pertencem ao estado. E se dá lugar a uma nova restauração. Para esta nova restauração se aplicará as mesmas regras que foram aplicadas na primeira.

2. A tradição narrada por Al Kabuli e a tradição autêntica narrada por Muwaiyah Ibn Wahb não podem ser consideradas estando em conflito com a tradição narrada por Al Halabi com a autoridade do Imam Assadeq (A.S.) na qual Al Halabi diz que tinha perguntado ao Imam a respeito de um homem que chegou a uma terra inculta e a restaurou, fazendo seus canais fluírem e cultivando-a, e sobre o que ele deveria pagar. O Imam respondeu “*sadaqah*”. Então perguntou como seria se ele conhecesse seu dono. E o Imam respondeu: “*Que pague a ele o que deve*”. Na resposta dada nessa tradição de Al Halabi a única coisa tomada como certa é o fato de que a terra não estava sendo mais cultivada. Isso indica algo mais geral do que a condição de ser uma terra inculta em razão da negligência de seu dono. Ao passo que a tradição autêntica narrada por Muwaiyah Ibn Wahb adota como objeto de sua análise algo mais específico, que seu primeiro dono negligenciou a terra e provocou sua aridez. Isto como um todo é mais específico e a especificação requer o relacionamento do dono com a terra para que então isso termine e em razão disso a terra se torne improdutiva e sem o direito de impedir a sua recultivação.

Há um texto de Ash’Shahid Ath’Thani em seu *Al Masalik*, que elucida o significado disso. Ele escreve: “*Essa terra, que é a terra que um indivíduo tenha restaurado e depois disso se tornou uma terra inculta, era originalmente uma terra livre para que todos se utilizassem dela (mubah), quando é deixada sem cultivo, volta a sua posição original e se torna mubah (livre a todos) para sua restauração e cultivo, o que foi a causa da aquisição do direito de sua posse. Quando a causa cessa, o efeito cessa*”.

Ele quer dizer com isso que o direito a terra que o indivíduo adquire é o resultado de sua restauração, sendo, pois, seu efeito. Quando a terra cessa de mostrar sinais de vida também cessa seu direito de posse.³

Al-Muhaqqiq Ath’Thani mencionou em seu *Jami’u l Maqásid* que a perda do direito exclusivo à terra por seu restaurador quando esta se torna inculta e a validade de que uma outra pessoa adquira esse direito é um ponto de vista reconhecidamente aceito entre os companheiros do Profeta e prevalece nos pronunciamentos de opinião jurídica sobre o assunto.

3. Quando esse texto jurídico é comparado com os textos legislativos que se encontram nos relatos de Muwaiyah Ibn Wahb e de Al Kabuli observamos que no texto de Ash’Shahid é absolutamente claro que quando a terra se torna improdutiva a relação do indivíduo (que a restaurou) está terminada para sempre. Quanto aos textos dados anteriormente, permitem a algum outro indivíduo que a restaure depois que tenha se tornado improdutiva ao ser negligenciada por seu dono, e conferem a terra a este segundo restaurador. Mas não indicam o fim definitivo da relação da terra com seu primeiro dono em razão desta ter se tornado inculta, pois é possível dentro dos limites das implicações legislativas do desenvolvimento desses textos presumirmos que seu donos mantém um direito a ela e uma relação com a mesma, mesmo depois de ter sido arruinada, a um ponto que dá a ele um direito prévio de restaurá-la novamente quando alguém mais compete com ele para fazê-lo. Esse direito de prioridade permanece enquanto ninguém se adianta a ele na restauração. Contudo, o relacionamento do dono com a terra é finalmente interrompido se outra pessoa efetivamente tenha a restaurado durante o período de sua negligência. Então, com base no texto jurídico de Ash’Shahid, o direito do indivíduo à terra permanece até um certo ponto e apenas seu direito a manter a terra com exclusividade é perdido, isto é, o direito de impedir a outros de utilizarem e usufruírem da terra. A diferença dessas duas suposições terá sua repercussão prática no caso em que o indivíduo que negligencia a terra e esta se torna improdutiva morre antes que outra pessoa a tenha restaurado. Guiando-nos pela opinião de Ash’Shahid, seremos levados ao preceito da não-transferência da terra para os herdeiros legais da relação de seu dono, quando a relação do dono com ela tenha sido interrompida depois que a terra se tornou inculta, assim não há sentido na inclusão da terra na herança do falecido. Porém, com base na segunda opinião, a terra será herdada no sentido de que seus herdeiros gozarão do mesmo grau de direito a respeito da terra que permaneceu com o falecido depois de se tornar inculta. Doravante, nossa discussão se baseará nos pontos de vista de Ash’Shahid Ath’Thani.

Porém, se a terra negligenciada por seu dono se incluir na categoria de propriedade privada, como a terra dos que voluntariamente abraçaram o Islam, a posse não é transferida de seu dono sem a perda de seu direito a ela por conta de negligência no cumprimento de sua obrigação (para com a terra) como aprendemos. Nesse caso, a terra é devolvida, na opinião de Ibnul'Barraj, Ibn Hamaza e outros, na condição de propriedade dos muçulmanos e incluída na categoria de propriedade comum.

A partir disso aprendemos que a apropriação exclusiva da terra, quer seja por direito ou como propriedade, está limitada à obrigação social do indivíduo a respeito da terra, assim, se o indivíduo negligencia sua obrigação abandonando o cultivo até que a terra se torne improdutiva sua ligação com ela é cortada e a terra se torna livre de seu domínio. Retorna ao estado inteiramente, se for uma terra inculta pela natureza, e se torna propriedade comum dos muçulmanos, se o indivíduo que a negligenciou tiver adquirido seu direito por razão legal, como é o caso das terras num país que os habitantes tenham abraçado o Islam voluntariamente.

A Perspectiva Geral do Islam para com a Terra

Considerando as variadas leis que o Islam impôs concernentes a terra e nosso conhecimento de seus detalhes, podemos aduzir a perspectiva geral do Islam para com a terra e seus cursos sob os auspícios do Islam, que o Profeta ou seu legítimo sucessor, persuadiram sobre a aplicação prática do mesmo, de modo que quando apresentarmos a seguir as regras do Islam que estão ligadas com as outras riquezas naturais e as fontes básicas de produção de modo completo voltaremos a essa perspectiva geral do Islam concernente a terra com uma perspectiva mais geral e extensiva, formulando a doutrina básica e a fundação da distribuição antes da produção.

Para que sejamos auxiliados a lançar luz na posição islâmica e no exame do conteúdo econômico da perspectiva islâmica com respeito à terra, como também o isolamento disso de todas as outras considerações políticas, para realizarmos tudo isso, será preferível começar na determinação da perspectiva geral islâmica partindo de um exemplo ilustrativo que nos ajudará a esclarecer seu conteúdo econômico livre de suas tendências políticas.

Então, suponhamos que um grupo de muçulmanos decida adotar como sua terra uma região que seja ainda virgem. Estabelecer nessa região uma sociedade islâmica e instituir suas relações com base no Islam. Imaginemos que seu legítimo governante, o Profeta ou seu Califa, se encarregue da organização dessas relações e da materialização do Islam nessa sociedade com todas as virtudes e valores, ideológicos, culturais e legais em sua totalidade. Então, qual será a posição do governante e da sociedade frente à terra e como sua posse será organizada?

A resposta a isso estará prontamente disponível ao se considerar os detalhes já dados. A terra que em nosso exemplo, decretamos que se torne a terra da sociedade islâmica, e em cujo solo sagrado a civilização se desenvolverá, supomos ser uma terra virgem. O fator humano não interveio nela ainda. Isso significará que esta terra se depara com o homem e entra em sua vida pela primeira vez num determinado momento da história. É natural que a terra a ser encontrada divida-se em duas formas de terra, enquanto solo, isto é, será terra a respeito da qual a natureza preencheu todas as condições de vida e produção tais como água, calor, suavidade da terra e outras coisas semelhantes que formam as terras férteis. Ou será uma terra que não tenha sido afortunada de adquirir essas características, mas que necessita do trabalho humano para preencher essas condições. Esse tipo de terra é denominado de terra *inculta* no sentido jurídico, assim a terra que supomos que testemunhará o nascimento da sociedade islâmica, consistirá de uma terra que ou é naturalmente fértil ou uma terra *inculta* e nenhum outro tipo de terra pode existir ali.

A terra naturalmente fértil será, como já nos informamos antes, propriedade do estado ou em outras palavras, propriedade do Profeta ou de seus sucessores legítimos em sua posição de líder do estado de acordo com os textos legislativos e jurídicos, assim é mencionado no *At'Tadhkirah* de Al Allamah Al Hilli que há um consenso entre os *ulamá'* sobre isso.

Da mesma maneira a terra *inculta*, é propriedade do estado como aprendemos, e mesmo Ash'Shaykh Al Imam Al Mujaddad Al Ansari mencionou em seu *Al Makásib* que os textos a respeito desse assunto são em grande quantidade. E ainda disse que esses relatos alcançam em número a qualificação de *tawátur*.

Então, o Islam aplica a toda a terra, quando a considera em sua formação natural, o princípio da posse do Imam, por conseguinte a marca distintiva de propriedade comum.

Levando isso em conta podemos compreender as tradições transmitidas sob a autoridade dos *Ahlul Bait* com correntes autênticas que afirmam que toda terra é integralmente propriedade do Imam, e quando afirmam a posse do Imam consideram a forma natural da terra como declarada antes⁴.

Observemos o tipo de reivindicação da terra que o Islam permite aos indivíduos da sociedade de nosso exemplo proposto. Nessa esfera devemos eliminar a mera posse da terra ou o controle adquirido sobre ela, como um fator de justificação original da reivindicação da terra tomada como posse ou que se tenha adquirido o controle, porque nós, não possuímos um único texto autêntico que afirma tal coisa na *shariah*. A única coisa que sabemos é que a reivindicação que é justificada pela lei é aquela que surge da restauração da terra, que é o empenho individual de esforço sobre uma terra inculta para reavivá-la.

O que obra esse esforço, ou a operação preparatória para tal, é considerado uma base para a reivindicação da terra. Ainda assim, não pode por meio disso se tornar um fundamento para a aquisição de um título para a posse permanente da terra como propriedade privada excluindo-a da aplicação do primeiro princípio. Isso apenas resulta no direito do indivíduo que leva em consideração a prioridade no usufruto da terra que o indivíduo restaurou, prioridade sobre outros, com base nos esforços que tenha despendido em sua restauração. O direito de propriedade permanece com o Imam, e também o direito de cobrar um tributo do restaurador sobre a terra, de acordo com o texto jurídico transcrito por uma grande autoridade de jurisprudência, Ash’Shaykh Mohammad Al Hassan At’Tusi, quando declarou no capítulo denominado “*Jihad*”, de sua obra,

4. Com isso sabemos que uma explicação quanto à propriedade do Imam em sua totalidade é possível a partir desses textos com base em sua condição de regra do direito canônico e sobre a condição de propriedade num sentido limitado, já que está estabelecida sobre a forma natural da terra onde quer que seja e não será considerada em conflito com a posse de nenhuma outra parte da terra por razão legal que inclua e se aplique à formação natural da terra em sua totalidade, assim como sua restauração, etc. Portanto, não há necessidade de interpretar a propriedade como ela ocorre nesses textos e considerá-la uma matéria expressa e não pela regra legal, embora essa interpretação esteja explicitamente em conflito com o contexto desses textos, pois, observando a tradição narrada por al Kabuli, que declara que o total da terra é de propriedade do Imam e termina com o dito de que pertence ao Imam o direito de cobrar o tributo daquele que restaurar e recultivar a terra. A imposição do Imam de um tributo ou remuneração junto com a propriedade prova claramente que a propriedade é entendida no sentido legal que essas tradições regulam e não no sentido espiritual.

Al Mabsút: “Quanto às terras incultas, não constituem parte do *ghanimah* (botim). Elas pertencem ao Imam. Aquele que as restaura, terá a prioridade do direito de utilizá-la e o tributo depois disso pertencerá ao Imam”. Nós citamos esse texto anteriormente.

O direito e a reivindicação do indivíduo a terra, que a sua restauração lhe confere, continua enquanto ele se empenhar para mantê-la renovada. Contudo, se esse trabalho a levar a exaustão e a terra necessitar de um novo trabalho da parte de seu mantenedor para restaurar sua condição de cultivo, o indivíduo não pode manter seu direito a ela exceto por conservá-la continuamente fértil e empregando seu trabalho e esforço nesse sentido. Porém, se negligenciá-la e não cultivá-la até que se torne árida, seu direito cessa.

Então, podemos compreender inteiramente e determinar a perspectiva geral. A terra é por sua natureza propriedade do Imam e nenhum indivíduo possui o direito de posse permanente nem algum direito de uma apropriação individual exceto com base no trabalho que despenda em seu cultivo e produção, e que esse direito que o indivíduo adquire não impede o Imam de cobrar o tributo devido sobre a terra restaurada para benefício proveitoso da comunidade que compartilhe do que a terra produza, e que isso não entra em conflito com alguma ocasional isenção desse tributo por parte do Imam sob certas circunstâncias, como afirmado nas tradições do *tahlíl*.

Esta é a perspectiva do Islam para com a terra tal como surge a nós, antes de apresentar-se o fator político. Na realidade, essa perspectiva é competente para resolver a contradição que existe entre os defensores do ponto de vista da posse individual da terra e os que se opõem a isso, pois a posse da terra é uma questão social que desempenhou um importante papel no pensamento humano e sua importância é um fenômeno que tem existido na vida do homem há milhares de anos.

A mais premente suposição é que a gênese desse fenômeno aconteceu na história do homem, ou difundiu-se, após a descoberta da agricultura, e de sua dependência da terra para a sobrevivência. Quando o agricultor percebeu a necessidade de se estabelecer numa terra específica por um período de tempo, por conta do fato de que a produção a ser obtida requeria tempo, foi natural que ele se mantivesse dentro de um certo limite, a uma área específica de terra para empenhar seu esforço nela e construir uma morada para habitar ali,

perto de sua área de cultivo, a fim de poder cuidar e protegê-la. Finalmente, o agricultor viu-se ligado fortemente a uma área de terra, preso a vários laços, cada um dos quais provenientes do labor que tinha despendido e do duro esforço que havia dedicado a terra, pelo qual tinha adquirido uma íntima relação com aquele solo e cada partícula dele. Foi de um efeito disso que a idéia de apropriação nasceu, pois foi refletindo sobre um aspecto desse vínculo que o agricultor descobriu entre isso e seu esforço escravizado que tinha materializado na terra e que tinha se mesclado com sua existência, e noutro aspecto, a idéia de apropriação foi confirmada e resultou na divisão da terra com base na suficiência de que cada indivíduo mantém para si a terra em que se esfalva e a suficiência foi estabelecida pelo grau de sua habilidade no cultivo.

Ligado à isso, supôs-se que a origem histórica desse direito privado sobre a terra seja o labor, com o qual, com a passagem do tempo, se produziu a posse.

Com os Oponentes da Propriedade da Terra

As dúvidas que comumente são levantadas pelos oponentes da propriedade da terra são muitas vezes dirigidas à imputação de sua ocorrência histórica para suas raízes que se estendem às mais remotas épocas. Outras vezes sustentam mais do que isso. Tratam a própria idéia da propriedade e do direito dos indivíduos a terra como ferrolhos de origem inconsciente sobre o princípio da justiça social.

Quanto a imputação da ocorrência da propriedade ou sua autoridade histórica, é mormente atribuída a bases de poder e dominação. A conta, nessa contagem, considera que esse poder e dominação desempenharam o maior papel na história da distribuição absolutamente injusta da terra e da concessão dos títulos de direito da mesma aos indivíduos. Então, se o poder e a usurpação e os fatores de violência que são a justificação efetiva e a autoridade histórica para a propriedade da terra e os direitos reconhecidos desta posse como a história humana testemunhou, então é natural que se ponha fim a esses direitos e a propriedade da terra como documentada na história seja considerada um gênero de roubo.

Não negamos os fatores da força e da usurpação nem o papel que têm desempenhado na história. Porém, esses fatores não explicam o surgimento da propriedade da terra e dos direitos (como documentados) na história,

para alguém arrebatá-la à força e com violência uma terra é necessário que exista um outro de quem se possa tomar a terra por esse meio, expulsá-lo e anexar à terra tomada a sua. Isso pressupõe que a terra que alguém submeteu a sua força e violência tinha se tornado a posse de uma pessoa ou de pessoas, antes que se tornasse sua.

Quando tentarmos explicar esse direito antecedente pelas operações de apreensão pela força será necessário deixar de lado a explicação da força e da violência a fim de buscar sua razão e base no tipo de relações estabelecidas entre a terra e o direito e o reconhecimento de seus donos com ela, e os outros aspectos do fato de que a pessoa que supomos arrebatá-la a terra pela força, poderia não ter sido de modo geral um sem terra, um destituído sem abrigo, mas, de uma forma mais aceitável, uma pessoa capaz de trabalhar numa área de terra e torná-la produtiva, suas habilidades e recursos teriam aumentado o que o teria levado a pensar em arrebatá-la a uma terra nova pela violência. Portanto, então existe antes da força e da violência o trabalho produtivo e o direito estabelecido com base no esforço e na produção.

A coisa mais próxima de aceitação, quando visualizamos uma tribo primitiva estabelecida numa área de terra e iniciando sua vida agrícola, seria que cada indivíduo dela ocupa uma área de acordo com seus recursos, habilidades e esforços para torná-la fértil como também para usufruir do que ela produz. A partir dessa divisão que foi iniciada como divisão com a idéia do esforço, uma vez não sendo possível para todos os agricultores serem arrendatários de toda extensão de terra, teriam surgido os direitos privados do indivíduo sobre a terra que exigiam dele seu empenho máximo e a absorção de seu trabalho e esforço. É depois disso que os fatores da força e da violência teriam aparecido, quando alguém com mais força e poder teria começado a atacar as terras de outros e tomá-las.

Mas isso não significa justificar direitos ou a propriedade privada da terra como se passou na história, mas, nosso objetivo é colocar em proeminência a declaração de que é a restauração da terra no maior de todos os pressupostos que é a única base primordial e razão que é reconhecida pelas sociedades naturais como a fonte do direito individual a terra, que seu esforço restaurou e a fez produzir. Todas as outras bases são fatores secundários, que as complexas condições sociais geraram, as quais tornaram as sociedades primárias desconhecidas de sua forma original e sua inspiração instintiva.

A base primária gradualmente perdeu sua consideração histórica durante o curso do desenvolvimento dos fatores secundários e foi superada pela ascendência sobre a natureza até que a história da propriedade privada da terra se encheu de vários tipos de injustiça e monopólio. A terra se tornou escassa para a massa de pessoas na proporção que se tornou ampla para aqueles dentre o povo que eram afortunados.

O Islam devolveu a consideração do estabelecimento da propriedade da terra a sua base original, uma vez que tornou a restauração do solo condição para a aquisição do direito ao mesmo, e pôs um fim a sua aquisição em todas as outras bases. Desse modo o Islam reviveu a prática dos marcos naturais, que o homem industrial tinha quase apagado.

Isso é relativo ao que tem sido ligado à imputação da autoridade histórica da propriedade da terra. Porém, há uma imputação mais clara e mais relevante. Uma imputação da própria idéia da propriedade e do título para o direito de propriedade privada, de modo idêntico e geral como tem sido afirmado por algumas das tendências modernas doutrinárias, como o coletivismo agrícola. E o que geralmente ouvimos em relação a isso é: *“Na verdade, a terra é uma riqueza natural. O homem não a produziu, mas é uma das dádivas de Deus, assim sendo, não é certo que um homem usufrua dela (em detrimento) de outros”*.

Entretanto, tudo o que pode ser dito quanto a isso, a forma islâmica que apresentamos no início desse tópico, permanecerá além de qualquer imputação dialética, pois consideramos o ponto de vista da terra a partir de sua forma natural como existia quando esta dádiva foi entregue ao homem por Deus, o Supremo, que não era uma propriedade de nenhum indivíduo e ninguém tinha qualquer título de sua posse, mas era propriedade do Imam em sua atribuição de encarregado da posição do Imamato, e não em sua atribuição pessoal. A terra, de acordo com a teoria econômica do Islam, não cessa de ser propriedade do Imam e nem se torna propriedade de qualquer indivíduo pela violência ou se apossando dela, ou mesmo por restauração. A restauração é considerada apenas uma base para o direito individual a terra. Assim, se um homem se adiantou a proceder de um modo legal para devolver à terra sua condição de cultivo e despendeu seu esforço e energia, seria injusto tratá-lo com respeito a seu direito e reivindicação da terra no mesmo nível que as reivindicações de outros, que não tenham tido nenhum trabalho ou esforço com ela, não, de modo diverso sua reivindicação a terra e o seu usufruto deverá ser considerado prioritário a todos os demais.

O Islam confere ao cultivador da terra um direito de utilizar-se dela como quiser, e para nenhuma outra pessoa, e pela teoria permite ao Imam cobrar uma taxa sobre a terra para o benefício de todos e ter uma parte do lucro extraído dela através da utilização dessa taxa.

Quando o direito de ter e manter a terra do Islam é estabelecido na visão islâmica, com base no trabalho que o indivíduo empenhe na mesma, esse direito é perdido de fato quando o solo se torna improdutivo por esse trabalho ou exige um esforço maior para manter sua fertilidade e produtividade, mas se o dono da terra se nega a restaurá-la para o cultivo e a negligencia até que se torne um terra inculta, então nesse caso a relação da terra com ele estará, sob essa circunstância, interrompida por conta de sua justificativa ter cessado, retirando-se então seu direito a ela.

O Componente Político da Posse da Terra

Agora que tratamos completamente da teoria econômica do Islam com respeito à terra, nos incumbe esclarecer o componente político que é latente na perspectiva islâmica geral sobre a terra, pois o Islam reconheceu o lado político da ação de restauração da terra que, por sua natureza é um ato econômico. A ação política que é materializada na terra e dá a seu agente um direito a ela é um ato que, de acordo com o qual, a terra se torna um ponto central da posse no Islam.

Na verdade, o ato de lançar o quinhão da terra e a contribuição de sua parcela na vida e na prosperidade material islâmica é ocasionado às vezes por um fator econômico. É o empenho do indivíduo na restauração da terra que adquire a posse no Islam a fim de infundir vida à mesma e fazer com que contribua com sua parte na produção. Da mesma maneira é ocasionado, outras vezes, pelo fator político. É essa ação, por conta da adição de uma terra fértil ao Islam que é executada. Qualquer uma dessas duas ações se coaduna com sua consideração no Islam.

Essa ação que resulta na inclusão de uma terra fértil no território do Islam, é de dois tipos, já que a terra às vezes é conquistada pelo Jihad através do exército muçulmano e outras vezes, pela rendição voluntária de um povo.

Se a adição da terra ao território do Islam e o lançamento de seu quinhão na vida islâmica for o resultado de conquista, então a ação política aqui será considerada a ação de toda a nação e não uma ação de um indivíduo em particular, e toda a nação por isso, se torna proprietária da terra e, por conseguinte, o princípio da propriedade pública se aplicará a ela.

Porém, se a inclusão da terra fértil e o lançamento de seu quinhão na sociedade islâmica resultaram por meio da rendição e aceitação do Islam de seus donos, então a ação política foi a ação dos indivíduos e não da nação. Por conta disso o Islam reconhece o direito dos indivíduos sobre a terra em condição de cultivo que tenham entregado, e permite a eles o direito de manter a posse dessa terra.

Portanto, aprendemos que a ação política cumpre uma parte na perspectiva geral islâmica sobre a terra, mas que isso não o priva do caráter da não-individualização da posse, se a ação tenha sido coletiva, na qual a nação contribuiu com vários tipos de participação, como a guerra, a terra nesse caso passa a ser propriedade comum. A propriedade comum da nação concorda em essência e significado social com a propriedade do estado, mesmo se esta seja de uma base mais ampla e de alcance mais vasto, uma vez que a propriedade da nação a despeito de sua condição de propriedade comum está também dentro da órbita da nação - mas é de qualquer modo exclusiva da nação, e não é válido nem conveniente dispor dela para qualquer outro propósito senão o bem comum da nação, enquanto a terra que pertence ao estado pode ser utilizada numa órbita maior pelo Imam. Portanto, a ação política coletiva ligada à terra fértil conquistada pelos muçulmanos em razão de sua condição foi colocada na órbita islâmica ao invés de uma órbita humana mais vasta, e não foi privada de seu caráter de não-individualização da posse e, está sujeita ao princípio da propriedade privada quando a ação política vem a ser uma ação individual como a de indivíduos que entregam suas terras ao Islam.

Ao considerarmos isso, aprendemos que a esfera básica para a propriedade privada da terra sob o domínio da legislação islâmica é a do tipo de terra que foi propriedade de seus donos segundo a ordem social em que viviam antes do Islam e que, depois disso, respondendo ao chamado do exército islâmico, se juntaram voluntariamente às fileiras do Islam ou que tenham feito um tratado de paz com os muçulmanos, por isso a *shariah* respeita sua propriedade e reconhece seus direitos sobre suas posses.

Em campos diferentes desse, a terra é considerada propriedade do Imam e a *shariah* não reconhece a apropriação individual ou o controle e posse da terra. Contudo, o indivíduo pode adquirir um direito privado a ela por intermédio de torná-la apta para o cultivo e produção, de acordo com a opinião de Ash’Shaykh At’Tusi já citada. Esse direito, muito embora não seja diferente de nossa atual concepção de posse difere dele teoricamente, pois conquanto o indivíduo não tenha a posse da terra, e já que esta não é removida da órbita da posse do Imam, estará aberto ao Imam o direito de exigir um tributo territorial sobre ela, como foi afirmado por Ash’Shaykh At’Tusi, e ainda que não sejamos obrigados ao pagamento disso no aspecto prático em conta da tradição do *tahlil* (isenção), que suspende esse tributo numa maneira excepcional, ainda assim o tributo é reconhecido teoricamente.

Então, a *Shariah* não reconhece a propriedade privada da terra exceto dentro dos marcos de seu respeito pela posse efetiva da terra antes da inclusão da mesma ao território do Islam, voluntariamente ou através de tratado.

Podemos facilmente identificar a justificativa política para esse reconhecimento se relacionarmos a isso as considerações do chamado religioso e suas principais resoluções práticas ao invés de o relacionarmos com seu significado econômico para a perspectiva econômica, porque é necessário que aqueles que entregaram suas terras voluntariamente ou que se submeteram ao controle do Islam por meio de tratado, sejam deixados com a posse das áreas de terra que cultivaram e que não seja exigido deles que essas áreas venham a ser entregues ao estado islâmico em cujas fileiras tenham entrado ou de cuja autoridade tenham se tornado aliados, ou algo mais que formaria um grande obstáculo diante do chamado religioso nos vários estágios de sua difusão e expansão.

Ainda assim, a despeito da cessão islâmica a essas pessoas do direito a propriedade privada da terra não ter lhes conferido isso como direito absoluto, obrigou-as a manter suas terras em bom estado de cultivo e produção e a trabalharem continuamente nelas para que contribuam com sua parcela no melhoramento da sociedade islâmica. Todavia, se abandonarem as terras num estado de negligência até que se tornem estéreis, então, na opinião de um dos juristas como Ibnul Barraaj Ibn Hamazah, as terras se tornarão propriedade da nação.

As Matérias-Primas das Entranhas da Terra

As matérias-primas contidas nas camadas internas da Terra e as riquezas minerais contidas ali, se aproximam em importância do solo, no que se refere à parte que desempenham na vida produtiva e econômica do homem, pois na verdade, quaisquer que sejam as mercadorias materiais e coisas supérfluas que o homem possui, em última análise provêm dos produtos da Terra ou das riquezas minerais que estão reservadas no subsolo. É em razão disso que a maior parte dos ramos industriais depende das indústrias de mineração e construção por meio das quais se adquire esses materiais e minerais.

Os juristas comumente classificam os minerais em duas categorias: *az'zahir* (visível) e *al batin* (oculto).

Os minerais visíveis são aqueles que não requerem trabalho adicional ou processamento a fim de se manifestar, sua condição real e substância mineral revelam-se como o sal e o óleo. Se tomarmos (por exemplo) um poço de petróleo, descobriremos o mineral em seu estado efetivo e não será necessário empenhar esforço para transformá-lo em petróleo, mesmo que seja necessário empenhar muito trabalho para alcançar o petróleo abrindo o poço, e depois de extraí-lo no processo de refinação.

Assim, o termo *az'zahir* na linguagem jurídica não é usado em seu sentido literal, que é “aberto”, no sentido de que não requer escavação ou labor para alcançar ou ter acesso a ele, mas é um termo descritivo para designar todo mineral que, quando descoberto já se encontra em seu estado efetivo natural, não importando se o homem tenha que suportar grandes dificuldades para alcançar seu poço ou fontes localizadas nas profundezas da Terra ou que o encontre com facilidade sem quaisquer procedimentos, na superfície da Terra.

Quanto aos minerais *al batin*, na terminologia jurídica é todo mineral que requer esforço e trabalho desenvolvido para revelar suas propriedades, como o ouro e o ferro, pois as minas de ouro e ferro não contêm esses minerais em seu estado integral esperando que o homem os alcance quando jazem ocultos nas profundezas da Terra, e peguem o que desejam, ao contrário, essas minas contêm a substância que requer uma grande quantidade de esforço e trabalho a serem despendidos nelas para que a substância se torne ouro ou ferro tal como os negociantes entendem.

Daí que a visibilidade ou a invisibilidade disso na nomenclatura jurídica está ligada a natureza do material e o grau de seu estado integral, não com sua locação ou proximidade da superfície da Terra, ou com a profundidade.

Com o intuito de elucidar esse termo técnico jurídico que expusemos, Allamah al Hilli declarou em seu *At'Tadhkirah*: *“Minerais visíveis refere-se aos minerais que manifestam sua essência sem nenhum esforço além do que se despende para chegar até eles, fácil ou árduo, e não requerem descoberta, como o sal, o petróleo, a hulha, a pedra de moinho, o asfalto, a porcelana, o rubi, o antimônio, a argila e outros minerais como esses. Por minerais ocultos quer-se dizer os minerais que não são descobertos senão com labuta e não podem ser conseguidos senão após serem sujeitos a tratamentos e processos que sejam utilizados para esse fim, como a prata, o ouro, o cobre e o chumbo...”*

Os Minerais Visíveis

A respeito dos minerais visíveis, como o sal e o petróleo, de acordo com a opinião jurídica prevalecente, são coisas partilhadas de modo comum entre todas as pessoas. O Islam não reconhece a apropriação individual deles ou sua posse privada, pois estão incluídos (segundo o Islam) na órbita da propriedade comum e como tal, sujeitos a esse princípio. Permite-se apenas que os indivíduos adquiram a quantidade deles que satisfaça suas necessidades sem a apropriação ou a posse de suas minas naturais.

Com base nisso se incumbe ao estado - ou ao Imam, como líder do povo que detém a posse dessas riquezas naturais como propriedade comum - torná-los utilizáveis preenchendo a condição material para as possibilidades de produção e extração, e colocá-los a serviço do povo.

A Shariah interdito absolutamente os empreendimentos pelos quais alguns indivíduos adquirem monopólio para o usufruto dos minerais, e mesmo que esses empreendimentos executem o trabalho e o esforço de escavação para consegui-los ou para o seu descobrimento quando se encontram no subsolo, as pessoas não adquirem o direito ou o título para o produto mineral, tampouco isso levará à exclusão da órbita da propriedade comum. O Islam autoriza um empreendimento individual para que se adquira uma quantidade de algum desses minerais que seja suficiente para a necessidade do indivíduo.

Allamah al Hilli, elucidando o princípio legislativo concernente aos minerais visíveis, no *At'Tadhkirah*, depois de citar muitos exemplos, declarou: *“Ninguém adquire a fonte desses minerais por restauração ou prospecção, mesmo se queira dizer com isso “nayl” por consentimento geral”*, e por *nayl* ele quer dizer a camada geológica que consiste a fonte do mineral, ou seja, não é permitido a um indivíduo tomar posse desses minerais, mesmo se ele cavar o poço até alcançar o petróleo, isto é, a camada geológica oculta nas entranhas da Terra.

Também no *Al Qawá'id*, quando fala sobre o tópico dos minerais visíveis, é declarado o seguinte: *“Os minerais se inserem em duas categorias: Az'Záhir e al Bátin. Os minerais que se incluem na categoria de Az'Záhir são os que para serem conseguidos não é necessário nenhum processo, como o sal, o petróleo, o enxofre, a hulha, o asfalto, o antimônio, as substâncias betuminosas, o rubi ... que mais próximos estão de serem partilhados pelos muçulmanos, tal condição no caso é que não é permitido que sejam tomados como posse por restauração e nem que se tornem uma propriedade privada com a construção de uma linha de interdição, e não será válido arrendar uma área com tais minerais por uma taxa ou que se torne uma propriedade privada para que seja alugada. Aquele que ganha a competição (na busca disso) e tem o primeiro acesso a essa locação não deverá ser perturbado até que satisfaça sua necessidade. Se duas pessoas se empenham em alcançá-la e o fazem ao mesmo tempo, a sorte deve ser tirada, quando os dois não puderem utilizá-la juntos. Existem duas possibilidades para se decidir quem deverá ser o primeiro, ou se lançando a sorte ou que seja o primeiro a satisfazer sua necessidade aquele cuja necessidade for maior”*.

O texto que tem muitas fontes de livros de jurisprudência como *Al Mabsut*, *Al Muhadhdhab*, *As Sara'ir*, *At Tahrír*, *Ad' Durús*, *Al Lum'ah*, *Ar'Rawdah* sustenta o princípio da propriedade comum e da não-validade do princípio da propriedade privada à respeito dos minerais visíveis.

É citado no *Jami'u'Sh'Shará'i* e no *Al 'Idáh* que: *“Se algum indivíduo tenta extrair (dessas minas) mais do que lhe seja necessário, deve ser impedido de fazê-lo”*. Em *Al Mabsút*, *As 'Sara'ir*, *Ash 'Shara'i*, *Al Irshád* e *Al Lum'ah* se confirma essa interdição, já que se diz neles: *“Aquele que tem prioridade que seja permitido que tire o que é requerido por sua necessidade”*.

Al Allamah Al Hilli diz em seu *At'Tadhkira'h*: “*Essa é a opinião da maioria de nossos juristas, todavia não se esclareceu se é uma necessidade anual ou diária*”.

Com isso ele quer dizer que os juristas proibem que um indivíduo extraia mais do que seja necessário para ele, mas não limitaram a necessidade que permite a extração, se é a necessidade de um dia ou de um ano. Nesse ponto a shariah chega ao valor explicativo com respeito à necessidade enfatizando a ilegalidade da exploração individual dessas riquezas naturais.

Então, os minerais visíveis, considerando o texto jurídico que apresentamos, estão sujeitos ao princípio da propriedade comum. Contudo, a propriedade comum aqui, difere da propriedade comum das terras conquistadas em condição de cultivo, que já discutimos, pois a propriedade comum resultante da ação política que a nação tenha realizado, isto é, a conquista pela nação, e portanto, a propriedade conquistada não pode ir além disso, pois permanecerá também propriedade comum da nação islâmica. Mas no caso dos minerais todas as pessoas possuem igual porção de acordo com muitas fontes jurídicas. Ao se falar de propriedade comum aqui, o povo em geral é usado ao invés de “os muçulmanos”, como no Al Mabsút, no Al Muhadhdhab, no Al Wasilah e no As Sara'ir. Visto que na opinião dos autores dessas fontes não há prova para que a produção das minas seja propriedade exclusiva da nação muçulmana como um todo, mas a propriedade de todo o povo que viva sob a proteção do Islam.

Os Minerais Ocultos

Em termos jurídicos os minerais denominados ocultos são os que não são encontrados em seu estado e forma acabados, mas que o trabalho e o processamento são necessários para aprimorá-los e colocá-los numa forma definitiva, como o ouro. O ouro não existe (na natureza) em sua forma e condição acabada, o trabalho e o processamento têm de ser realizados para aprimorá-lo e moldá-lo em ouro. Os minerais ocultos são, por sua vez, também, de dois tipos, aqueles que são encontrados perto da superfície do solo e aqueles que existem nas camadas profundas da Terra, de tal maneira que ter acesso a eles não é possível sem árduos esforços e grandes escavações.

Os Minerais Ocultos Existentes Próximos à Superfície da Terra

Quanto aos minerais encontrados na proximidade da superfície do solo, são como os minerais visíveis, a regra na *shariah* a respeito do assunto encontraremos logo a seguir.

Al Allamah Al Hilli diz no *At 'Tadhkirah* sobre os minerais ocultos, que podem ser visíveis no sentido de que existem perto da superfície terrestre ou sobre a Terra de modo que possam ser colhidos com a mão, ou que eles podem não ser visíveis. Se forem visíveis então não podem também ser possuídos por restauração como já se disse antes.

Assim sendo, o Islam não permite a apropriação dos materiais minerais que venham a existir perto da superfície do solo como uma propriedade privada enquanto se encontrem em suas minas, poços ou leitos, mas permite a todo indivíduo a quantidade que possa extrair ou se apossar da mesma contanto que essa quantidade não exceda os limites razoáveis, nem alcance um grau em que os indivíduos se apossessem e se sirvam em que se torne socialmente injurioso e em que cause inconveniência ou ponha a outros em dificuldades como foi especificado pelo jurista Al Isfaháni no *Al Wasilah*. Dizemos isso porque não possuímos um texto sólido na *shariah* indicando que a tomada de posse ou controle se constituirá, sempre e sob todas as circunstâncias - uma razão para a propriedade das riquezas minerais, seqüestradas ou tomadas não importando qual seja a quantia ou qualquer que seja a extensão do efeito disso sobre as outras pessoas. Tudo o que sabemos a esse respeito é uma única coisa: que as pessoas na época legislativa eram dadas à prática de satisfazer suas necessidades dos materiais minerais encontrados na superfície da Terra ou perto dela tomando posse desses materiais na quantidade que atendesse seus propósitos e necessidades.

Contudo, as quantidades que poderiam extrair ou tomar posse eram, pela natureza das coisas, por conta da fragilidade dos meios produtivos e extrativos que poderiam requisitar. Portanto, a indulgência para com esta prática comum naquela época não pode constituir um argumento para a sanção da *shariah* para a apropriação individual de qualquer que seja a quantidade que possa tomar para si, mesmo se o que seja possuído diferencie em quantidade, ou seja, a quantia extraída e amealhada, ou na qualidade, isto é, o efeito sobre outros, da quantidade amealhada e seu efeito em outros quando essa prática era prevalecente durante a época legislativa.

E ainda hoje e dentro dos limites dos minerais visíveis no sentido jurídico ou dos minerais ocultos que existam próximos da superfície da Terra, vemos que os juristas não permitem que sejam tomados como propriedade privada, porém, permitem que uma pessoa extraia uma quantidade razoável de minerais que venha a satisfazer sua necessidade, por isso deixam um vasto espaço para o uso e o aproveitamento desses minerais numa maior escala do que a exploração monopolista pelos empreendimentos individuais privados.

Os Minerais Ocultos em Estado Latente

Quanto aos minerais que estão ocultos nas profundezas da Terra, exigem dois tipos de esforços: (1) os esforços para procurá-los e para as escavações para alcançar suas jazidas, e (2) o esforço despendido sobre o próprio material para refiná-lo, desenvolvê-lo e revelar suas propriedades minerais. Tais minerais como o ouro e o ferro. Vamos usar para os minerais desse grupo o nome de minerais ocultos em estado latente.

Várias teorias têm sido lançadas a respeito desses minerais ocultos na jurisprudência islâmica, pois existem aqueles que sustentam a opinião que são propriedade do estado ou do Imam em virtude de sua posição e não por sua pessoa, os que sustentam essa opinião são Al Kulayni, Al Qummi, Al Mufid, Ad'Daylami, Al Qádi, etc. Sua crença é que os minerais são como *Anfâl* e (portanto) são propriedade do estado. Em seguida, existem aqueles que sustentam a opinião de que são de natureza de propriedade conjunta partilhada por todas as pessoas, isto é, são de natureza de propriedade pública. Os que sustentam essa opinião são Al Imam Ash'Shâfi e muitos dos *ulamâ* hambalitas (escola de jurisprudência sunita do Imam Ahmad ibn Hambal).

Com respeito ao processo de descoberta da doutrina econômica que temos seguido, é praticamente de importância material para nós examinar a forma legislativa da posse desses minerais e descobrir se pertencem a forma da propriedade pública ou da propriedade de estado, ou a alguma outra forma. Por enquanto, é ponto pacífico que esses minerais, pela natureza de sua constituição, carregam a marca distintiva social e não pertencem a nenhum indivíduo em particular. Portanto, um exame sobre o tipo de propriedade permanecerá

um estudo formal, não tendo nenhuma ligação com nosso objetivo. Mas é algo material que merece o exame para se saber se o Islam permite a remoção das minas de ouro e prata do âmbito das riquezas comuns, e se concede a propriedade a um indivíduo que cave um pedaço de terra e descubra o mineral.

Vimos no caso dos minerais visíveis e dos minerais ocultos que estejam próximos da superfície que a *shariah*, de acordo com a opinião dos juristas em comum não permitiu a apropriação deles como posse privada. Permitiu a todo indivíduo extrair a quantidade de minerais segundo sua necessidade, enquanto não acarrete prejuízo a outros. Portanto, devemos aprender a posição da *shariah* concernente aos minerais ocultos e deixar evidente até que ponto seja o acordo ou o desacordo dessa posição a respeito dos outros minerais.

Assim, o problema é, se um indivíduo pode adquirir o direito de posse do ouro e dos minerais de ferro, descobrindo-os por escavação ou não.

A resposta usual dos juristas a esse problema é afirmativa. Sustentam que a propriedade das minas pode ser adquirida através da descoberta por escavação.

Sua base de argumentação para essa opinião é que a descoberta de um mineral através da escavação é uma modalidade de restauração. A posse dos produtos naturais é adquirida pela restauração. De modo idêntico são a apropriação e a posse, que são consideradas bases para a propriedade dos recursos naturais, de acordo com suas diferentes formas.

Quando examinamos essa opinião, do ponto de vista da doutrina econômica, não devemos fazer isso sem as reservas que estão em torno e os limites que são impostos a ela, quando permite a propriedade da mina para quem a descubra.

A propriedade da mina por parte do descobridor, não se estende, de acordo com esta opinião, na profundidade da terra aos veios do mineral.

Somente aquele material que a escavação revela se inclui nessa propriedade. Da mesma maneira, essa propriedade não se estende horizontalmente além dos limites da cova de exploração que o descobridor tenha escavado, esta parte é a que denomina em termos jurídicos a área reservada da mina a outros.

Está claro que essas divisões da propriedade são extremamente restritas e estreitas, e permitem a alguma outra pessoa executar escavações num outro lugar da mesma mina e que extraia, de fato, da mesma fonte que o descobridor extrai, pois este não é dono dos veios ou das fontes.

Esta limitação quanto à propriedade dos minerais ocultos é evidenciada por aqueles que crêem nela com vários textos jurídicos. Al Allamah Al Hilli diz no *Al Qawá'id*: “*Se uma pessoa cavar e chegar a uma mina, não consegue o direito de impedir outra pessoa de cavar ali a partir de outro lado. Se a outra pessoa, chegar a seu veio, não será para ele - eu quero dizer o primeiro escavador - o impede de possuir o local que tenha cavado e seus arredores imediatos*”.

Ele também diz no *At'Tadhkirah*, quando explica o alcance da posse, que: “*Se a área cavada for larga, e o que seja obtido não se encontre exceto na parte do meio ou numa porção das extremidades, sua propriedade estará confinada ao local onde o material é encontrado, mas exatamente como ele se torna dono disso, se torna dono do que está próximo (do lado) e ao redor, o que pode adequadamente ser descrito como a área dos arredores até o lugar onde estejam instalados seus ajudantes e seu animais*”.

“Com respeito à validade desta escavação que é feita de outro lugar - não é proibida - para outra pessoa, mesmo se ela alcançar o veio, não importando se dissermos ou não que a mina é dele, pois se afinal for dono da mina, é dono do lugar que tenha escavado, mas não dos veios que existirem na terra”.

Esses textos restringem a posse dentro dos limites da mina escavada e da área dos arredores que se estenda até onde venha a facilitar a execução das operações de extração, mas não admitem a extensão da área para além disso, horizontal ou verticalmente.

Se acrescentarmos a essa restrição imposta pelos juristas que acreditam na posse da mina, o princípio da invalidação pela falta de uso, o qual impede os indivíduos que realizam as escavações e o processo de exploração mineral de paralisarem a mina ou desativá-la, e que decreta sua apreensão quando a abandonam ou a negligenciam.

Sim, quando acrescentamos essas restrições vemos na crença da posse que autoriza a apropriação da mina dentro das limitações restritivas, uma forte base de negação da propriedade privada das minas, a partir dos resultados positivos e das luzes que lançam na discussão teórica da economia islâmica, porque o indivíduo não está autorizado pela regra diretiva dessas restrições à apropriação do produto mineral, exceto dentro dos limites da cova (ou mina)

escavada por ele, e se depara, desde o início de seu trabalho de prospecção, com a advertência de apreensão da mina no caso de seu explorador fechá-la ou paralisar a exploração de suas riquezas minerais.

Essa categoria de propriedade difere, com toda clareza, da propriedade das utilidades públicas naturais na doutrina capitalista da economia, pois esse tipo de propriedade não vai muito além de ser um modo de distribuição do trabalho entre as pessoas e nem pode se prestar a criação de empreendimentos monopolistas individualizados como aqueles das empresas que dominam a sociedade capitalista, tampouco pode se tornar um instrumento para a aquisição de autoridade e controle sobre os bens públicos naturais e o monopólio das minas e do que possuem em riquezas naturais.

Em oposição a essa crença na posse das minas que comumente prevalece entre os juristas, encontra-se uma tendência que nega a apropriação individual da posse das minas, mesmo dentro dos limites reconhecidos pelos juristas que sustentam tal crença.

A tendência jurídica busca apoio a partir dos argumentos e afirmações controversas dos defensores da posse das minas, para a justificação de seu não-reconhecimento disso. Essas afirmações não caracterizam uma determinação que os faça admitir que aquele que abre a mina a possui, com base na restauração por abri-la ou com base na manutenção de sua posse e no controle da mesma, porque a restauração não estabelece na *shariah* um direito especial baseado nisso exceto no caso da terra, de acordo com o texto em que se diz: “*Qualquer um que restaure uma terra inculca adquire a posse dela*”. Uma vez que a mina não é uma terra, para que venha a ser compreendida pelo texto. O argumento é que quando os juristas discutiram os preceitos relativos às terras cultivadas adquiridas pela conquista e disseram que seriam propriedade comum dos muçulmanos, não incluíram nessa categoria de propriedade as minas encontradas nessas terras, e com isso reconheceram o fato de que as minas não são terras.

De modo similar, nenhuma prova é encontrada na *shariah* para o fato de que um controle ou a tomada como posse venham a constituir uma base para a propriedade de recursos naturais.

Baseando-se nessa tendência jurídica um indivíduo não pode aproveitar para pegar coisa alguma da mina enquanto isso se encontra dentro da mina. Ele pode somente tomar posse daquilo que retira dela como sua propriedade

privada. Isso não significa que a sua relação com a mina seja diferente no aspecto legislativo da relação de qualquer outra pessoa com ela, ao contrário, a despeito do fato de que não seja dono da mina, ainda assim é considerado legalmente investido do direito de se beneficiar dela ao invés de outros e a prosseguir em seu trabalho de prospecção da mina que tenha escavado por conta do fato de que tenha sido ele quem criou a oportunidade de utilização da mesma, dependendo seu esforço e trabalho, chegando até o material mineral depositado no subsolo. Portanto, ele tem o direito de impedir a outros de utilizarem-se da mina que tenha escavado, até onde isso signifique remover o obstáculo, e não é permitido a ninguém fazer uso da mina de tal modo que venha a constituir um obstáculo para o dono chegar ao material mineral.

Considerando tudo o que os textos jurídicos dizem e as teorias sobre (a posse das) minas, podemos concluir que estas, na opinião jurídica predominante, juntam-se às propriedades comuns e são sujeitas ao princípio da posse comum. Ou seja, nenhum indivíduo terá permissão de se apropriar dos veios e das fontes da mina enquanto estejam nas profundezas da Terra. O direito de propriedade do indivíduo a respeito dos minerais contidos na mina é permitido somente na extensão da dimensão vertical e horizontal do poço da mina. Todavia, isso constitui um ponto de divergência entre a opinião jurídica prevalecente e a tendência jurídica contrária a isso. Na opinião prevalecente, o indivíduo recebe o direito de adquirir a mina dentro dos limites no caso da mina de material mineral oculto em estado latente, e na tendência judicial contrária, o indivíduo recebe o direito de posse como sua propriedade apenas da quantidade de material que venha a extrair da mina, e tem o direito prioritário para utilizar-se dela e tirar proveito da escavação sem que ninguém mais o faça.

A Propriedade das Minas Segue a Propriedade da Terra?

Até aqui, nos referimos às minas que existem numa terra livre, que não pertence a nenhum indivíduo em particular. O resultado a que chegamos de nossa discussão, já o tínhamos deduzido um pouco antes. Agora cabe a nós observarmos se esse resultado inclui as minas que existem numa terra que seja propriedade privada de um indivíduo em particular ou se tornam-se propriedade desse indivíduo no sentido em que a terra é sua propriedade.

Na verdade, não encontramos nenhuma objeção a aplicação do resultado alcançado em nossa discussão concernente a essas minas, a menos que exista um consenso necessário (*ijmá ta'abbudi*) com o feito de que a presença (existência) da mina na terra de uma pessoa não seja uma base suficiente para sua apropriação como sua posse privada do ponto de vista jurídico, pois aprendemos na discussão anterior que o direito do indivíduo a apropriação da terra surge sobre dois fundamentos: a restauração e a entrada de um país no *Darul Islam* com a aceitação voluntária de seu povo e a entrega da terra. Uma vez que a restauração resulta na cessão do direito ao restaurador e a entrega pessoal voluntária de uma terra a torna sua propriedade. Nenhum dos efeitos desses dois fundamentos se estende às minas que existem no subsolo, mas apenas à terra que as contém, de acordo com o argumento da *shariah* com respeito a uma ou outra. O argumento da *shariah* sobre a restauração é o texto legal com o efeito de que “qualquer um que restaura uma terra, tem o direito prioritário a ela. E terá de pagar o tributo referente à mesma”. Está claro que esse texto concede àquele que restaura a terra um título a ela, mas não as riquezas que ainda repousam ocultas em seu subsolo.

Quanto ao argumento da *shariah* sobre a propriedade do indivíduo pertencente ao país do povo que tenha entregue voluntariamente a terra, é que o Islam protege seu sangue e propriedade, assim, aquele que abraça o Islam tem seu sangue protegido e retém a propriedade que possuía antes de sua conversão. Esse princípio é aplicado à própria terra e não às minas que estejam contidas nela. A razão é que a pessoa que abraçou o Islam não possuía essas minas antes de sua conversão, de modo que elas possam ser protegidas para ele, em outras palavras, o princípio da proteção do sangue e da propriedade no Islam não legaliza uma nova propriedade. Ele dá proteção à pessoa, pela razão de ter aderido ao seio do Islam, a respeito daquelas propriedades que possuía antes de sua conversão. E as minas não se incluem nessa categoria para que sejam mantidas em sua posse com sua conversão ao Islam. O Islam honra e reconhece sua terra que anteriormente pertencia a ele. Assim, permanecem como sua propriedade depois do Islam e não são tiradas dele.

E não existe na *shariah* um texto com o efeito de que a propriedade da terra se estenda a cada uma e todas as riquezas contidas nela.

Portanto, aprendemos que a menos que exista um consenso para o contrário, é juridicamente possível dizer que as minas existentes numa terra que tenha dono são propriedade dele, mesmo se quando elas sejam usadas para propósitos produtivos a pessoa que tem o direito da terra tenha que ser levada em consideração, já que a restauração da mina e a extração do material nela contido dependem da livre vontade do dono da terra.

A Instituição Feudal (*Iqtá*) no Islam

Entre os termos técnicos da lei islâmica ligados a terra e às minas, se encontra a palavra “*iqtá*” (feudo). Encontramos no discurso de muitos juristas a afirmação de que a destinação de uma terra ou de uma mina e a diferença quanto a elas pertence ao Imam, dentro dos limites do que seja permissível a ele.

A palavra *iqtá* (feudo) é muito ligada a história da idade média, em particular à história da Europa, com concepções e instituições bem definidas quanto ao que tenha resultado disso, evoca na mente todas essas concepções e instituições que definem as relações entre o dono da terra (o senhor feudal) e os lavradores do solo (seus vassalos) e regular seus respectivos direitos nas épocas que esse sistema de feudalismo foi dominante na Europa e em diferentes partes do mundo.

Na verdade, desde que essas condições reflexivas, conotativas e evocativas são o resultado lingüístico de culturas e doutrinas sociais que não existiram no Islam, e tampouco o Islam as conheceu, quanto a se os muçulmanos, em algumas partes do território islâmico, que tenham perdido suas raízes fundamentais e cortado seus laços e submergido na corrente não-islâmica, as tenham ou não conhecido, (em qualquer dos casos) não seria razoável usarmos a palavra *Iqta*, como é usada no Islam com esse significado lingüístico próximo a ela.

Nem tencionamos, tampouco estamos interessados, em discursar sobre os resquícios históricos da palavra e nem sobre o legado que carrega como o resultado de períodos específicos da história islâmica, não sendo nosso intuito instituir comparação entre os dois sentidos da palavra. Ao contrário, não encontramos nenhuma justificativa para uma comparação ou contraste

entre o sentido da palavra *Iqta* como usada no Islam e o sentido da palavra que a ordem feudal reflete, de maneira a romper teoricamente a relação entre elas, do mesmo modo como as torna distintas uma da outra historicamente. Nosso único intuito é expor a palavra a partir do ponto de vista jurídico em busca de definir seu caráter completo e a forma do preceito da *shariah* islâmica quanto à distribuição que seja consolidada e cristalizada através do processo de descoberta seguido por esse livro.

Iqtá é definido por Ash’Shaykh At’Tusi em *Al Mabsút*. Na verdade, é a concessão do Imam do direito a uma pessoa de trabalhar numa fonte de riqueza natural, o trabalho nela sendo considerado apto a constituir uma base de apropriação ou aquisição de um direito específico em relação a essa fonte.

A fim de compreendermos inteiramente essa definição, devemos ter em mente que não é permissível para o indivíduo trabalhar em todas as fontes primárias de riquezas a menos que ou até que o Imam o autorize ou o estado o faça, de modo geral ou particular, como será afirmado num capítulo a seguir quando nos dedicaremos ao exame do princípio de intervenção do estado, o qual torna factível a supervisão da produção, da distribuição do trabalho e das oportunidades numa maneira válida e confiável. Portanto, é natural que o Imam se encarregue do trabalho de administrar essas fontes sozinho ou formando uma equipe (uma iniciativa coletiva), ou ainda dando oportunidade de que indivíduos o façam, de acordo com as condições objetivas e as possibilidades produtivas a serem atendidas com respeito à sociedade, como também as demandas da justiça social, do ponto de vista islâmico.

Quanto à matéria-prima, por exemplo, como o ouro, pode ser preferível que o estado se encarregue do trabalho de extração e de tornar prontamente disponível quantidades extraídas suficientes a serviço do povo, ou que o Imam achando que tal coisa não seja possível em conta do não atendimento das possibilidades produtivas, a extração de grandes quantidades de início, por parte do estado, prefira adotar outro modo de produção: a permissão para indivíduos ou grupos restaurarem as minas de ouro e se empenharem para extrair tão grandes quantidades quanto seja possível. É, portanto, assim que o Imam, fixando-se à luz da realidade objetiva adota com o máximo de justiça, o modo de administrar a contento a matéria-prima dos recursos naturais e a política geral de produção.

Considerando isso, podemos compreender o papel do *iqṭá* e sua terminologia jurídica. É um modo de administração da matéria-prima que o Imam adota quando percebe que é o mais adequado para utilização, sob circunstâncias definidas. Assim, a concessão do Imam de *iqṭá* de uma mina de ouro a uma pessoa, significa a permissão a ela para explorar a mina e extrair o material. Portanto, não é permissível ao Imam que dê o *iqṭá* a uma pessoa daquilo que esteja além de seus meios e habilidade para administrar e do que ela não seja capaz de dar boa conta, como foi declarado textualmente por Al Allamah al Hilli no *At’Tahrir* e também por Sháfi’i, porque *Iqṭá* no Islam significa a permissão a um indivíduo para que realize em boa conta o trabalho com as riquezas a ele designado, e se o indivíduo não for capaz de fazer isso, o *iqṭá* não será lícito.

Dessa maneira, a definição de *iqṭá* reflete claramente a sua natureza como modo de distribuição do trabalho e dos recursos produtivos da natureza.

O Islam não considera *iqṭá* uma base para a apropriação por parte do indivíduo dos recursos naturais que o Imam o encarregou, o que seria uma má interpretação de seu caráter como modo de trabalho produtivo e de distribuição de habilidades operacionais, *iqṭá* apenas confere ao indivíduo o direito de se responsabilizar a contento das fontes naturais, e esse direito significa que é seu dever trabalhar nessas fontes naturais e que nenhuma outra pessoa terá permissão de impedi-lo de fazer isso, ou de trabalhar nessas fontes ao invés dele, como foi explicitamente afirmado por Al Allamah Al Hilli no *Al Qawá’id*: “*iqṭá* significa *ikhtisás* (um direito exclusivo)”. Da mesma maneira Ash’Shaykh At’Tusi escreve no *Al Mabsút*: “*Se o Sultão concede a um de seus súditos, um pedaço de terra sem dono por meio de iqtá (feudo) este adquire direito prioritário da terra à qualquer outra pessoa, em razão da concessão do iqtá pelo Sultão, sem qualquer objeção*”.

Portanto, *iqṭá* não é um processo de apropriação, mas um direito e um título que o Imam confere ao indivíduo sobre recursos primários da natureza, os quais o investem de um direito prioritário a qualquer outra pessoa de se utilizar com propósito produtivo de um pedaço de terra ou de uma mina designada a ele, o que é determinado de acordo com sua capacidade e seus meios.

Evidentemente a concessão desse direito é necessária enquanto o *iqṭá* seja, como aprendemos, um modo de distribuição das capacidades operacionais e das forças de trabalho com a intenção de obter melhor produção das fontes naturais,

uma vez que sem a concessão desse direito, *iqta* não poderia desempenhar seu papel de acordo com um plano geral. Assim sendo, todo indivíduo designado tem o direito de explorar os recursos a ele confiados pelo *iqta* e tem a preferência sobre os demais para explorá-los e trabalhar neles. Esse direito leva a garantia da regulação da distribuição e o sucesso do *iqta* como um modo de uso lucrativo e produtivo dos recursos naturais e de sua distribuição entre as forças de trabalho com base na eficiência.

Dessa maneira, percebemos que o indivíduo não tem nenhum direito adicional do momento que se dá a designação do Imam do *iqta* a ele (sobre uma porção de terra ou de uma mina) e até que inicie sua operação, ou seja, o intervalo da preparação das condições para dar início ao trabalho, exceto o direito de executar sua tarefa na área designada e limitada a qual lhe tenha sido dada a permissão para restaurar ou por em uso produtivo, e o direito de impedir a outrem de competir com ele, de modo a não prejudicar o modo que o Imam seguiu para a obtenção da produção dos recursos naturais e as distribuições das energias baseada na eficiência.

Este período entre a concessão do *iqta* e o início do trabalho não deve ser longo, pois o *iqta* não importa em direito de propriedade individual da terra ou da mina, mas na distribuição de um trabalho global para a exploração dos recursos naturais com base na eficiência. Portanto, a pessoa designada com o *iqta* não tem o direito de prolongar o período para o trabalho sem justificativa porque seu atraso em assumir a tarefa se torna um obstáculo para o sucesso do *iqta*, em seu caráter de uso produtivo dos recursos com base na distribuição do trabalho, da mesma maneira que a interferência alheia após a designação pode também ser um obstáculo para que cumpra seu papel islâmico.

Portanto, vemos Ash'Shaykh At'Tusi afirmando no *Al Mabsút*: “*Se a pessoa (designada) atrasa a restauração, o Sultão a avisará para que ou restaure ou deixe isso para outra pessoa que possa fazê-lo. Se apresentar justificativa para o atraso e solicitar tempo ao Sultão, este poderá fazer isso. Mas se a pessoa não tiver nenhuma justificativa para o atraso e o Sultão der as duas opções, e essa pessoa não faz nem uma nem outra, o Sultão tomará a terra em sua posse*”.

No *Miftahul'karamah* é dito: “*Se aquele que foi designado confessa-se em dificuldade e implora por tempo até que a situação melhore seu pedido*

não será levado em consideração, pois isso seria uma demora indefinida e acarretaria prolongamento, levando ao abandono”.

Este é o papel integral do *iqṭá* e seu efeito durante o período entre a concessão e o início do trabalho. É nesse período que o *iqṭá* produz seu efeito do ponto de vista da *shariah* e tal efeito não vai além - o direito do trabalho, como aprendemos, que torna o *iqṭá* um modo que o estado dispõe sob certas circunstâncias para o desenvolvimento produtivo das fontes naturais e a distribuição das forças de trabalho na extensão de sua eficiência.

Após a execução individual do trabalho da produção na terra ou na mina, o efeito do *iqṭá* não permanece, do ponto de vista da *shariah*, mas o trabalho assume seu lugar, pois o indivíduo terá tanto direito a terra ou a mina que a natureza do trabalho fixar de acordo com os pormenores que encontraremos a seguir.

Esta é a verdade sobre o *iqṭá* que o revela como um modo de distribuição do trabalho que estabelece essa verdade pela prova adicionada aos textos previamente citados e os preceitos relativos à definição da forma que a *shariah* adotou de *iqṭá* para os recursos naturais em que ele seja permitido. Por conta do trabalho sobre esses recursos confere-se o direito ou um tipo de posse ao que se denomina na linguagem jurídica terras sem dono para o *iqṭá*, quanto a suas riquezas naturais. Não é legalmente válido ou permissível nesse caso que nenhum direito ou reivindicação especial seja gerada em virtude do trabalho, conforme o veredicto de Ash’Shaykh At’Tusi no *Al Mabsút*, ilustrado por uma vasta quantidade de variações de narrativas da tradição. A proibição de concessão de *iqṭá* da sorte de utilidades públicas e a limitação da mesma especificamente às terras sem dono indica de modo explícito que a função do *iqṭá* do ponto de vista da *shariah* é apenas conceder o direito do trabalho sobre um recurso natural definido para um propósito específico como um modo de distribuição do trabalho a ser despendido sobre esses recursos que necessitam de restauração e trabalho. Quanto ao direito e a reivindicação do indivíduo ao recurso natural, baseiam-se no trabalho e no esforço e não no *iqṭá*.

Entretanto, se os recursos naturais de utilidade pública não precisam ser restaurados ou explorados, e desse modo não se necessita que se dê um direito específico ou título à pessoa que trabalhar neles, nesse caso o *iqṭá* não é válido nem permissível, visto que *iqṭá* de tais recursos públicos perde seu

significado islâmico, uma vez que não exista necessidade do trabalho e nenhum efeito deste nessa circunstância. Assim, se o direito do trabalho puder ser conferido a um indivíduo a restauração por *iqtá* a respeito dessa utilidade pública, será, ao contrário, uma manifestação de monopólio ou exploração pessoal dos recursos naturais. O que não concorda com o conceito islâmico de *iqtá* e sua função original. Eis porque foi proibido pela *shariah*, que limitou o *iqtá* válido à modalidade de recursos naturais que estejam necessitando de trabalho.

O *Iqtá* da Terra Taxada

Resta outra coisa para a qual o termo *iqtá* é aplicado na linguagem jurídica. Contudo, não é um *iqtá* de fato, mas um pagamento por serviço.

O ambiente desse *iqtá* é a terra taxada que seja considerada uma propriedade da nação, já que pode ocorrer que o governante conceda a um indivíduo algo dessa terra e o autorize a recolher impostos sobre ela.

Esta autorização é exercida pelo governante embora algumas vezes isso se expresse em seu significado histórico, e sem direito ou processo de apropriação que resulte num direito a terra. Ainda que em seu sentido jurídico dentro de limites permitidos não signifique alguma coisa semelhante, mas representa um modo de pagamento ou compensação pelo trabalho que o estado se propõe a remunerar aos indivíduos em troca de serviços públicos prestados.

A fim de compreendermos isso devemos nos lembrar do fato de que a taxa, que o estado exige dos cultivadores da terra sob tributo, é considerada propriedade da Ummah, seguida da propriedade da Ummah sobre a própria terra. Assim sendo, é dever do estado gastá-la no interesse geral da Ummah como foi afirmado textualmente pelos juristas dando exemplos de tais interesses, a provisão dos administradores e juízes, a construção de mesquitas, pontes, etc., pois os administradores e juízes servem a Ummah. Por conseguinte, remunerá-los é a obrigação da Ummah. Quanto às mesquitas e pontes são parte das utilidades públicas que estão ligadas a vida do povo como um todo, assim, a construção das mesmas é com o dinheiro do povo e a exigência de tributos referentes a elas é válida.

Evidentemente prover os meios para os administradores e juízes e de modo semelhante o pagamento de qualquer outro indivíduo por serviços públicos

prestados pode ser feito ou pelo estado ou pelo tesouro público diretamente, ou ainda, dando-se ao recebedor a permissão de coletar dos lucros de algumas das propriedades da Ummah. O estado costumeiramente segue o segundo modo, no caso em que não possua um forte aparelho administrativo central.

Na sociedade islâmica os pagamentos dos salários e das despesas dos indivíduos que prestam serviços públicos a Ummah são feitos em dinheiro, da mesma maneira que ocorre nas circunstâncias administrativas do departamento do estado. Esses pagamentos e salários são pagos através da concessão estatal do direito de controle sobre o tributo de uma propriedade limitada dentre as terras pertencentes à Ummah, e sua cobrança é diretamente dos cultivadores do solo em consideração dos vencimentos do indivíduo pelo serviço prestado a Ummah. Assim, é nesse sentido que o termo *iqṭá* é aplicado a isso, mas não é um *iqṭá* efetivamente, mas a cobrança do indivíduo de seus salários a partir do tributo resultante de uma área limitada que ele recolhe diretamente do cultivador daquela terra.

O que tenha sido designado com o *iqṭá* (nesse caso) é dono da taxa sobre a terra, como pagamento pelo serviço que tenha prestado a Ummah, porém não é dono da terra, e não existe nenhum título básico para sua posse ou seu usufruto, como tal a terra não deixa sua condição de propriedade dos muçulmanos nem de ser uma terra taxada como o jurista As'Sayyd Mohammad Bahru'l Ulum afirmou em seu *Bulghatah* quando definiu esse tipo de *iqṭá*, ou seja, o *iqṭá* de terra taxada, ele escreve: “*Na verdade, iqtá não priva a terra de ser uma terra taxada, pois seu significado é a taxa para o que tenha sido designado, assim, não priva a terra de ser uma terra taxada*”.

A Terra Preservada ou Protegida (*Hima*) no Islam

A concepção de *Hima* foi obtida dentre os árabes dos tempos antigos. Ela expressa as áreas distantes de terras sem dono que algumas pessoas influentes costumavam monopolizar, e não permitir a outros se beneficiarem das mesmas. Consideravam todos os recursos e riquezas dessas áreas como sua propriedade exclusiva, ou por conta de terem se apossado delas pela força ou por seu poder de proibir a outros de tirar proveito dessas terras. É mencionado no livro *Al Jawáhir*

pelo sábio An Najafi que: “Era costume das pessoas nos dias da ignorância que alguém quando chegava numa terra fértil fazia com que seu cão latisse numa colina ou planície próxima e então se declarava dono de toda a terra até onde o som do latido do cão alcançasse, reivindicando toda a área, em todas as direções que o latido do cão alcançasse. Foi por isso que foi denominada Hima”.

Naturalmente, o Islam proíbe o *hima*, pois o direito específico nesse caso se baseava na dominação, não no trabalho ou no esforço. Por conta disso não é permitido a nenhum muçulmano. Há uma tradição que afirma a erradicação desse modo de aquisição de posse ou monopolização dos recursos naturais. Ela diz: “Não há nenhum *hima* exceto por Deus e Seu Mensageiro”. Em algumas tradições consta que uma pessoa perguntou ao Imam Assadeq (A.S.) sobre um muçulmano que possuía uma propriedade de terra onde havia uma colina que era vendável entre outras coisas vendidas a ele, e então veio um irmão muçulmano, que tinha ovelhas e precisava da colina. Seria lícito que ele vendesse a colina exatamente como as outras coisas ali ou isso era proibido a ele, não importando o preço que fosse. Qual seria sua posição naquele assunto e qual decisão tomaria? O Imam respondeu que não seria lícito que ele vendesse sua colina a seu irmão.

A mera ocorrência de que recursos naturais se incluam no controle e no poder de um indivíduo não é considerada no Islam uma base para um direito ou um título para esse indivíduo sobre esses recursos. O único *hima* que o Islam permitiu é o *hima* do Mensageiro de Deus (S.A.A.S.). Pois o Mensageiro preservou alguns lugares de terra sem dono para o bem estar geral, como *Báqi*, visto que foi reservada para os camelos de *sadaqah* (caridade), os rebanhos de *jaziyah* (tributo sobre os não-muçulmanos livres vivendo sob o governo islâmico) e para os cavalos dos *mujahiddin* (combatentes).

As Reservas Naturais de Água

As fontes de água são de dois tipos: as fontes expostas que Deus criou para o homem na superfície da Terra como os oceanos e os rios, e o outro tipo é o das fontes subterrâneas que o homem alcança com esforço tais como os poços que cava para chegar às fontes de água.

O primeiro tipo de fonte de água é considerado uma propriedade comum compartilhada por todas as pessoas. Essas riquezas naturais são comumente denominadas de propriedades partilhadas que o Islam não permite que nenhum indivíduo tome como sua propriedade privada, mas permite a todos os indivíduos que usufruam delas, enquanto mantenham intacto seu caráter principal que é a efetiva substância e o direito de propriedade das mesmas na condição de comuns e partilhadas. Ninguém é dono do mar ou do rio e todos têm a permissão de usufruir dos mesmos. Com base nisso, aprendemos que as fontes expostas de água estão sujeitas ao princípio da propriedade pública⁵.

Se uma pessoa coletar uma quantidade de água de uma fonte desse tipo num recipiente, qualquer que seja o tipo de recipiente, ela se torna a dona daquela quantidade de água que tenha coletado. Se recolher uma quantidade de água num jarro, ou retirá-la com um utensílio, ou cavar um fosso de maneira legalmente permitida e conectá-lo a um rio, a quantidade de água colhida, retirada ou bombeada para dentro de um fosso se torna sua propriedade. Ela não pode tomar como sua nenhuma quantidade de água que não tenha trabalhado para possuí-la. O que foi confirmado por As' Shaykh At' Tusi no *Al Mabsút*. Ele diz que a água *mubáh* (livre a todos) é a água do mar e dos grandes rios como o Tigre e o Eufrates, e de cursos d'água similares que nasçam nas terras sem dono de planícies ou regiões montanhosas. Essas águas são livres e acessíveis a todos para que se utilizem delas como desejarem. Não há diferença de opinião com respeito à tradição do Mensageiro de Deus narrada com a autoridade de Ibn Abbas já citada antes, na qual se afirma que as pessoas são parceiras em três coisas, na água, no fogo e no capim. Se essa água aumentar seu volume e entrar nas propriedades de outros, eles não poderão se apossar dela como propriedade privada.

Então é o labor que é base para a apropriação de toda e qualquer quantidade de água que a pessoa venha se apossar ou manter em reservatório, vinda dessas fontes. Mas se a água de um rio corre pela terra de uma pessoa, não por seu labor ou esforços, nesse caso ela não terá nenhuma justificativa

5. Há uma opinião jurídica popular de que uma fonte encontrada numa determinada terra pertencente ao indivíduo que seja dono desta terra, ou seja, a partir disto ela é aceita como propriedade dele.

para reivindicá-la como sua propriedade privada, ao contrário, a menos que empregue esforços com esse propósito, a água permanecerá *mubah* (livre para o uso de todos).

Quanto à água, cuja fonte se encontre no subsolo, ninguém pode reivindicá-la como sua a menos que despenda trabalho, na prospecção, executando o trabalho de escavação para descobrir suas fontes e torná-la disponível ao uso. E quando um homem executa essas tarefas, então se torna investido do direito a essa fonte descoberta, o que valida seu proveito e usufruto e o direito do impedimento de que outros interfiram em sua atividade, visto que foi ele que criou a oportunidade para o aproveitamento daquela fonte, assim é uma parte do seu direito ao usufruto, que não é partilhado por nenhum dos que não tenham participado em seu esforço. E ele se torna detentor prioritário do direito sobre a fonte e a água em que tenha se empenhado na extração, pois este é um tipo de posse, porém, não se torna o dono da fonte que existia no subsolo antes que tivesse, com seu esforço, possibilitado o acesso. Portanto, é seu dever fornecer água (gratuitamente) a outros depois de satisfazer sua necessidade da mesma, não sendo permitido a ele exigir algo em troca aos que beberem ou a utilizarem para seus animais, visto que a substância (a água) não deixa de ser uma propriedade partilhada em comum e é dado a seu descobridor apenas o direito de prioridade por conta de seu labor despendido na descoberta. Assim, quando ele tenha satisfeito sua necessidade dela, os outros têm o direito de se beneficiar também.

Foi narrado, com a autoridade de Abu Basír, do Imam Assadeq (A.S.), que o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) proibiu *an'nitáf* e *al 'arba'á*. O Imam disse: “*Portanto, não a vendai, mas emprestais a vosso vizinho ou irmão (na fé). Al arba'a significa alguém que faz uma represa para irrigar sua terra, até que esteja satisfeito. An'nitáf significa alguém que tenha um limite fixado de tempo para irrigar sua terra até estar satisfeito*”.

Está dito em outra tradição do Imam Assadeq (A.S.) que tenha dito que *an'nitáf* significa o limite fixado de tempo para irrigação. Quando alguém está satisfeito não é permitido a ele vender água para seu irmão, mas deve deixar que ele a utilize. *Al arba'a* significa um dique construído entre terras de um (certo) grupo, quando alguém está satisfeito com a água de seu dique deve deixá-la a disposição de seu vizinho, e não tem permissão de vender a água para ele.

Ash'Shaykh At'Túsi também declara no *Al Mabsút* a mesma coisa que mencionamos e deixa claro que a relação do indivíduo com a fonte de água é de direito e não de propriedade, a despeito do fato de que em sua opinião o descobridor é dono do poço, o fosso que tenha cavado por meio do qual tenha acessado a fonte de água, pois disse o que dissemos sobre o fato, que o descobridor é dono do poço, isto é, é o que detém o direito prioritário da água até o ponto que se satisfaça se servindo dela, bebendo, regando, utilizando-a para seus animais, etc. Depois disso, se houver algum excedente, deve ceder gratuitamente a qualquer outra pessoa que necessite dela, seja para beber ou para dar a seus animais. Contudo, a água que tenha reservado em sua jarra, bacia, caneca, poço ou tanque, o que seja o repositório e não a substância (a água) ou ainda outra coisa que tenha feito (com essa finalidade de reserva), ele não está obrigado a dar nada desse estoque a ninguém, mesmo que seja excedente a sua necessidade, porque não é a substância.

Assim, o indivíduo não pode impedir que outros indivíduos se aproveitem da substância em sua fonte natural, dentro dos limites que não venham a fazê-lo entrar em conflito com seu direito e título a ela, de acordo com essa opinião ele não é dono da substância em si, porém tem um direito maior ao usufruto da mesma resultante de seu trabalho na criação da disponibilidade do benefício da substância. Portanto, deve se permitir aos demais tirarem proveito do benefício da substância de um modo, e até o ponto em que isso não entre em conflito com o seu direito de usufruto.

Outra Riqueza Natural

Quanto as demais riquezas naturais, entram na categoria de *al mubahatul' ammah* (coisas permitidas a todos).

As coisas franqueadas a todos são aquelas riquezas naturais que todos os indivíduos podem usar livremente, e usufruir delas como também de sua propriedade privada, pois essa permissão geral é uma permissão não somente ao usufruto, mas também dos meios de posse das mesmas.

O Islam estabeleceu a propriedade privada nas coisas permitidas livremente com base no trabalho e no labor para a aquisição da posse,

de acordo com sua diferença natural, por exemplo, o trabalho ou o esforço para a aquisição da posse dos pássaros é o de pegá-los, o da lenha é a de colhê-la, e das pérolas e dos corais é o de mergulhar no fundo dos mares. Assim, a aquisição de posse da energia elétrica que se encontra oculta nas quedas d'água consiste na conversão dessa energia para a corrente de eletricidade. Desse modo a propriedade dos recursos naturais permitidos livremente é adquirida pelo trabalho para possuí-los.

A propriedade desses recursos naturais não pode ser adquirida exceto pelo trabalho, assim não será suficiente que venham a cair na posse ou controle do homem a menos que ele despenda esforço para possuí-las. Este texto se encontra no At'tadhkirah de Allamah Al Hilli, quanto a se a água (que seja algo permitida a todos) aumentar seu volume e entrar numa outra terra, se torna propriedade do dono dessa terra. O Shaykh diz: *“Ele não pode se tornar seu dono do mesmo jeito que a chuva ou a neve que caia na propriedade de outra pessoa e permaneça ali, ou um pássaro que choque ovos no ninho e cuide de sua cria em seu jardim, ou um veado que se atole num lodaçal em sua terra, ou ainda um peixe que caia em seu barco- ele não se torna dono disso, exceto pelo trabalho para se apossar ou conseguí-los”*. No *Al Qawá'id* de Allamah, à respeito das leis de caça (ele diz): *“a presa não se torna sua propriedade por cair no lodaçal de sua terra nem os pássaros fazendo ninho em sua casa, tampouco um peixe que salte para seu barco”*.

Capítulo 3 - A Teoria da Distribuição anterior à Produção

A Teoria

Concluimos então com minuciosa precisão, a estrutura superior do decreto legislativo islâmico contendo o conjunto dos preceitos, segundo o qual a distribuição que precede a distribuição e a regulação dos direitos dos indivíduos, da sociedade e do estado com respeito às riquezas naturais que preenchem o universo, se realiza.

Tendo formulado isso à partir do âmago islâmico, estaremos a percorrer metade do caminho para a descoberta da teoria, e aqui, resta-nos a investigação básica do ângulo religioso onde deveremos revelar os princípios e as teorias gerais sobre as bases em que se encontram a estrutura superior e a reunião dos preceitos que examinamos. Esta será a segunda metade do processo de descoberta que procede da estrutura superior em direção as bases, e parte dos detalhes legislativos para as generalidades teóricas.

Em nossa apresentação e interpretação desses decretos legislativos e preceitos temos sempre seguido um método que reflete continuidade e clareza, os fortes laços desses preceitos. O mesmo método contribuirá com sua parte nesse novo estágio do processo de descoberta e auxiliará na utilização daqueles preceitos importantes na perspectiva religiosa geral que estaremos buscando agora. Analisaremos a teoria religiosa da distribuição antes da produção e a examinaremos em estágios, e em relação a cada estágio nos dedicaremos ao estudo de um aspecto dele e os selecionaremos das investigações prévias dos textos jurídicos e legislativos e dos preceitos que revelam este aspecto e o justificam.

Depois que tivermos compreendido inteiramente os diferentes aspectos da teoria considerando as estruturas superiores, cada uma das quais atribuídas a um desses aspectos, combinaremos no fim todos os fios da teoria num conjunto integral, dando a sua forma geral.

1 - O Aspecto Negativo da Teoria

Comecemos com o aspecto de negação da teoria. Esse aspecto sustenta, como já sabemos, a crença na não-existência da propriedade e do direito privado elementar sobre as riquezas naturais sem a atividade de trabalho.

Suas Estruturas Superiores

1 - O Islam aboliu o *Himá*. O *Himá* pertence unicamente a Deus e seu Profeta e não é lícito para ninguém mais. Com isso se nega qualquer direito exclusivo do indivíduo a uma terra por tê-la tomado ou defendido pela força, assumindo seu controle.

2 - Se o *Walyyul'Amr* entregar uma terra a um indivíduo como feudo (*iqta*), o indivíduo adquire o direito do trabalho produtivo na terra, e a menos que trabalhe ou despenda esforços em seu solo não terá nem o feudo nem o direito de posse, ou qualquer outro direito sobre ela.

3 - As fontes e jazidas de uma mina que se encontram no subsolo não são propriedade privada, e não existe nenhum direito especial para qualquer indivíduo em relação a elas, como Allamah Al Hilli deixou claro no *At'Tadhkirah* dizendo: “*ele não possui o veio que está na terra. Aquele que o alcança de um outro lado (também) extrairá*”.

4 - Os oceanos e rios não pertencem a ninguém em particular e nem há nenhum direito especial para ninguém quanto a eles. Ash'Shaykh At'Tusi diz no *Al Mabsút*: “*A água dos mares, rios ou riachos que nascem nas planícies ou nas terras rochosas sem dono, todos são mubah (livre a todos). Qualquer um pode usar do que quiser e como quiser*”. De acordo com a narração de uma tradição com a autoridade de Ibn Abbas, do Profeta: “*As pessoas são parceiras em três coisas: o fogo, a água e o capim (a pastagem)*”.

5 - Se a água aumenta de volume e invade a propriedade das pessoas, se for coletada sem que elas tenham tido nenhum trabalho em particular para se apossarem dela, não terá se tornado propriedade dessas pessoas.

6 - Se um indivíduo não despende esforços para caçar uma presa, porém, esta vem a cair em seu controle, nesse caso, não se torna sua propriedade. Allamah al Hilli diz no *Alqwá'id*: “Uma presa não se torna propriedade de uma pessoa por entrar em sua terra, nem um peixe por saltar para o seu barco”.

7 - Caso similar é o de outras riquezas naturais, o fato de (eventualmente) caírem nas mãos de uma pessoa, sem que essa tenha se empenhado para isso, não justificará a sua apropriação, como é mencionado no *At'Tadhkirah*: “Um homem não se torna o dono da neve que cai em sua terra apenas por ter caído ali”.

Deduções

Desses preceitos e seus equivalentes na coleção de decretos legislativos islâmicos que encontramos, podemos saber que não existe primariamente um direito individual privado sobre as riquezas naturais para distingui-lo de outros no nível legislativo, a menos que seja um reflexo do esforço produtivo específico que o diferencie dos demais na realidade existencial. O indivíduo não se apropria de uma terra se não tiver a restaurado ou de uma mina a menos que a tenha aberto, nem de uma fonte de água, a menos que a tenha encontrado primeiro, ou de animais selvagens até que os tenha caçado, tampouco de uma riqueza natural na superfície da Terra ou no ar a menos que assegure sua posse despendendo esforços para isso.

Vemos através desses exemplos que é o trabalho produtivo que é considerado na teoria como a única base da aquisição dos direitos de apropriação das riquezas da natureza, variando em seu sentido teórico de acordo com a diferença na natureza e no tipo de riqueza. Por isso, o que é na prática, considerado labor em relação de algumas das riquezas naturais, e um fundamento suficiente para o estabelecimento dos direitos de apropriação, não é considerado como tal a respeito de outros tipos de riquezas naturais. Uma pessoa pode se apropriar de uma pedra encontrada no deserto tomando-a para si. Esse ato em relação à pedra, em teoria admite-se como labor e com isso permite o estabelecimento do direito de apropriação,

baseado no próprio ato. Contudo, não se admite a tomada de posse como labor e nem se permite o direito de apropriação (baseado no labor) da terra sem dono, da mina e das fontes naturais, portanto, não será suficiente que uma pessoa com o intuito de se apropriar de uma terra sem dono ou de uma mina, ou fonte de água no subsolo, assuma o controle dessas riquezas juntando-as às suas posses. Não há nenhum meio de adquirir direito de apropriação sobre essas riquezas senão por meio da incorporação dos esforços da pessoa às mesmas, restaurando a terra, abrindo a mina ou extraíndo água da fonte. Definiremos no aspecto afirmativo da teoria o significado de labor, e o critério que segue na questão de descrever como labor diferentes tipos de esforços que o homem realiza nos campos da natureza e de suas riquezas. Quando compreendermos inteiramente esse critério estaremos aptos a considerar o porquê que o ato de se apossar de uma pedra constitui base para apropriação e o ato de se apossar da terra não constitui labor e nem base que justifique aquisição de qualquer direito sobre a mesma.

2 - O Aspecto Afirmativo da Teoria

O aspecto afirmativo da teoria corre paralelo ao anterior e o completa. Ele afirma que o labor é uma base legítima para aquisição do direito de apropriação com respeito às riquezas naturais. Conseqüentemente, a rejeição de qualquer direito primário sobre a riqueza natural fora do labor é a forma negativa da teoria.

E, a crença no direito de apropriação com base no labor é a forma afirmativa.

Suas Estruturas Superiores

1 - A terra é de quem a restaura ou a coloca em condições de produção, como se declara na tradição.

2 - Aquele que cava uma mina até que se tenha acesso a ela, possui um direito e uma reivindicação prioritários à mesma e a propriedade da quantidade retirada de minério do fosso e de outros materiais similares.

3 - Aquele que escava uma fonte de água natural possui direito prioritário sobre ela.

4 - Se um indivíduo se apossa de um animal selvagem por meio da caça, de lenha pelo trabalho de recolhê-la ou de uma pedra natural por carregá-la, ou de água por retirá-la de um rio em balde ou noutro recipiente, essa água é sua propriedade por tomada de posse como foi atestado por todos os sábios.

Dedução

Todos esses preceitos possuem um fator comum: que o labor é a única fonte de direito de apropriação sobre as riquezas naturais que rodeiam o homem, ainda que encontremos essa evidência legal em cada um desses preceitos, poderemos, por um minucioso exame deles e de seus textos legislativos descobrir um fator constante e dois fatores variáveis, diferenciando-se um do outro pela modalidade e classe de riqueza natural. O fator constante é a ligação do direito de posse do indivíduo sobre a riqueza natural com o labor. A menos que o labor seja empenhado, nada é ganho, e se o labor estiver mesclado com a riqueza natural em alguma atividade produtiva um direito de apropriação é alcançado, pois a relação entre o labor e o direito de apropriação é de modo geral o conteúdo comum desses preceitos e o fator constante neles.

Quanto aos dois fatores variáveis, são o tipo de labor e o tipo de direito de apropriação que o labor cria, pois veremos os preceitos que estabelecem por lei o direito de apropriação com base no labor que se diferenciam entre si quanto ao tipo de labor que consegue o direito sobre uma fonte e o tipo de direito que surge para se ter a posse que não é considerado labor, no caso da terra, enquanto o labor para se apropriar de uma pedra no deserto seja considerado base suficiente para sua apropriação, como aludido por nós um anteriormente. De modo similar, veremos quando a restauração que é considerada labor a respeito da terra e da mina, leva somente a um direito específico de propriedade (*raqbah*) da terra e da mina, de acordo com o qual o indivíduo adquire um direito prioritário sobre os demais, porém, não se torna dono da terra ou da mina, enquanto que vemos que o labor empregado para a posse da pedra ou para o traslado da água do rio é considerado base suficiente, do ponto de vista da *shariah*, não apenas para a aquisição de um direito prioritário, mas também um direito de posse privada.

Assim, há uma diferença entre os preceitos que conectam o direito individual de propriedade privada por conta do labor e dos esforços com a determinação do tipo de labor e com a determinação da natureza dos direitos que se apóiam no labor. Em razão disso, surgem várias perguntas que requerem resposta. Então, por que é, por exemplo, que o trabalho empregado para se apossar da pedra no deserto ou para retirar a água do rio é suficiente para que aquele que o empregue adquira o direito especial de posse com isso, enquanto que esse tipo de trabalho se empregado na terra ou na mina, não constituirá uma base para algum direito de posse, e como foi que o direito conseguido a respeito da água do rio por meio da possessão, foi elevado ao nível de propriedade enquanto não capacitou àquele que tenha restaurado a terra ou aberto a mina a tornar-se o dono das mesmas, mas apenas deu a ele o direito de prioridade sobre o recurso natural que tenha restaurado. E se esse labor é a base para o direito especial de posse, então por que quando um homem encontra uma terra naturalmente fértil e utilizando-se da oportunidade conferida, o homem a cultiva despendendo labor nisso, e ele não recebe o direito análogo ao direito pela restauração, ainda que tenha empregado muitos esforços e grande labor no solo. E como é que o reavivamento da terra sem dono se tornou uma base para o direito de propriedade, ao passo que a exploração e o cultivo da terra fértil, não se tornaram base para um direito análogo para o indivíduo?

Na verdade, responder a todas essas questões que a diferença dos preceitos do Islam sobre o labor e o direito fizeram surgir depende da determinação do terceiro aspecto da teoria que explica a base geral para a avaliação do labor na teoria. A fim de determinar esse aspecto devemos reunir esses diferentes preceitos sobre o labor e os direitos que surgem com essas questões e adicionar a isso os preceitos análogos, e formular a partir disso a estrutura superior por meio da qual chegaremos à determinação das destacadas e principais características da teoria com clareza e precisão, pois o conjunto desses diferentes preceitos na realidade reflete essas características que agora determinaremos.

3 - A Avaliação do Labor na Teoria

1 - Se o indivíduo executa a restauração de uma terra sem dono e a prepara para o cultivo ou utilização, isso será seu direito e título a terra. Porém, deverá pagar um tributo ao Imam, à menos que seja isentado desse pagamento, como foi declarado por Ash'Shaykh At'Tusi no livro "*Jihad*" de sua obra "*Al Mabsút*" em conformidade com textos confiáveis da tradição, (que é um dever que) aquele que restaura uma terra inculta tenha um dever prioritário sobre essa terra. Contudo, deverá pagar o tributo da terra e justamente, pelo direito que adquire por sua restauração, ninguém mais terá permissão de tirá-la dele enquanto zelar por seu direito, embora não seja dono da terra.

2 - Se o indivíduo executa o trabalho de cultivar uma terra naturalmente fértil e faz uso dela produzindo, terá direito de manter a terra em sua possessão e as outras pessoas não terão qualquer direito de impedir a utilização e o usufruto de sua parte enquanto continuar a exercer esse direito. Porém, ele não adquire nenhum direito mais amplo que este, isto é, esse direito não o investe com a autoridade do monopólio da terra ou do impedimento de outros a utilizarem quando ele não fizer uso proveitoso dela. Por conta disso, o direito que resulta do cultivo difere daquele que resulta da restauração da terra inculta, visto que o direito resultante da restauração confere ao restaurador o poder e a autoridade de proibir que outros controlem a terra sem seu devido consentimento ou permissão, enquanto existam sinais de vida na terra, não importando o fato se ele mantém utilização produtiva ou não, ao passo que o direito que o indivíduo adquire como resultado do cultivo de uma terra naturalmente fértil não vai além do direito de prioridade sobre a terra, conquanto siga com uma utilização produtiva da mesma. Se ele parar de fazê-lo outra pessoa terá o direito de tirar proveito dos benefícios naturais da terra e desempenhar o papel do primeiro.

3 - Se o indivíduo escava uma terra para encontrar uma mina e a alcança, outro indivíduo terá o direito de tirar proveito da mesma mina quando este não o atrapalhar, e que, por exemplo, escavar na mina de um outro ponto e alcançar o minério, como foi especificado pelo sábio Allamah Al Hilli em seu livro,

Al Qawá'id. Quando de sua escavação e chegada à mina ele não terá o direito de impedir a escavação a outro indivíduo de outro ponto (ou lado) da mina, e nem ao alcançar o veio ele terá o direito de impedir que outros usufruam do mesmo.

4 - Ash'Shahid Ath'Thani afirmou em sua obra *Al Masálik* sobre a terra que um homem tenha restaurado mas, que depois disso a tenha arruinado, que tal terra era em sua origem *mubah* (livre a todos) e que ao ser negligenciada e se tornar de novo inculta, voltaria a seu status inicial de propriedade *mubah*, do mesmo modo que a água retirada do Rio Tigre que tivesse sido lançada de novo ao rio. A restauração sendo a causa da propriedade, ao ser extinta, o efeito também o será. Isso significa que se o indivíduo restaura a terra o seu direito e título sobre ela permanecem enquanto a restauração permanece. Quando os traços da restauração se extinguem o direito se torna sem efeito.

5 - Em consideração a isso, se o indivíduo escava uma terra para encontrar uma mina ou para abrir uma fonte de água e se depois disso a abandona até que a escavação seja obstruída por causas naturais, e outra pessoa chegue e inicie o trabalho de escavação reabrindo a mina, esta constituirá um direito dela e a primeira pessoa não terá qualquer direito de impedir a utilização da mina por outros.

6 - A manutenção da propriedade ou custódia da propriedade não constitui uma base para que se dê a posse ou o direito aos recursos naturais, ou seja: a terra, a mina ou as fontes de água, tal direito de propriedade equivale ao *Himá* e *Himá* é válido somente para Deus e seu Mensageiro.

7 - Animais selvagens ou não-domesticados são possuídos pela subjugação ou amansamento, e pela caça mesmo se o caçador não o tenha em suas mãos ou em sua armadilha, pois efetivamente a posse não é necessária para a propriedade sobre a presa. O sábio Allamah Al Hilli afirma no *Al Qawá'id* que as bases para a propriedade sobre a presa são quatro, a saber, a domesticação, evidência de sua posse, ou a falta dessa evidência, ou a queda do animal em alguma armadilha. Assim, alguém que pegue um animal perdido para o qual nenhuma outra pessoa tenha reclamado ou que não haja nenhum sinal de que seja propriedade alheia, ele se torna o dono mesmo se não tiver assegurado sua posse ou custódia, se não houver nenhum reclamo de propriedade.

8 - Aquele que cava um poço até alcançar a água tem direito prioritário dessa água até que dê de beber a seus animais e a use para irrigar sua terra. Se depois disso, houver algum excedente de água é obrigatório que ele sirva gratuitamente da água a outra pessoa que tenha necessidade dela, como foi especificado por Ash'Shaykh At'Tusi no *Al Mabsút*. O relevante texto que já mencionamos.

9 - Se um homem conserva em caráter de posse uma propriedade e depois disso a negligencia e a abandona, seu direito e título a ela se extingue e a terra se torna *mubah* (propriedade livre a todos) tal como era antes de ser tomada em posse. E será lícitamente válido para qualquer pessoa assumir sua posse, visto que a recusa do primeiro a utilizá-la e usufruir dela ou o seu abandono rompe sua ligação com a mesma, como foi mencionado na fiel tradição narrada por Abdullah Ibn Sinan com a autoridade dos Ahlul Bait (A.S.). Eles dizem: *“Aquele que encontra uma propriedade ou um camelo numa região deserta, exausto ou perdido, ou que seu dono o abandonou e não o procurou, e essa outra pessoa cuide dele, o mantenha, gastando para recuperá-lo de sua exaustão e fraqueza, se tornará, pois, sua propriedade indiscutivelmente, e o antigo dono não terá nenhum direito sobre o animal. Este é semelhante a um mubah (livre a todos)”*. Embora a tradição se volte ao camelo abandonado, empregou a palavra camelo em conexão com a palavra propriedade, e nisso, vemos que é uma regra geral aplicável a todo e qualquer caso.

10 - O indivíduo não obtém o direito de propriedade à terra que pastoreia seu gado e nem se torna dono da mesma. Obterá o direito somente pela restauração da terra. Por isso não é permissível que uma pessoa venda um campo de pastagem a menos que tenha adquirido o direito ou por tê-lo restaurado, ou em razão de herança de uma pessoa que tenha restaurado o campo, ou ainda de algum outro modo.

É narrado com autoridade de Zayd Ibn Idris que ele perguntou ao Imam Musa Ibn Jafar (A.S.) sobre o cercar um pedaço de terra de uma pessoa como sua propriedade privada para pastagem, contando ao Imam que possuíam propriedades de terra com a linha demarcatória de cada propriedade claramente delineada. Eles possuíam animais. Na região havia terras de pastagem, um deles tinha camelos e ovelhas e precisava de campos de pastagem. Perguntou então se seria lícito para aquele homem manter campos de pastagem como sua

propriedade privada (*Hima*) para suprir sua necessidade. A resposta do Imam foi que se a terra era dele então poderia cercá-la como sua propriedade privada e utilizá-la do modo que precisasse. Em seguida ele perguntou ao Imam sobre a venda do campo de pastagem. O Imam respondeu que se a terra pertencesse à pessoa não haveria objeção a que fizesse isso. Esta resposta indica que o ato de adoção de uma terra de pastagem cria para o pastor a possibilidade da transferência desse direito a outra pessoa através de venda.

Conclusão

Considerando a estrutura superior e sua tradição particular a partir da doutrina fundamental poderemos perceber os marcos da teoria e por conseguinte estaremos aptos a responder as questões que apresentamos antes.

Na Teoria a Atividade Econômica é a Base dos Direitos

A teoria distingue duas classes de atividade, uma delas é a utilização e a produção e outra é a monopolização e a exploração. As atividades de utilização e produção são de caráter econômico por sua natureza enquanto as de monopolização se estabelecem com base na força e não justificam diretamente a utilização e a produção.

Na teoria a fonte do direito privado é o trabalho que esteja ligado às atividades pertencentes à primeira categoria, como o ato de colher lenha da floresta, ou o de transportar pedras de uma terra deserta para restaurar uma terra inculca. Quanto às atividades que se incluem na segunda categoria não possuem nenhum significado na teoria, pois são manifestações do uso da força e não atividades econômicas de utilização ou uso produtivo das fontes e riquezas naturais. E a força não pode se tornar uma fonte de direito especial nem uma justificação suficiente para isso. É com essa base que a teoria geral eliminou a ação de apropriação ou tomada de controle da terra e não estabeleceu qualquer direito especial fundamentado nisso, já que tal ação, na realidade, é uma ação de força e não de utilização ou produção.

A Natureza Dupla da Posse

Quando afirmamos isso, certamente nos vemos frente a frente com a diferença entre a apropriação da terra e a apropriação da pedra ao se transportá-la de uma terra deserta, ou da lenha ao se recolhê-la numa floresta, ou ainda da água ao se retirá-la do rio. Uma vez que a apropriação é uma manifestação de força, e não um trabalho de natureza econômica como o de utilização e produção, como é permissível ao Islam distinguir o ato de apropriação da terra, do ato de apropriação da lenha, por exemplo, e conferir ao segundo direito especial enquanto elimina todo o direito em relação ao primeiro?

A resposta a essa questão é que na teoria do Islam a diferenciação dos atos de utilização e atividade produtiva dos atos de monopolização e exploração não se afirma com base na forma do ato em si. O trabalho que carrega a marca característica da utilização e os atos de monopolização e exploração tomam a mesma forma de acordo com a natureza da área em que o indivíduo esteja atuando ou o tipo de riqueza com a qual esteja lidando. Apropriar-se, por exemplo, mesmo se isso for do ponto da forma de um tipo de trabalho, ainda assim, pela teoria geral se diferencia segundo o gênero de riqueza sobre a qual o indivíduo adquire posse, então a apropriação da lenha através de seu recolhimento ou da pedra por sua transferência de uma área deserta, é uma atividade de utilização e com fim produtivo. Porém, a apropriação da terra, de uma mina ou de uma fonte d'água não é senão uma manifestação de força e dominação.

Para demonstrar isso podemos postular por meio de uma hipótese, um homem vivendo inteiramente só numa vasta área de terra, rica em fontes de água, minas e recursos naturais, longe de qualquer oponente que possa reclamar posse daquilo, e com isso, podemos examinar seu comportamento e o tipo de posse que ele adotará.

Tal homem não se lembrará de apropriar-se de uma grande área de terra e das minas e fontes que hajam nela e da proteção de tudo isso de uma usurpação de outros, pois, não encontrará nenhum reclamante (dessas riquezas) e não auferirá nenhum lucro disso em sua vida, enquanto a terra estiver a seu serviço, sem que haja ninguém para competir com ele, mas apenas utilizará por restauração de uma parte da terra proporcional a sua força e capacidade para fazê-la frutificar.

E apesar do fato de que não se lembrará de apropriar-se de uma grande área de terra ele sempre se esforçará para manter posse sobre a água carregando-a para o seu reservatório, das pedras que carregará para cabana e da lenha para sua fogueira.

Portanto, a apropriação da terra e dos demais recursos da natureza não tem sentido quando a competição não existe, enquanto que a restauração será a única atividade a que o indivíduo se dedicará sob tais circunstâncias com respeito aos recursos da natureza a fim de fazê-los frutificar e extrair benefícios deles. Mas, a apropriação da terra adquirirá sentido quando a competição passar a existir. Então, o indivíduo começará a se apropriar e controlar uma vasta área de terra e a protegerá contra a usurpação da parte de outros. Isso significa que a apropriação da terra e de recursos naturais similares não é uma atividade de caráter econômico de utilização ou produção, mas é a operação de cercar e proteger os recursos da natureza contra a usurpação de outrem.

Ao contrário disso, a apropriação da lenha, da pedra ou de uma quantidade de água, não é uma atividade de força, mas, por sua natureza, é uma atividade econômica de utilização e produção. Foi por essa razão que vimos que o homem solitário adota esse tipo de apropriação a despeito do fato de ser livre de qualquer motivação ou incentivo para o uso da força e da violência. Assim, aprendemos que a apropriação de coisas portáteis dos recursos naturais não é um ato de força, mas, na realidade, um ato de utilização e produção que um homem executa mesmo se não existir diante dele qualquer justificativa para o uso da força.

Com base nisso, podemos incluir a apropriação dos recursos naturais como a terra, as minas e as fontes de água entre as atividades de monopolização e exploração, que não têm nenhum valor na teoria, e podemos incluir a apropriação das riquezas naturais que são transferíveis e portáteis, entre as atividades de produção que são a única fonte de direito especial sobre as riquezas naturais. Disso concluímos: é o caráter econômico da atividade que é condição necessária para que se produza um direito especial. Assim, o trabalho não se tornará uma fonte para a apropriação a menos que seja por sua natureza de atividade de utilização ou produção.

A Teoria diferencia entre o Trabalho e o Caráter Econômico

Tomemos o trabalho de utilização ou produção que sustenta a marca econômica distintiva a fim de examinar a posição da teoria referente à sua avaliação e o tipo de direito que é estabelecido sobre esta base.

Nesse campo não precisamos de nada mais do que seguir o segundo e o décimo parágrafos da estrutura superior apresentada para sabermos que a *shariah* nem sempre confere ao indivíduo o direito e a posse sobre as riquezas naturais, a terra, as minas e as fontes de água pela mera realização do trabalho de utilização e produção, no exemplo do segundo parágrafo foi dito que a execução do cultivo de uma terra fértil não dá ao indivíduo o mesmo direito que dá à execução do trabalho de restauração de uma terra inculta, e também observamos do décimo parágrafo que a utilização da terra para campo de pastagem não confere ao pastor o direito de apropriação embora seu trabalho seja um ato de utilização e produção. Então, eis aqui a diferença a ser elucidada entre a restauração e os trabalhos sobre a terra, e a atividade produtiva na terra fértil para cultivo e pastagem, muito embora essas atividades pareçam ser coletivamente de natureza econômica e do gênero de utilização e produção. Ao encontrarmos esse avanço diferencial se fará um novo estágio na determinação da teoria geral e seus aspectos.

Como o Direito Especial é Estabelecido com base no Trabalho?

A realidade é que essa diferença está intimamente ligada à justificação na qual a teoria acredita para conferir ao indivíduo o direito especial a riqueza natural com base no trabalho.

A fim de compreender teoricamente a diferença entre o conjunto de trabalhos de utilização e produção de caráter econômico, que apresentamos, é necessário nos familiarizarmos com a estipulação teórica para o direito especial que está ligado ao trabalho e de como e até que ponto este desempenha seu papel positivo na teoria e de qual seja este princípio que é a base para que o trabalho crie o direito especial sobre a riqueza natural para aquele que o executa. Se nos familiarizarmos com esse princípio poderemos diferenciar, considerando isso, entre as atividades de utilização.

Podemos resumir esse princípio à luz da estrutura superior da teoria da seguinte forma: O trabalhador se apropria do produto de seu trabalho produzido por seu esforço e energia sobre a matéria-prima natural. Este princípio é aplicável a todo trabalho de utilização e produção que o indivíduo executa sobre as fontes naturais e matérias-primas que possam ser obtidas delas sem qualquer diferenciação entre a operação executada para a restauração da terra inculca ou a escavação da mina, ou a extração da água, ou o cultivo da terra naturalmente fértil, ou ainda o emprego da terra como campo de pastagem e criação de gado. Todas essas operações são trabalhos e o trabalhador tem o direito de colher os frutos e se apropriar do produto de qualquer atividade que execute sobre as matérias-primas.

Porém, o direito e o título de apropriação do produto do trabalho e do labor não significam que todos esses trabalhos coincidam com seus produtos, de maneira que coincidam com os direitos resultantes desses, ao contrário, diferem de seus produtos e com base nisso, diferem quanto ao tipo de direito que se origina deles. A restauração da terra inculca, por exemplo, é uma operação que o indivíduo executa sobre uma terra abandonada que não seja adequada para a produção e a utilização. Ele remove do solo o granito e as pedras e cumpre todas as condições necessárias para tornar o solo conveniente para a produção e a utilização. Desse modo, por conta de ter restaurado a terra, realiza o que não existia antes dessa restauração. Mas isso não é a existência da própria terra. O processo de restauração não a cria, mas é o serviço que o indivíduo produziu com seu esforço e labor, pois a restauração da terra inculca resulta na criação da utilidade que a torna adequada para as atividades da utilização e produção. Uma vez que esta utilidade não estava disponível antes da restauração, o trabalhador se torna dono dessa utilidade de acordo com a teoria geral, sendo esta o produto de seus labor e esforço, e sua propriedade da utilidade resulta no impedimento a outros de privá-lo ou despojá-lo da mesma ou da utilização em seu lugar daquilo que tenha criado com seu árduo labor na restauração, e resulta também em sua propriedade, que adquiriu por um trabalho lícito. Em virtude disso, o indivíduo se torna merecedor de um direito prioritário que o capacita a beneficiar-se da utilidade que tenha produzido. Esse direito prioritário é todo o seu direito em relação à terra. Portanto, o direito do indivíduo à terra por ele restaurada é reafirmado como invalidação do espólio ou privação dos benefícios do produto de seu trabalho.

A descoberta (e utilização) da mina ou da fonte de água do subsolo são inteiramente iguais à restauração da terra nesse ponto. O indivíduo que executa a restauração cria a utilidade de uma parte da natureza e se apropria disso como fruto de seu trabalho, e não é permissível que outros o privem dessa utilidade, e o indivíduo terá o direito de impedi-los se tentarem tomar dele essa parte da natureza que se considera como seu direito à terra, à mina ou à fonte de água, com diferenças que examinaremos logo a seguir.

Quanto à execução do trabalho de cultivo numa terra naturalmente fértil ou sua utilização para pastagem, muito embora esses sejam trabalhos de utilização e produção das fontes naturais não podem justificar a existência de um direito do agricultor ou do pastor à terra, pois não são os criadores da terra em si, nem uma utilidade geral como a que o trabalho de restauração da terra inculca produz. É verdade que o agricultor ou o pastor produziu a safra ou criou a riqueza animal por meio de seu trabalho sobre a terra, porém, isso justifica apenas sua apropriação do produto agrícola ou da riqueza animal e não a apropriação da terra ou seu direito a ela.

Bem, então a diferença entre esses trabalhos e o da restauração de uma terra inculca consiste em que a restauração cria a utilidade a ser obtida da mina ou da fonte de água que não existia antes, assim, o indivíduo se apropria da utilidade e através dessa apropriação adquire o direito à fonte da natureza que restaurou. Na terra naturalmente fértil ou cultivável na qual o lavrador executa o cultivo ou o pastoreio, a utilidade para ambas as atividades já existia antes e não resultou de seu trabalho. A única coisa resultante de seu trabalho de cultivo, por exemplo, foi a safra que é seu direito especial, pois é o produto de seu trabalho.

Levando isso em conta, podemos deduzir uma nova condição a respeito do trabalho que proporciona direito especial sobre os recursos naturais. Nós já encontramos a primeira condição em que esse direito é adquirido, isto é, que o trabalho seja de natureza econômica. Agora deduziremos a segunda condição. Que este trabalho produza uma nova circunstância ou uma definida e nova utilidade que o trabalhador se apropria e por meio da qual venha a adquirir seu direito à fonte natural.

Desse nosso encontro dessa correlação entre o direito do indivíduo à fonte natural e a utilidade que o trabalho produz, segue-se logicamente que o direito do indivíduo se extingue quando esta utilidade que o trabalho produziu

seja destruída, pois o seu direito à fonte natural perdura, como já vimos, com base na apropriação desta utilidade. Daí que se esta se extinguir o direito se torna nulo. Isso é o que encontramos no quarto e no quinto parágrafos da estrutura superior, que já mencionamos.

Examinemos então esses trabalhos de restauração que conferem o direito especial às fontes naturais, como a restauração da terra inculta, a abertura de uma mina ou de uma fonte de água. Percebemos que esses trabalhos diferem quanto ao modo que conferem o direito que produzem, depois de ter examinado a diferença entre eles e os demais trabalhos de utilização e produção, e de ter aprendido sobre a diferença dessas últimas em geral e a monopolização e a exploração.

Quando reexaminamos a estrutura do direito que é estabelecido com base na restauração percebemos que difere do direito resultante da descoberta de uma fonte de água. Assim sendo, a terra restaurada por um indivíduo não é permissível a outro que venha cultivá-la ou usá-la de outra maneira sem a autorização do primeiro, enquanto que aquele que descobriu uma fonte de água tem apenas o direito à água na medida de sua necessidade, sendo autorizado a outro que se beneficie da fonte em tudo quanto exceda a necessidade do primeiro.

Portanto, cabe à teoria explicar a base que conduz a discrepância entre o direito do restaurador da terra e do descobridor de uma fonte de água, dando a razão para que seja permissível a qualquer outro indivíduo utilizar da água, quando esta exceda a necessidade de seu dono. Enquanto não seja permissível a ninguém utilizar da terra restaurada sem a permissão do restaurador, mesmo quando este não esteja a usando para cultivo.

Na realidade, a resposta a isso está prontamente disponível nas informações que tivemos até agora da teoria. O restaurador se torna primeiramente o dono do produto de seu trabalho e é este o direito ao benefício da utilidade do recurso natural. Sua propriedade da utilidade impõe aos outros a obrigação de se refrearem, não o privando nem se apossando do benefício dessa utilidade. Por conseguinte, por seu trabalho ele obtém o direito especial sobre o recurso. E isso se segue do mesmo modo no caso de todos os recursos naturais, quer seja na terra, na mina ou na fonte de água, pois os direitos que resultam da restauração são similares.

A permissão para que outros se utilizem da água da fonte que exceda a necessidade de seu descobridor não surge da diferença do direito, mas da natureza do recurso. O indivíduo não é despojado da propriedade da utilidade resultante de seu trabalho de escavação por outra pessoa partilhar do benefício da fonte, já que a água excedente de modo geral é suficiente para satisfazer a necessidade de duas pessoas. Dessa maneira, o descobridor da fonte preserva seu direito de usufruir da utilidade que tenha criado, sem perdê-la com o fato de que outra pessoa também venha a usufruir da fonte.

Contrário a isso é o caso da terra inculta que o indivíduo restaura e adquire direito de usufruto da utilidade por ele criada, pois a terra, por sua natureza, não é capacitada para ser utilizada por duas pessoas simultaneamente, se uma (outra) pessoa tratasse de produzir numa terra restaurada, isso equivaleria a um confisco da utilidade que o restaurador havia criado, uma vez que a terra quando é destinada a um produto agrícola específico não pode desempenhar uma parte similar e nem ser utilizada com o propósito de produção por um outro indivíduo.

Desse modo, vemos que a produção e o aproveitamento da terra restaurada não são permissíveis a ninguém senão o restaurador, pois isso equivaleria a privá-lo da utilidade criada por seu trabalho e labor, assim, para que seja mantido o direito ao usufruto de sua utilidade, é ilícito que outra pessoa utilize produtivamente da terra, não importando se o restaurador esteja ou não a utilizando, de qualquer modo, sendo a utilidade que ele criou e estando em seu direito manter a terra enquanto os sinais do labor que tenha despendido na restauração permaneçam. O caso da fonte de água é diferente. Qualquer outra pessoa além daquela que a tenha descoberto se aproveita de sua água, retirando do que exceda a necessidade do descobridor da fonte. Desde que isso não significa a privação deste da utilidade que criou por conta da água ser suficiente para sua necessidade e a necessidade de outrem ao mesmo tempo. Nesse ponto está a diferença, a capacidade e o modo de sua utilização em que se explica a permissão da fonte e não da terra a outros.

Quanto à mina descoberta, o Islam autorizou a todo indivíduo se beneficiar dela de uma maneira que não resulte na privação do descobridor da utilidade que tenha criado, e assim, (permite-se) a escavação de outro ponto da mina ou o aproveitamento do mesmo fosso que o primeiro tenha escavado, no caso da mina ser rica o suficiente para prover à outra pessoa sem privar o descobridor do proveito de sua utilidade.

Com isso, o critério geral para a autorização a outro além do descobridor de um ramo de recurso natural, que este tenha tornado disponível pela restauração e criado os meios para o para o aproveitamento de sua utilidade é ao ponto do efeito sobre a utilidade que o restaurador criou.

A Base para o Direito de Posse Concernente às Propriedades Móveis

Até agora preservamos nosso discurso limitado ao trabalho sobre os recursos naturais como as terras, as minas e as fontes, devemos então, a fim de incluir o conteúdo total da teoria, examinar com atenção a aplicação teórica dada às propriedades móveis que diferem das riquezas naturais e explicar essa diferença e a justificação teórica para isso.

A única coisa que já obtivemos quanto a posição da teoria é a compreensão de que a aquisição dessas riquezas é considerada uma atividade de utilização e produção e carrega o caráter econômico e contraria a aquisição dos recursos naturais que é caracterizada pela monopolização e exploração, e não possui natureza econômica.

Já empregamos o exemplo hipotético de um indivíduo para demonstrar a diferença entre a posse dos recursos naturais e a aquisição das propriedades móveis.

Então, a apropriação de uma quantidade de água, ou de madeira numa floresta, ou qualquer outro bem que possa ser carregado é considerada antes de tudo uma atividade de utilização e produção. Por isso, a apropriação de bens móveis é admitida na avaliação da teoria, a qual não reconhece nenhum trabalho exceto o que seja de utilização de caráter econômico.

Todavia, a apropriação não é a única atividade que a teoria reconhece e que valoriza no campo dos bens móveis. Há outro tipo de atividade que se assemelha ao trabalho de restauração dos recursos da natureza. É o trabalho de criar a utilidade ou o benefício das riquezas móveis quando isso consiste na capacidade natural da riqueza móvel de oferecer resistência a que se torne disponível o seu benefício, por exemplo, na caça dos animais selvagens. O trabalho de um caçador que paralisa o poder de resistência do animal é o

trabalho pelo qual ele cria a utilidade do animal tornar-se disponível para ser aproveitado, a partir da quebra da resistência do animal, exatamente da mesma maneira que o restaurador cria a utilidade da terra tornando-a disponível para que seja possível se beneficiar dela, subjugando seu solo para o cultivo.

Assim, a apropriação e a criação da utilidade para o benefício são duas categorias de trabalho que juntas carregam a marca econômica no campo das riquezas móveis. Mas a criação de uma nova utilidade tornando disponível o benefício de uma riqueza móvel, se encontra distinta da apropriação por seu papel positivo em conta da criação dessa utilidade, uma vez que a apropriação tem, do ponto de vista econômico, um papel negativo, sendo o mero controle da riqueza móvel, não cria uma nova utilidade para assim tornar disponível um novo benefício numa forma geral, pois quando alguém se apropria de uma pedra num caminho público ou da água de um poço, não cria uma nova utilidade que não existia antes, pois a pedra ou a água estavam ali, disponíveis a aquele que precisasse se apropriar delas ou mesmo armazená-las, e nada mais era acrescentado a isso. Na verdade, alguém ao transportar uma pedra para sua casa ou água para o seu recipiente, não cria uma nova utilidade que não estava ali antes, essa transferência apenas facilita a utilização, mas não supera um obstáculo geral nem confere à coisa uma qualidade ou maior capacidade, como no caso da restauração que vence a resistência da terra e confere a ela uma nova capacidade para desempenhar um papel na vida humana.

Com base nisso podemos comparar a caça e determinados trabalhos, como a criação de uma nova utilidade na riqueza móvel, com o trabalho de restauração da terra, pois a caça e a restauração coincidem na criação de uma nova utilidade que não estava disponível anteriormente, e comparar a apropriação das riquezas móveis com o cultivo de uma terra fértil, pois esta também não cria uma nova utilidade na terra, mas somente um trabalho de utilização ou produção, como o é a apropriação da água de uma fonte¹.

1. Pode-se observar que eu não comparei a água *mubah* com uma terra que esteja naturalmente adequada para o cultivo, mas comparei a apropriação da água com o cultivo de uma terra naturalmente adequada para isso, pois a apropriação da terra não é um trabalho de utilização ou produção - como dito antes - mas a apropriação da água é um trabalho de utilização de caráter econômico como o cultivo da terra naturalmente adequada para isso.

Essa diferenciação entre a apropriação de um bem móvel, e o trabalho que cria utilidade, como a caça, não significa separação de um trabalho de outro, de modo mais freqüente a apropriação de um bem móvel é associada ao trabalho de criação de uma nova utilidade e assim, se mesclam num mesmo trabalho.

Existem certos bens móveis que possuem algum grau de resistência natural à sua utilização, como os peixes ou o rio caudaloso que naturalmente corre para o mar e desaparece nas profundezas no final de sua longa jornada. Se o pescador consegue atrair o peixe para pegá-lo em sua rede, pode-se dizer que se apropriou dele como também criou uma utilidade como resultado de sua superação da resistência através de uma mesma operação. De modo idêntico, o armazenamento da água de um rio caudaloso significa a apropriação e ao mesmo tempo a criação de uma utilidade ao se impedir que o curso de água siga para o fundo do oceano.

Pode acontecer de um indivíduo executar um trabalho criando uma nova utilidade na riqueza móvel ou vencer a resistência natural da mesma sem que possa se apropriar efetivamente daquela riqueza, por exemplo, o caçador lança uma pedra num pássaro que está voando, acertando-o e fazendo-o cair. O pássaro cai num ponto distante do lugar onde o caçador está, e não se presta a se tornar tratável como um animal domesticado exceto com resistência. Certamente, a utilidade foi realizada pela tarefa de caçar o pássaro e quebrar sua resistência atirando a pedra nele, mas, quando o pássaro seguiu para longe do caçador não poderia ser considerado sob a autoridade ou posse deste, porém, se o caçador seguiu-lo e dominá-lo, a posse então estará completa.

O indivíduo pode se apropriar do bem móvel sem executar a tarefa de criar uma nova utilidade, como no caso em que o bem móvel possui por natureza a aptidão de ser utilizado, sem que possua uma resistência, como no caso da apropriação das fontes e das pedras. Com isso, a apropriação e a criação de uma nova utilidade de um bem móvel são duas modalidades de trabalho. Podem estar combinados numa mesma atividade ou em atividades separadas.

Explicemos o segundo tipo de tarefa que cria a nova utilidade, no caso que tem como exemplo destacado a caça, tarefa esta que produz uma nova utilidade no bem móvel.

Para examinarmos os dois tipos de trabalho nos dedicaremos a cada um deles separadamente, revelando a base teórica e a natureza dos direitos que resultam de ambos.

O Papel da Atividade Produtiva na Teoria

Quando examinamos o ato da caça, à parte do ato da apropriação, que é uma tarefa que produz uma utilidade definida, é natural que este possa conferir ao que a desempenha o direito e o título à propriedade da utilidade que tenha resultado de seu trabalho, da mesma maneira que o restaurador recebe a propriedade da utilidade produzida por seu trabalho, de acordo com o princípio já mencionado da teoria que confere a todo trabalhador por sua atividade com as matérias-primas o direito de propriedade do produto resultante do seu trabalho.

E o caçador, através da aquisição da propriedade sobre o pássaro, consegue a aquisição de seu direito especial de posse do pássaro caçado pelo esforço de fazê-lo descer e ter caminhado até ele, mesmo quando não tenha se apropriado dele, como foi mencionado pela aplicação dos textos da *shariah*. Portanto, não é permissível a outro indivíduo impedi-lo de apropriar-se ou chegar até o pássaro, chegando antes dele, pois isso resultaria na privação da utilidade criada pelo ato da caça.

Pois o direito do caçador sobre o pássaro capturado não depende de sua apropriação efetiva ou do início prático do aproveitamento de sua utilidade, mas do simples resultado da utilidade que ele criou, que o investe do direito ao pássaro, não importando se ele pretenda efetivamente dispor do pássaro ou se apresse-se a se apropriar dele ou não.

O caçador é igual ao trabalhador que restaura uma terra, do mesmo modo que não é lícito a nenhum outro indivíduo produzir ou cultivar na terra, não é correto para ninguém mais senão o caçador, que tenha vencido a resistência da presa, que a pegue enquanto ele conservar seu direito, mesmo se não tiver se apressado para apropriar-se da presa.

Contudo, se a ave que foi paralisada pelo golpe, for capaz de recuperar-se antes do caçador se apropriar dela e levantar vôo novamente, o direito do caçador termina, desde que seu direito depende da utilidade que tenha produzido por seu ato de caça. E esta utilidade é desfeita com o vôo da ave, assim, não permanece direito algum do caçador sobre a ave.

Isso também se assemelha ao trabalhador e o seu direito à terra. Visto que perde o direito se a vida se extingue no solo e este se torna inculto outra vez,

e a base teórica em ambos os casos é a mesma, ou seja, o direito do indivíduo ao recurso natural está ligado à apropriação da utilidade resultante do trabalho, se a utilidade chega ao fim o direito deixa de existir.

Quando a caça é vista em suas regras prescritas, independentemente da posse, se assemelha a atividade de restauração. Essa semelhança, como já vimos, se origina da unidade da explicação teórica do direito tanto do caçador como do restaurador.

O Papel da Posse à Respeito do Bem Móvel

A posse difere da caça quanto às suas respectivas regras. Por isso, percebemos que quando o caçador se torna dono da ave e adquire a posse se torna seu direito recuperá-la se ela voar ou fugir e então outra pessoa caçá-la, enquanto que esta outra pessoa não tem qualquer direito de manter a posse da ave, ao contrário, deve devolvê-la àquele em cuja posse ela estava antes, pois o direito se encontra na autoridade da posse, sendo um direito imediato no sentido de que a posse era a razão imediata da propriedade e não que esteja conectada à propriedade de uma utilidade específica no que tange a finalidade de ambas.

É esta diferença entre a apropriação e outras atividades que encontramos. Assim sendo, a caça é uma base para a propriedade do caçador com a utilidade que tenha produzido e o direito que se estabelece na mesma base que a apropriação do restaurador quanto à utilidade resultante de seu trabalho na terra inculta. Quanto à posse do bem móvel, a mera posse em si é a base original e imediata da propriedade.

Esta diferença entre a apropriação e as demais tarefas provoca a confrontação com as seguintes questões no plano da teoria, é inevitável que o direito do indivíduo aos recursos naturais que restaure ou à presa que tenha caçado se estabeleça com base no resultado de seu trabalho, e que é o aproveitamento da utilidade daquele recurso. Então, em qual base se estabelece o direito do indivíduo à pedra que encontra na estrada, a qual ele pega e torna sua, ou o seu direito à água que ele toma para si de um lago natural, embora as apropriações da pedra e da água não produzam uma nova utilidade na propriedade como no caso da caça e da restauração?

A resposta a essa questão é: O indivíduo não recebe a justificativa para o seu direito por tomar a posse da utilidade que resulta de seu trabalho, mas isso

justifica o aproveitamento dessa propriedade. Da mesma maneira que é direito do trabalhador o usufruto de seu trabalho, também é de seu direito o usufruir do que a graça de Deus, O Altíssimo, tenha proporcionado a ele, a água, por exemplo, quando esta se encontra oculta no subsolo e um indivíduo a encontra e escava um poço, nesse caso, ele criou a vantagem de sua utilidade, e assim torna-se merecidamente detentor do direito à sua propriedade. Mas, quando a água se acumula de maneira natural na superfície da terra e a vantagem a ser derivada de sua utilidade se realizou sem esforço do homem, ela será necessariamente franqueada a todos, para que se beneficiem dela, quando a natureza os tenha dispensado do trabalho e tenha conferido a eles a vantagem da utilidade.

Se supormos que um indivíduo pegue em seu recipiente uma quantidade de água naturalmente acumulada na superfície, podemos certamente dizer que ele executou o trabalho de utilização e produção no sentido teórico como afirmado por nós na primeira parte do texto, e desde que é o direito de todo indivíduo usufruir da riqueza que a natureza coloca diante do homem é muito natural que ao indivíduo seja permitido se apropriar de uma quantidade de água encontrada na superfície da terra. Sua apropriação disso constitui um ato de utilização e não um trabalho de monopolização e força.

Se o indivíduo mantém a posse de uma quantidade de água não é permitido que outro indivíduo dispute com ele a respeito, ou a arranque dele para utilizá-la em seu benefício. A teoria considera que a apropriação de uma quantidade de água é um trabalho de utilização enquanto seja uma posse contínua, e o benefício resultante é uma permissão contínua para o possuidor. Enquanto ele permanecer utilizando o bem natural não haverá justificativa para que outra pessoa proceda contra ele.

Portanto, o indivíduo continua a gozar de seu direito sobre o bem móvel, enquanto a propriedade for contínua ou “*de jure*”.²

2. Por “*de jure*”, posse contínua, queremos dizer: as circunstâncias não-controláveis pelas quais o nexo da propriedade seja interrompido, como o esquecimento, a perda ou a usurpação, etc. A *Shariah* avalia a posse contínua e o direito ao usufruto “*de jure*” tomando em conta de que isso ordena a devolução das mercadorias ou propriedade perdidas ou usurpadas a seu dono, e esta avaliação refere-se a isso como “retorno de fato” com a ênfase em seu constituinte voluntário e a negação do efeito das circunstâncias compulsórias em diversos campos legislativos.

Está claro que o direito do indivíduo à quantidade de água (que retire) do lago ou a pedra que carregue da via pública não se apóia na apropriação da utilidade geral que resulta de seu trabalho, mas sobre a base do propósito do indivíduo de tirar proveito daquele bem por meio da apropriação.

Considerando isso, podemos acrescentar o princípio decorrente da teoria que afirma “que todo indivíduo se torna dono do produto de seu trabalho” (o qual diz) que é o prosseguimento da utilização de um bem natural que dá o direito ao mesmo ao indivíduo, enquanto ele continuar a tirar proveito daquele bem, e por causa da propriedade, no campo dos bens móveis, ser um trabalho de utilização, esse princípio a inclui e a estabelece com base no direito ao bem natural.

A Generalização do Princípio Teórico de Posse

Este princípio não é aplicado aos bens móveis apenas, mas também a outros recursos naturais. Se uma pessoa executa uma tarefa de utilização, como quando cultiva uma terra naturalmente fértil (seu cultivo constitui um trabalho de utilização), ela adquire um direito à terra e com base nisso impede a outros indivíduos de interferirem (em seu trabalho) ou tomarem a terra dela, enquanto continuar a usufruir da mesma. Mas, isso não quer dizer que esta mera posse seja suficiente para a aquisição desse direito, como (no caso) de apropriação de uma quantidade de água, pois a apropriação de uma terra não é uma tarefa de utilização ou produção. A pessoa tira proveito da terra naturalmente fértil por meio de sua utilização para o cultivo, por exemplo. Assim, se o trabalhador exerce o cultivo dessa terra e relaciona a ela esse tipo de proveito, não será válido para outra pessoa tomá-la dele enquanto continue o seu trabalho, pois ninguém terá maior direito do que aquele que efetivamente fizer um uso produtivo da terra, porém, se o indivíduo abandona o cultivo e o aproveitamento da terra, seu direito de manter a posse termina, nesse caso, se torna válido para outra pessoa exercer o trabalho de utilização e produção na terra. Podemos ver a diferença entre os dois princípios quando a pessoa cessa de tirar proveito da terra. O direito do indivíduo que se apóia na base de seu uso continuado da fonte natural desaparece simplesmente com a sua desistência em tirar proveito da utilidade da terra ou a descontinuidade disso, quando o direito dura enquanto a utilidade permanece intacta e os esforços do indivíduo permanecem verificáveis na terra.

Resumo das Deduções Teóricas

Podemos então deduzir do exame da teoria geral da distribuição antes da produção dois princípios básicos.

O primeiro deles é que o trabalhador que executa alguma tarefa sobre uma riqueza natural se torna dono do produto de seu trabalho. É a utilidade geral do benefício extraído desse recurso e o resultado da apropriação disso que constituirá seu direito à propriedade em si, e por consequência, a propriedade que seu trabalho produziu e o direito estão ligados à utilidade, se a utilidade que tenha criado deixar de existir, seu direito à propriedade se torna nulo.

O segundo princípio é que o prosseguimento do usufruto do benefício de qualquer coisa da riqueza natural que confere ao indivíduo um direito de proibir a outros tirarem esta riqueza dele enquanto continuar a usufruir da mesma e exercer a tarefa da utilização ou produção, pois nenhuma outra pessoa tem direito prioritário ao dele, de maneira que se possa pela força retirar o bem natural para que seja dado a outro.

Com base no primeiro princípio as regras que regulam as atividades de restauração e caça são estabelecidas, e com base no segundo se apóiam as regras para a apropriação dos bens móveis que a natureza oferece abundantemente ao homem para que se beneficie de sua utilidade.

Assim, a criação de uma nova utilidade no bem natural e o contínuo aproveitamento dos benefícios que estejam naturalmente armazenados são as duas fontes básicas do direito especial à riqueza natural.

É a qualidade econômica que é marca comum dessas duas fontes e a criação de uma nova utilidade ou o aproveitamento com base na utilidade que são considerados trabalhos de caráter econômico e não atividades de emprego da força ou exploração.

Observações

1 - Um Estudo Comparativo da Teoria Islâmica

Vimos que o Islam permite a aquisição individual de direito especial sobre as fontes naturais dentro dos limites que a teoria geral da distribuição

antes da produção estipula. A determinação teórica desse direito difere da sua determinação nas teorias capitalista e marxista.

Na doutrina capitalista a apropriação de todos os recursos naturais é permitida a todos com base no princípio da liberdade econômica. O indivíduo pode, com respeito a toda riqueza, manter sob seu controle como sua propriedade a menos que isso entre em conflito com a liberdade de posse concedida a outras pessoas, pois o alcance permitido a toda propriedade privada individual é ilimitado exceto ao ponto da salvaguarda da liberdade de propriedade de outro indivíduo. Assim, o indivíduo recebe a justificativa de sua propriedade em conta de sua condição humana e de sua não-interferência na liberdade alheia.

Contudo, a teoria geral islâmica de distribuição anterior a produção que examinamos, não reconhece a liberdade da propriedade privada no sentido capitalista, considera o direito do indivíduo à propriedade dos recursos naturais como algo ligado a sua propriedade sobre o produto de seu labor e seu aproveitamento continuado do benefício dessa fonte. Por conseguinte, seu direito expira quando essas duas bases não mais existirem.

O capitalismo considera o direito especial privado aos recursos naturais uma expressão da liberdade do homem que a goza sob a égide do sistema capitalista, enquanto no Islam o direito é expressão da atividade do homem e da continuidade de seu labor para a utilização e a produção. O marxismo, todavia, crê na abolição de todo tipo de propriedade privada sobre os recursos naturais e todos os demais meios de produção, e preconiza a libertação de todos esses meios da submissão ao direito privado, uma vez que não mais haja qualquer justificativa (para isso) desde que a história tenha entrado na era industrial moderna, um estágio determinado soando os sinos do industrialismo mecanizado na presente era capitalista.

Porém, a crença marxista na necessidade dessa abolição não significa, do ponto de vista doutrinário analítico, que a propriedade privada no marxismo esteja inteiramente desprovida de significado. Interpreta apenas doutrinariamente sua crença de que a propriedade privada tenha exaurido todos os seus objetivos e metas no movimento da história e que não haja mais lugar para ela na história moderna, depois que perdeu sua justificativa e tornou-se uma força de tendência conflitante.

Para compararmos a teoria marxista da propriedade privada com a teoria islâmica é necessário conhecermos quais são essas justificativas na teoria marxista e de como ela própria perdeu sua justificativa na era moderna.³

O marxismo sustenta a opinião de que as matérias-primas naturais não possuem por sua natureza nenhum valor de troca, possuem apenas vários valores de uso. O valor de troca numa matéria-prima natural surge apenas como resultado da retificação do labor humano nela. É o trabalho humano que cria o valor de troca nas coisas. As matérias-primas que se encontram em sua forma natural e não retificadas pela mão do homem não possuem nenhum valor de troca. É por meio disso que o Marxismo relaciona o labor humano com o valor de troca e estabelece que o trabalhador que despense esforço num recurso natural confere a este com seu labor um valor de troca proporcional à quantidade de trabalho que tenha empregado.

Da mesma maneira, o marxismo relaciona o valor de troca à posse. Confere ao indivíduo que tenha criado o valor de troca com seu trabalho, a posse e o usufruto desse valor. Decorre disso que a posse individual do bem recebe, segundo o marxismo, sua justificativa da capacidade do indivíduo como criador do valor de troca resultante de seu trabalho. É, portanto, com base nessa teoria, que o direito a posse dos recursos naturais ou dos meios de produção cabe ao indivíduo que seja capaz de despender algum esforço para conferir o valor de troca a eles. Essa posse demonstra ser, considerando a teoria marxista, a posse da propriedade que resulta do labor e não dos recursos naturais (separados) do produto. Porém, esse produto do qual o trabalhador se torna dono, não é o proveito da utilidade como no caso resultante do labor que vimos na teoria geral do Islam da distribuição anterior a produção, mas é na opinião marxista a troca do que é gerado do labor, assim sendo, o trabalhador é quem confere ao recurso natural o valor definido e se torna dono desse valor completo das mercadorias.

3. Por teoria marxista queremos nos referir à teoria econômica da doutrina marxista e não a teoria marxista da interpretação da história e sua análise. A propriedade privada é algumas vezes estudada como um fenômeno histórico. Nessa condição é justificada pelo marxismo com base na teoria marxista da história com a condição de conflito de classes, a forma de produção e o tipo de forças de produção. Outras vezes, a propriedade privada é estudada meramente com base econômica a fim de buscar justificativa legislativa e não histórica para sua existência. Nesse caso é necessário procurar justificativas na teoria marxista do “valor” e do “trabalho” e da mais valia.

Elevando sobre essa base marxista a justificativa da propriedade privada, o marxismo afirma que essa posse continuará a ser lícita até que entre a era da produção industrial, na qual, os donos das fontes e meios de produção que possam pagar algo àqueles que não o sejam, salários por seu trabalho, para que entreguem em suas mãos os lucros dos recursos e meios de produção. O valor desses lucros se tornará em curto período de tempo proporcionalmente equivalente ao valor de troca desses recursos e meios. Por meio disso, o trabalhador terá tido seu direito integral sobre esses recursos e meios, pois esse direito está ligado ao valor do produto de seu trabalho enquanto ele recupera o valor materializado na forma de lucros que tenham sido maximizados. Portanto, a propriedade privada perde sua justificativa e se torna ilícita segundo o marxismo, com o advento da era do capitalismo ou do trabalho contratado.

Com base nessa ligação da propriedade do trabalhador com o valor de troca, não há lugar para que outro se torne dono de um novo valor que resulte de seu trabalho. Se um homem vai à floresta e corta uma quantidade de madeira, despende então algum trabalho para fazer uma tábua. Em seguida, outro homem vem e faz com a tábua um estrado de cama. Os dois se tornam donos do valor de troca que resulta de seus respectivos trabalhos.

Por conseguinte, o marxismo considera que o contratado no sistema capitalista seja o dono do valor total de troca que o material adquire com seu trabalho e que o dono do material que toma uma parte desse valor em nome do lucro seja um que rouba o contratado. O valor está ligado ao trabalho e a propriedade, isso é apenas dentro dos limites do valor que resulta da tarefa do trabalhador.

Essas são as justificativas marxistas da propriedade privada e podem ser resumidas em duas proposições.

- 1) O valor da troca está ligado ao trabalho e o resultado dele.
- 2) A posse do trabalhador está ligada ao valor de troca criado por seu trabalho.

Divergimos dos marxistas em ambas as proposições. Quanto a primeira que relaciona o valor de troca com o trabalho, e o torna o único critério, examinamos cuidadosamente em nossas discussões no capítulo intitulado “Com o Marxismo”, ali pudemos provar que o valor de troca não se origina basicamente do trabalho, e com isso rejeitar a base de todas as estruturas que o marxismo construiu sobre essa proposição (vide pt. 1).

Quanto à segunda proposição que relaciona a posse individual ao valor de troca, entra em conflito com a posição da teoria geral do Islam da distribuição antes da produção, pois embora no Islam o direito privado do indivíduo aos recursos naturais se estabelece com base na propriedade individual do produto de seu trabalho, ainda que o produto do trabalho de restauração de uma terra, que o indivíduo se torna dono através do trabalho de uma semana, por exemplo, não seja o valor de troca que seu trabalho produziu, como é considerado pelo marxismo, mas é a utilidade que ele produziu na terra e é por meio da aquisição da propriedade disso que seu direito especial a terra será considerado e estabelecido, e não será válido que outra pessoa se aproprie da terra dependendo um novo trabalho nela, mesmo que esse novo trabalho aumente seu valor de troca, visto que o aproveitamento da utilidade é a propriedade do primeiro e a nenhum outro se permite que venha a interferir em seu trabalho.

Esta é a diferença básica, no aspecto teórico, entre a base marxista e a islâmica. O direito especial na primeira leva a propriedade do valor de troca que a terra adquire por conta do trabalho realizado nela e nada mais, e a segunda base leva a propriedade da utilidade efetiva da terra que o trabalho tenha produzido. O princípio que afirma “que o direito especial aos recursos naturais se baseia no trabalho e que o trabalho adquire a propriedade do produto efetivo”, reflete a teoria islâmica. O princípio que afirma que “o valor de troca dos recursos naturais se baseia no trabalho e na propriedade do trabalhador, e está limitado ao valor de troca do que tenha produzido”, reflete a teoria marxista. A diferença essencial entre esses dois princípios é a fonte de todas as diferenças acerca da distribuição que encontramos entre o Islam e o marxismo.

2 - O Tributo (Taxa) e sua Explicação Teórica

Encontramos no conjunto da estrutura superior um elemento específico que demonstra que ela diferencia a terra dos demais recursos naturais, assim o exame e a explicação à luz da teoria geral islâmica da distribuição ou o seu nexos com outras teorias econômicas de maneira especial se faz necessária.

O elemento é o *tasq* (uma taxa fixa sobre a terra) que a *shariah* autorizou ao Imam a cobrança, quando o indivíduo restaura uma terra e tira proveito

dela. É mencionado numa tradição confiável e em alguns textos jurídicos de Ash’Shaykh At’Tusi que se um indivíduo restaura uma terra inculta, ele tem que pagar uma taxa sobre ela (seu aluguel) que deve ser entregue ao Imam.

A questão é qual a justificativa para essa taxa e por que a terra é escolhida entre as demais riquezas naturais para a cobrança dessa taxa? Por que o restaurador de outros recursos naturais não é obrigado a pagar algo de seus rendimentos?

A realidade é que essa taxa cuja cobrança é permitida ao Imam, sobre uma terra inculta restaurada, pode ser configurada de modo interpretativo e doutrinário do aspecto teórico sobre duas bases.

1) Com base na teoria geral da própria distribuição. Quando observamos que a taxa é um aluguel que o Imam cobra referente a terra por conta de sua condição de parte do *anfál* e passamos a saber quanto a isso que o Imam a emprega no interesse e no benefício da sociedade, como veremos na próxima discussão, e nossa comparação entre a obrigação do proprietário da terra em relação a taxa e a obrigação do proprietário das minas ou das fontes de água, quanto a permissão a outros de tudo o que exceder suas necessidades não entra em conflito com seu direito a mina (ou as fontes). Ao somarmos tudo isso, teremos diante de nós um novo princípio da teoria, que confere à sociedade um direito comum ao aproveitamento de um recurso natural já que este é posto a serviço da humanidade de maneira geral, assim: “*Ele criou para vós tudo o que há sobre a Terra*”. (Alcorão C.2 – V.29). Esse direito comum da sociedade não passa com os recursos naturais adquirindo a marca de direito especial, mas a *shariah* determina o método para a sociedade se beneficiar desse direito de uma forma que não entre em conflito com os direitos especiais. No caso das minas e das fontes todas são dispostas à utilização de seus benefícios de uma maneira direita, uma vez que todo indivíduo é livre para se utilizar do benefício do veio de uma mina se ele cavar de um outro ponto. De modo semelhante, no caso das fontes ele tem o direito de buscar sua água, se esta for excedente a necessidade daquele que a escavou. Entretanto, em relação à terra, isso não é possível, por sua natureza que não permite que duas pessoas utilizem de seu benefício ao mesmo tempo, assim, a taxa é legalizada sobre a terra e o Imam tem que empregá-la para o benefício e interesse da sociedade, de maneira que seja proporcionado a outros o aproveitamento da terra, uma vez que o direito especial do restaurador tenha se tornado uma barreira que impeça o benefício direito da terra a outras pessoas.

2) O que explicamos separadamente da teoria geral da distribuição é que essa taxa é cobrada pelo estado no interesse da justiça social, pois quando nos dedicarmos ao estudo do *anfál* e sua função social na economia islâmica, veremos que o objetivo principal do *anfál* na *shariah* é garantir a segurança e proteção da sociedade e o equilíbrio geral, e uma vez que a taxa é considerada legislativamente parte do *anfál*, é razoável considerá-la como uma taxa originada da teoria geral para a justiça social e as coisas que estão ligadas com a garantia primordial e o equilíbrio geral. Mas a terra foi escolhida para a imposição dessa importante taxa por conta de seu papel de relevância e destaque na vida econômica. A lei estipulou essa taxa para a salvaguarda da sociedade islâmica quanto aos riscos da propriedade privada da terra, os severos sofrimentos e tribulações que as sociedades não-muçulmanas experimentam, e para armá-la contra a tragédia dos proventos da terra dos quais na história humana desempenham o papel de difundir e aprofundar as diferenças e os conflitos. O *Tasq* se assemelha ao *Khums* (o quinto) que é cobrado sobre os materiais extraídos das minas.

Ao concluirmos apresentamos essas duas explicações teóricas do *tasq* sendo possível substituir uma pela outra para organizar a teoria numa base mais ampla e abrangente de modo que possamos explicar o *tasq*, cuja imposição é autorizada ao Imam sobre os itens que garantam a segurança social, a manutenção do equilíbrio na sociedade e a proteção dos membros mais pobres. O que explica esses itens e o positivo cumprimento desta obrigação por parte dos membros mais fortes da sociedade com respeito a tudo o que seja o direito público da sociedade, o que se torna o direito daqueles que restauram e produzem, e também a proteção dos interesses e socorro dos mais pobres.

3 - A Interpretação Ética da Propriedade no Islam

Temos examinado até aqui a propriedade e seu direito especial à luz da teoria geral da distribuição antes da produção. A discussão se baseou na doutrina econômica. No curso dessa discussão pudemos apresentar a interpretação teórica da propriedade e do direito refletindo do ponto de vista da doutrina econômica do Islam. Agora nos propomos a apresentar a interpretação ética da propriedade.

O que tencionamos dizer com interpretação ética da propriedade é uma ampla base de apresentação da concepção ideal, que o Islam proporcionou sobre a propriedade, seu papel, seus objetivos e a tarefa de sua difusão entre os indivíduos a fim de que se torne uma força dirigida ao comportamento e a influenciar a conduta dos indivíduos em relação a suas propriedades e seus direitos.

Mas antes de começarmos a dar os detalhes da interpretação ética da propriedade, é essencial que deixemos absolutamente clara a distinção entre ela e a interpretação doutrinária da propriedade que tratamos nas primeiras páginas, do ponto de vista econômico. Para nos facilitar nisso, podemos utilizar o significado de *Khilafah* a partir dos detalhes seguidos de modo que o comparemos com a teoria geral da distribuição com base naquilo que explicamos do direito essencial, do ponto de vista da doutrina econômica.

Khilafah acrescenta à propriedade privada a marca da representação e converte o proprietário num curador da riqueza e um representante em nome de Deus o Altíssimo que é o Senhor e Soberano do mundo e de todas as coisas nele contidas. Essa concepção islâmica da essência da propriedade, quando se concentra e se torna dominante na mentalidade do proprietário muçulmano passa a ser uma força dirigida ao campo do comportamento, o que torna um dever para ele se comprometer com as instruções e os limites prescritos em nome de Deus o Poderoso, o Glorioso, da mesma maneira que um representante deve sempre realizar os desejos de uma pessoa que o tenha designado para a representação.

Quando examinamos atentamente esse significado, vemos que ele não explica as justificativas da propriedade privada à partir do ponto de vista doutrinário da economia, pois a propriedade privada seja ela *Khilafah* ou qualquer outra coisa, manifesta a questão de suas justificativas doutrinárias que expliquem porque um indivíduo e não um outro seja feito representante? Sua simples condição de representação não é uma resposta suficiente. Porém, encontramos uma resposta a esta questão na explicação econômica da propriedade privada numa base definida, por exemplo, com base no trabalho e no vínculo do trabalhador com o produto de seu trabalho.

Portanto, sabemos que a compleição da marca da representação sobre a propriedade privada, por exemplo, não é suficiente para a formulação da teoria da distribuição porque não fornece uma explicação econômica desse

fenômeno. Essa marca cria uma perspectiva específica sobre a propriedade que se encontra na base de que esta seja puramente uma representação. Se essa perspectiva se desenvolver, predominar e se tornar comum entre os membros da sociedade, se tornará para ela um poder que delimitará o comportamento dos indivíduos ao adotarem a reflexão mental da propriedade, e evoluirão para além do sentido que a riqueza inspira a mente dos ricos. Desse modo a concepção de *Khilafah* se torna uma força dinâmica dirigida à vida econômica e social.

Então a interpretação ética justifica aquelas concepções de propriedade que todo muçulmano costumeiramente encontra no Islam. Ele é mental e espiritualmente moldado por elas e seu senso e atividade são determinados em conformidade com as mesmas. A base dessas concepções é a idéia de *Khilafah* a qual aludimos. A propriedade pertence a Deus, Ele é o seu verdadeiro dono e os homens são seus representantes na Terra e seus curadores sobre toda e qualquer riqueza e propriedade que exista nela. Deus, o Altíssimo diz:

“Ele foi Quem vos designou como legatários na Terra. Mas, quem pecar, o fará em detrimento próprio; porém, quanto aos incrédulos, sua perfídia não lhes acrescentará senão aversão, aos olhos de seu Senhor; e sua perfídia não lhes acrescentará senão perdição”. (C.35 – V.39)

É Deus, o Excelso, quem conferiu ao homem esta representação e se desejasse Ele o privaria dela...

“Teu Senhor é, na Sua Opulência, Misericordiosíssimo; e, se Ele quisesse, far-vos-ia desaparecer e vos suplantaria por outros, tal como vos criou das gerações de outros povos”. (C.6 – V.133)

A natureza do encargo imposto ao homem em relação à riqueza (exige) que ele atenda a ordem daquele que o encarregou. Deus diz:

“Crede em Deus e em Seu Mensageiro, e fazei caridade daquilo que Ele vos fez herdar. E aqueles que, dentre vós, crerem e fizerem caridade, obterão uma grande recompensa”. (C.57 – V.7)

Assim sendo, como resultado disso, o homem responderá por essa representação diante daquele que o designou, estando ele sujeito a sua observação, sobre a utilização dos bens e suas ações, Deus, o Altíssimo diz:

“Depois disso, designamos-vos sucessores deles na Terra, para observarmos como vos iríeis comportar”. (C.10 – V.14)

A representação pertence a toda a sociedade, pois efetivamente se expressa na preparação de Deus da riqueza do mundo e a colocação da mesma à disposição e a serviço do homem, e aqui a referência ao homem significa o público, que inclui todos os indivíduos: *“Ele é quem criou para vós todas as coisas sobre a Terra”*.

As formas de propriedade e dos direitos especiais são apenas maneiras que se seguidas facilitam a sociedade na execução de sua função de tornar o mundo próspero. Deus, o altíssimo, diz:

“Ele foi Quem vos designou legatários na Terra e vos elevou uns sobre outros, em hierarquia, para testar-vos com tudo quanto vos agraciou. Teu Senhor é Destro no castigo, conquanto seja Indulgente, Misericordiosíssimo”. (C.6 – V.165)

O ato de conferir a alguns mais do que a outros a propriedade e o direito especial e fazer com que sejam diferentes suas posições quanto a *Khilafah* é um tipo de teste em relação às dádivas da sociedade e o ponto de sua capacidade para suportar a responsabilidade e de possuir força para o desengargo das importantes obrigações da representação, e ainda para a disputa nesse campo. Assim, a propriedade privada se torna, considerando o modo do desengargo da função da representação e presumindo a marca distintiva da função social, como uma manifestação da representação geral e não a marca distintiva do direito ou do controle absoluto. Há uma tradição narrada com a autoridade do Imam Assadeq (A.S.) (que diz): *“Em verdade, Deus vos concedeu essa abundância de riquezas não para que sejam acumuladas, mas para que sejam dirigidas aos fins para os quais Ele as destinou a vós”*.

Visto que a *Khilafah* - na realidade pertence à sociedade (humana) e a propriedade privada é um modo desta realizar o objetivo dessa representação e sua missão, a relação da sociedade não é rompida nem sua responsabilidade cessa com respeito à propriedade quando esta se torna propriedade de um indivíduo, ao contrário, será obrigatório para a sociedade protegê-la contra a mentalidade débil do dono, no caso em que este seja imaturo, pois não é possível para um indivíduo imaturo desempenhar adequadamente a representação. É por conta disso que Deus, o Altíssimo, diz:

“Não entregueis aos néscios o vosso patrimônio, cujo manejo Deus vos confiou, mas mantende-os, vesti-os e tratai-os humanamente, dirigindo-vos a eles com benevolência”. (C.4 – V.5)

Ele se dirigiu à sociedade, pois o *Khilafah* pertence a ela, proibiu que a propriedade fosse entregue ao débil de entendimento e ordenou que se protegesse esta propriedade e se utilizasse dela em benefício de seu dono. A despeito do fato de que o versículo fala sobre a propriedade do débil de entendimento, ordena à própria sociedade, ou seja, diz: *“não entregueis aos néscios o vosso patrimônio”* e com isso conclui-se que a *khilafah* pertence à sociedade e as propriedade pertence a essa representação, mesmo se a propriedade seja de um indivíduo, e segue-se disso que o versículo aponta para o *Khilafah* e sua missão e descreve a propriedade dizendo: *“... o vosso patrimônio, cujo manejo Deus vos confiou”*. Assim, Deus legou a propriedade à sociedade fazendo-a guardiã da mesma, não para o esbanjamento ou a retenção, mas para o cumprimento de seu dever a respeito dela, fazendo-a prosperar e preservando-a. Então, se esse propósito não for realizado através de um indivíduo, a sociedade será responsável por sua realização⁴.

Com base nisso, o indivíduo se conscientiza de sua responsabilidade quanto ao uso e a disposição das propriedades perante Deus, o Sublime, que é o verdadeiro dono de todas as coisas.

De modo similar, o indivíduo tornou-se também responsável para com a sociedade, pois o *khilafah*, na verdade, pertence a ela e a posse da propriedade

4. No entendimento desse versículo seguimos com uma das várias interpretações possíveis.

é apenas uma das manifestações desse *khilafah*. Por conta disso, é direito da sociedade privar o indivíduo da propriedade se este for incapaz de fazer uso adequado dela em razão de sua imaturidade ou debilidade mental, e tem o direito também de impedir uma pessoa madura do uso de sua propriedade de uma maneira que o leve a um grande prejuízo, e mesmo tomá-la de suas mãos se ele vier a tornar sua propriedade um instrumento para o mal ou a corrupção, como o Profeta fez com Samrah Ibn Jundab, ordenando que sua tamareira fosse cortada, uma vez que Samrah a tornou uma fonte de malefício. E o Profeta disse a ele: *“Tu és uma pessoa perversa”*.

Quando o Islam deu à propriedade privada a concepção de *khilafah* e despojou-a de toda distinção mental que tinha sido associada a ela com a passagem do tempo, (ainda) não permitiu aos muçulmanos que a considerassem medida para o respeito e a estima na sociedade islâmica ou que vinculassem a ela qualquer valor nas relações sociais.

Mesmo na tradição, narrada com autoridade do Imam Ali Ibn Musa Ar-Redha (A.S.), diz que: *“Aquele que encontra um muçulmano pobre e o saúda com um “salam” diferente do “salam” dirigido a um rico, Deus olhará para ele com ira no Dia do Juízo Final”*.

O Alcorão lança séria recriminação aos indivíduos que medem o respeito e a atenção aos outros com a medida da riqueza e dos bens, e diz:

“Tornou-se austero e voltou as costas, quando o cego foi ter com ele. E quem te assegura que não poderia vir a ser agraciado, ou receba (admoestação) e, a lição lhe será proveitosa? Quanto ao opulento, Tu o atendes, Não tens culpa se ele não crescer (em conhecimentos espirituais). Porém, quem a corre a ti, E é temente, Tu o negligenciais!” (C. 80 – V.1 a 10)

Por isso o Islam pôs a propriedade privada em seu devido lugar e a reinstalou em seu verdadeiro campo como um gênero de *khilafah* e incorporou-a no molde islâmico geral não permitindo que refletisse sua natureza em outros campos que não o seu, ou que criasse um padrão material em relação à avaliação, já que é uma representação e não um direito pessoal. Na forma sublime em que o Alcorão narrou o sentido da propriedade privada e seus reflexos na mente humana nos revela claramente a crença do Islam de que o sentido das

distinções e das tentativas de estender a propriedade privada a outros campos que não o seu campo original, surge do equívoco sobre o significado da posse e de sua consideração como um direito pessoal e não uma representação que tem sua própria responsabilidade e benefícios. E a mais sublime das formas dessa representação é a história que o Alcorão narra de duas pessoas, uma das quais Deus enriqueceu e a designou como um representante (*astakhlafa*) à respeito de dois parreirais:

“E abundante era a sua produção. Ele disse ao seu vizinho: Sou mais rico do que tu e tenho mais poderio”. (C.18 – V.34)

Crendo que sua elevada posição (social) justificasse a adoção do tom altivo com que se dirigiu a seu companheiro:

“Entrou em seu parreiral num estado (mental) injusto para com a sua alma. Disse: Não creio que (este parreiral) jamais pereça.” (C.18 – V.35)

Pois estava preparando com sua declinação da função e da natureza da propriedade, os fatores de sua destruição.

“Disse: Não creio que (este parreiral) jamais pereça, como tampouco creio que a Hora chegue! Porém, se retornar ao meu Senhor, serei recompensado com outra dádiva melhor do que esta. Seu vizinho lhe disse, argumentando: Porventura negas Quem te criou, primeiro do pó, e depois de esperma e logo te moldou como homem? Quanto a mim, Deus é meu Senhor e jamais associarei ninguém ao meu Senhor”. (C.18 – V.35 a 38)

Se tivesse percebido que era um *khilafah* que Deus havia lhe dado para que cumprisse o que era devido, não teria se considerado em tão alta conta e agido com arrogância, tampouco teria se enchido de orgulho e vanglória.

“Por que quando entrastes em teu parreiral não dissesstes: Seja o que Deus quiser; não existe poder senão de Deus! Mesmo que eu seja inferior a ti em bens e filhos, É possível que meu Senhor me conceda algo melhor do que o teu parreiral e que, do céu, desencadeie sobre o teu uma centelha,

que o converta em um terreno de areia movediça. Ou que a água seja totalmente absorvida e nunca mais possa recuperá-la. E foram arrasadas as suas propriedades; e (o incrédulo, arrependido) retorcia, então, as mãos, pelo que nelas havia investido, e, vendo-as revolvidas, dizia: Oxalá não tivesse associado ninguém ao meu Senhor!” (C.18 – V.39 a 42)

Com esta compactação da natureza da propriedade privada e sua redução dentro de seu alcance original baseada na concepção do *khilafah*, a propriedade se converte em um meio e não um fim. O muçulmano que se fundir à natureza espiritual e mental do Islam considerará a propriedade como um meio para a realização de uma meta do *Khilafah* e para a satisfação das variadas necessidades da humanidade e não um mal em si que conclame ao desejo insaciável do acúmulo e da monopolização. A respeito dessa visão da propriedade, isto é, a visão de que é um instrumento, um meio - há uma tradição do Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) de que *“nada da propriedade é teu, exceto o que comes e o que vestes (com ela) ou aquilo que reservares para o uso na senda de Deus”*. Em outra tradição afirma-se que tenha dito: *“O servo de Deus diz “minha propriedade, minha propriedade”, ao passo que de sua propriedade é apenas aquilo que tenha comido e consumido, o que tenha vestido, gasto ou doado, e quanto ao que tenha guardado do resto ele morrerá e deixará para as pessoas”*.

O Islam se opõe a esta visão, de que a propriedade é um fim, não somente pela comutação de seu significado e a privação de todas as suas distinções para outras, diferentes daquelas de seu campo original, pelo contrário, ele se colocou absolutamente a favor de uma ação positiva a fim de se opor a esta visão e abriu diante do indivíduo um horizonte mais amplo do que o de um limitado alcance dessa perspectiva material presente, e propôs uma mais longa distância do que a de uma curta jornada da propriedade privada que termine com a morte. Deu aos muçulmanos a boa nova de ganhos de outra espécie. Ganhos de natureza mais duradoura, de mais poderoso incentivo, ou de maior motivação para aquele que crê neles.

Quando, com base nessa propriedade privada, ela se coloca como uma barreira para a aquisição desses ganhos e mais ainda, às vezes se torna uma perda ou uma privação. Da mesma maneira quando a renúncia à propriedade,

leva ao substituto de uma maior natureza na troca por ela, pode se tornar um ato para a vida do além. Está claro que essa crença na substituição da propriedade, e na mais vasta perspectiva, e no mais amplo alcance da porção dos ganhos e lucros, desempenha um considerável papel positivo na extinção das motivações do egoísmo e na substituição da visão de um fim na propriedade por um modelo de visão islâmico.

Deus, o Altíssimo diz:

“Dize-lhes: Em verdade, meu Senhor prodigaliza e restringe Sua graça a quem Lhe apraz, dentre os Seus servos. Tudo quanto distribuídes em caridade Ele vo-lo restituirá, porque é o melhor dos agraciadores”. (C.34 – V.39)

“A ti (ó Mensageiro) não cabe guiá-los; porém, Deus guia a quem Lhe apraz. Toda a caridade que fizerdes será em vosso próprio benefício, e não pratiqueis boas ações senão com a aspiração de agradardes a Deus. Sabei que toda caridade que fizerdes vos será recompensada com vantagem, e não sereis injustiçados”. (C.2 – V.272)

“E todo o bem que fizerdes, será em favor às vossas almas; achareis a recompensa em Deus, porque Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo”. (C.73 – V.20)

“No dia em que cada alma se confrontar com todo o bem que tiver feito e com todo o mal que tiver cometido, ansiará para que haja uma grande distância entre ela e ele (o mal)”. (C.3 – V.30)

“Todo o bem que façam jamais lhes será desmerecido, porque Deus bem conhece os que o Temem”. (C.3 – V.115)

O Alcorão comparou a ampla visão dos ganhos e perdas que não os avalia com a única medida de senso do presente, com a estreita visão capitalista que não possui outra medida senão esta, e que está sempre sob a ameaça da pobreza se assustando com a simples idéia de sujeitar a propriedade privada

aos objetivos gerais e maiores do que o das motivações de acúmulo e egoísmo, porque a sombra ameaçadora da falência e da pobreza se coloca diante desse tipo de pensamento. O Alcorão atribui essa estreita visão capitalista a Satã, e diz:

“Satanás vos atemoriza com a miséria e vos induz à obscenidade; por outro lado, Deus vos promete a Sua indulgência e a Sua graça, porque é Munificente, Sapientíssimo”. (C.2 – V.268)

A Limitação do Tempo dos Direitos Especiais

A teoria geral fixa os direitos especiais de uma maneira que estipula um limite de tempo a eles. De modo geral, toda propriedade e direito no Islam estão limitados ao tempo de vida do dono e não é permitido seu prolongamento ilimitado, portanto, no Islam o indivíduo não possui o direito de decidir o destino de sua propriedade após sua morte. Esse destino tem sido decidido pela lei sob as regras e atos legislativos referentes à herança que regulam a distribuição da propriedade pessoal deixada pelo falecido aos parentes. Nesse ponto o Islam diverge das sociedades capitalistas. Estas crêem que a autoridade a respeito da propriedade pessoal se prolonga a um alcance maior e investe o indivíduo com o direito de decidir o destino e o curso futuro de sua propriedade após sua morte e de legá-la a alguém que deseje e da maneira que procure fazer isso.

Esse tempo, a limitação a respeito dos direitos especiais, é de fato, o resultado da teoria geral sobre a distribuição antes da produção, que é a base desses direitos. Já sabemos à luz da teoria que esses direitos se fundamentam em duas bases. A primeira é a criação da utilidade de um recurso natural por sua restauração. A restauração dá a propriedade da utilidade criada pelo trabalho, e através dela o direito de impedimento a outros de usurparem o que a utilidade produza. A outra base é a utilização produtiva continuada de um recurso natural definido, o qual dá a pessoa que o faça um direito prioritário de uso da riqueza enquanto ela o utilize de modo produtivo. Essas duas bases não permanecem inalteradas após sua morte: por exemplo, a utilidade que um indivíduo tenha criado por sua restauração de uma terra inculca naturalmente é destruída uma vez que o aproveitamento produtivo dessa utilidade cesse.

Assim, o uso produtivo por parte de outra pessoa não será o equivalente a um roubo, com a morte (da primeira). Esta, foi naturalmente privada da utilidade, como é o caso da utilização continuada e produtiva ao ocorrer seu falecimento. O direito especial perde sua justificativa fixada pela teoria geral.

Com isso, a limitação do tempo para os direitos e a propriedade privada de acordo com a lei de herança constitui parte da estrutura da doutrina econômica e está ligada à teoria geral da distribuição.

A limitação do tempo expressa o aspecto negativo de uma parte dessas leis de herança, que declara que a relação do indivíduo com a propriedade pessoal é interrompida com sua morte. Quanto ao aspecto positivo dessas leis que limitam os novos donos e regulam a distribuição da propriedade entre eles, não é o resultado da teoria geral da distribuição, mas está ligado a outras teorias da economia islâmica relativas à questão, como veremos a seguir.

O Islam, quando estipulou o tempo-limite à propriedade privada confinando-o ao tempo de vida do proprietário e proibindo que se faça um testamento dessa propriedade ou disposição arbitrária quanto ao destino de sua riqueza após seu falecimento, excetuou uma porção de um terço da propriedade deixada, permitindo ao próprio dono decidir a disposição dessa parcela.

Isso não entra em conflito com o fato que aprendemos sobre a limitação do tempo e seu nexos com a teoria geral, pois os textos legislativos que indicam a permissão sobre essa terça parte deixam claro que essa permissão tem a natureza de uma exceção estabelecida com base num benefício específico, por isso é citado numa tradição por Ali Ibn Yaqtín, que perguntou ao Imam Musa (A.S.): *“Que parcela da propriedade pertence ao dono quando de sua morte?”* O Imam respondeu: *“Um terço, e um terço é uma parcela bem grande”*.

Uma tradição citada com a autoridade do Imam Assadeq (A.S.) diz: *“O testamento é para um quarto, ou um quinto, que é preferível a um terço”*. Também é citado na tradição que Deus o Altíssimo diz ao filho de Adão (o homem): *“Concedi a ti três coisas. Ocultei suas más ações, que se os membros de tua família soubessem, não teriam enterrado. Concedi a ti amplos benefícios e em seguida solicitei um empréstimo de algo disso que te concedi, então por que tu não apresentaste isso com algo de bom, e eu designei a ti um terço quando de tua morte, e não por que não legaste isso como um benefício adiantado”*.

Portanto, a parcela de um terço, considerando essas tradições é um direito do dono a dispor a não-utilização disso por outros e que o considere uma dádiva que Deus concedeu a seu servo quando de sua morte, e não para o prolongamento natural em seu tempo de vida dos direitos que tenha adquirido. Todas essas coisas apontam para o fato de que a permissão ao falecido de legar um terço de sua propriedade é uma exceção à regra e a admissão da realidade do que já apresentamos sobre o limite de tempo e seu nexos com a teoria geral.

O objetivo que a *shariah* buscou com a legislação dessa exceção da regra foi o de adquirir novos ganhos para a justiça social, por isso capacita um indivíduo, quando está se despedindo dos bens mundanos, a centrar-se num novo âmbito, proporcionando a si mesmo o proveito do benefício de sua riqueza num novo domínio. É muito provável que nos momentos inexoráveis de sua partida dessa vida o ardor das motivações materiais e dos desejos carnis do muçulmano seja extinto, uma questão que o auxilia em pensamentos de um novo gênero, o de gastar seus bens para o seu futuro, a vida no além, para qual está prestes a passar. É este gênero de gasto para o qual o termo *khayr* é aplicado na tradição acima mencionada, em que o indivíduo é admoestado por não aproveitar de seu direito, não realizando o propósito para o qual lhe foi dado o direito.

Ao mesmo tempo o Islam obrigou o legado de um terço da riqueza ou propriedade, e persuadiu o indivíduo a aproveitar dessa última oportunidade em razão da garantia de seu bem estar futuro e de sua vida no além, destinando esta terça parte a alguma causa de benefício público, como uma contribuição para a consolidação da justiça social.

Então, o limite de tempo da propriedade é uma lei fundamental e a permissão de um terço é uma exceção prescrita com um propósito relacionado aos demais aspectos da economia islâmica.

Parte Quatro

Capítulo 1 - A Teoria da Pós-Produção

I - A Base Teórica da Pós-Produção da Distribuição entre os Agentes Produtivos¹

A Estrutura Superior

Allamah Al Hilli, o sábio e pesquisador muçulmano menciona em sua obra *Ash 'Shara 'i* no capítulo sobre *Wikalah* (representação, intermediação) que a *wikalah* para o trabalho de corte de madeira ou trabalhos similares é inválida (ilícita). Por exemplo, se uma pessoa designar a outra como seu representante para cortar madeira na floresta em seu lugar, a *wikalah* será nula. O contratante não será o dono da madeira cortada por seu contratado (representante); a razão disso é que este trabalho ou outros trabalhos manuais na natureza não tem qualquer efeito nem garante direito preferencial algum à pessoa a menos que a própria pessoa realize o trabalho ou despenda diretamente seu esforço na

-
1. Quando tratamos da teoria da distribuição da pré-produção buscamos determinar o direito que os indivíduos adquirem sobre a matéria-prima como um fenômeno de sua distribuição. Como esse direito resultou do trabalho a investigação foi dirigida à determinação do papel do trabalho nas riquezas naturais. Portanto, as riquezas naturais que o trabalho transforma nesse sentido se incluem nas riquezas da pós-produção. Por conta disso, as duas investigações, a da pré-produção e a da pós-produção tornam-se interligadas. Esta investigação torna necessário que se tenha muito cuidado de se deixar explícito quando as idéias participam de um ou de outro campo da distribuição.

tarefa de cortar a madeira ou em atividades similares. A intenção da *shariah*, conforme a interpretação de Muhaqqiq AlHilli é a realização desses trabalhos pela própria pessoa.

1. Eis aqui o texto (citado) de Allamah Al Hilli: “*Quanto aos atos em que a nyiabah (intermediação) não tem efeito são os atos em que a regra pertinente da shariah é o propósito da realização pela própria pessoa, por exemplo, a taharah (purificação ritual), o sallah, enquanto esteja viva, o jejum, o i’itikaf (retiro espiritual); o hajj obrigatório para quem possa fazê-lo; a fé (Iman), o nadhr (voto, promessa); o acordo entre as esposas de alguém; o zihár (o ato de um homem comparar as costas de sua esposa com sua mãe ou outra mulher, o qual está entre os atos proibidos no casamento); o li’an (a acusação de adultério à uma esposa); o qada’il’iddah (finalização do período de espera de uma divorciada ou viúva antes de um novo casamento), o janábah (o ritual de purificação maior); o itqát (o encontro de uma propriedade de dono desconhecido num lugar público); o corte de madeira ou grama*”.

2. Na obra *At’Tadhkirah* de Allamah Al Hilli consta sobre o *wikalah*: “*No que se refere a wikalah nas coisas permitidas como a caça, o corte de lenha ou capim, restauração de terras incultas, tomada de posse de uma quantidade de água ou algo assim, requer mais especificação*”.

3. É mencionado no *Kitabul Iqawá’id*: “*De fato, ao designar um wakíl (intermediário) para atestar propriedades de coisas lícitas como tesouro encontrado ou propriedade encontrada de dono desconhecido, caça ou algo que tenha sido pescado, ou ainda trabalho de corte de lenha ou capim, se requer que seja examinado*”.

4. Várias fontes de juristas, como *At’Tahrir*, *Al Irshád*, *alIdáh*, etc, compartilham esta opinião.

5. Várias outras fontes não ficaram contentes com a expressão de dúvidas sobre a *wikalah* ou que se deixasse para ser examinado e ao contrário, foram explícitas sobre sua invalidade, em acordo com a *shariah* como

Al Ja'mi fi Fiqh e As Sará'ir com respeito à caça, como As Shaykh At Túsi em sua obra *Al Mabsút* - em algumas impressões - a invalidade de designar-se um *wakil* no caso de restauração de uma terra inculta e também fala da invalidade da designação no caso do corte de lenha ou capim.

6. Al Allamah Al Hilli liga a *wikalah* e a *Ijárah* (aluguel) e declara que quando a *wikalah* é improdutiva com respeito aos trabalhos citados então o aluguel também o é. Assim, da mesma maneira que o designador não adquire a propriedade da lenha cortada ou da presa caçada, ou ainda da terra inculta restaurada pelo trabalho de seu intermediário, naturalmente o que aluga ou contrata o trabalho não adquire a produção do mesmo da pessoa a quem contratou. Eis o que ele escreve no *At Tadhkirah*: *“Se permitirmos que a wikalah seja válida em tais coisas então permitiremos que a contratação também o seja. Assim se um homem contrata o trabalho de corte de lenha, ou de carregar água, ou ainda de restaurar uma terra inculta, sua ação será válida e ele se tornará o dono do produto do trabalho do contratado. Mas se negarmos a validade disso também negaremos a validade do ato executado por uma pessoa contratada”*.

O sábio pesquisador Al Isfaháni confirma na obra *Al Ijárah* que: *“O contrato de um trabalho (na natureza) não é efetivo em dar o direito de propriedade ao contratante, isto é, aquele que paga com dinheiro, a qualquer coisa que um trabalhador adquire através de seu trabalho físico. Assim, se o trabalhador toma posse de algo (por seu trabalho), então será dele e o contratante não receberá nada”*.

7. Al Allamah Al Hilli menciona no *Al Qawá'id*: *“Se um homem pega uma caça ou corta lenha, ou corta capim com a intenção de que tudo o que conseguiu com seu trabalho será para si e para outra pessoa, esta sua intenção será nula. Tudo o que ele adquirir será inteiramente e somente dele”*.

8. No *Miftáhul Karámah* é dito que As Shaykh At Túsi, Al Allamah Al Hilli e Muhaqqiq Al Hilli, tomaram a decisão de que se uma pessoa assegura posse de alguma riqueza natural com a intenção de que o que adquire será dele e de outra pessoa, tal intenção será nula na lei, e tudo pertencerá a ele.

9. Consta no *Al Qawá'id* de Al Allamah Al Hilli: “*Se um homem empresta uma rede para pegar uma caça com a intenção de ter parte no que será caçado, o produto da caça pertencerá ao caçador e a remuneração será devida ao primeiro a respeito do uso da rede*”. Várias outras fontes como Al Mabsút, Al Muhad'dhab, al Ja'mi e As'Shará'i confirmam isto.

10. Nas discussões sobre a caça na obra *Al Jawáhir* de Al Muhaqqiq An Najafi há: “*Se um homem usurpa uma ferramenta de caça e pega um animal com ela, eu não encontro nenhuma opinião jurídica contrária a que a caça será propriedade do caçador e não do dono da ferramenta, a despeito do fato de que ele conseguiu a caça com a ferramenta que era ilícita para que ele a utilizasse, entretanto a propriedade da coisa lícita foi adquirida pelo trabalho direto e o usurpador o realizou deste modo. Certamente, o aluguel da ferramenta deverá ser pago por ele como no caso dos acessórios furtados, e isto mesmo quando ele não consegue caçar algo com ela, de modo que foi utilizada para a perda de vantagem ao estar em sua mão*”.

11. É da obra *Al Mabsut* o texto em que o eminente Ash Shaikh At Túsi diz o seguinte a respeito da sociedade: “*Se uma pessoa autoriza a outra pegar uma caça para ela e esta pessoa sai para a caça com a intenção de que o produto da mesma será daquele que lhe tenha ordenado isso e não dele, de quem será a propriedade do produto da caça? Há uma opinião de que este é um caso como o do carregador de água que o faz com o entendimento de que o que adquirir será dividido entre eles, o preço da água lhe pertencerá, ou seja, pertencerá ao que faz o trabalho de carregar a água e seu parceiro não terá direito nenhum sobre ela. Assim, neste caso também o produto da caça será propriedade do homem que realizou o trabalho de caçá-la sozinho e não da pessoa que o ordenou. De acordo com outro ponto de vista será propriedade do homem que o ordenou, pois esta era a intenção do caçador ao pegar a presa e a intenção dele é levada em consideração. Porém, a primeira opinião é mais sólida*”.

12. Al Muhaqqiq Al Hilli menciona no *As Shara'i*: “*Se um homem, por exemplo, dá um animal e seu recipiente de água a um carregador com o entendimento de dividir os ganhos, nenhuma sociedade ocorre, em tal caso tudo o que for ganho pertencerá ao carregador e a compensação pelo uso do animal e do recipiente será devida*”.

A Partir da Teoria

A totalidade desta estrutura superior revela o fato básico com respeito à teoria geral da distribuição da pós-produção e, por conseguinte, a diferença material entre a teoria geral islâmica da questão e a que se obtém da doutrina econômica capitalista.

Entretanto, ao invés de começar com a apresentação do argumento teórico da estrutura superior preferimos começar pela formulação de uma idéia geral e uma concepção geral da natureza da teoria da distribuição da pós-produção através da apresentação de um exemplo ilustrativo dela a partir do sistema doutrinário capitalista da economia de modo a conhecermos o raio de ação e o alcance da teoria doutrinal a respeito da distribuição da pós-produção que teremos que seguir.

Depois de ter dado o exemplo da teoria no âmbito capitalista apresentaremos a teoria islâmica da distribuição da pós-produção como a consideramos, até onde dê uma forma definida e traga esclarecimento sobre a diferença entre as duas teorias. Em seguida voltaremos à superestrutura apresentada acima - a fim de fortalecer e dar suporte a nossas suposições sobre a teoria islâmica, como também explicar nosso método de apresentá-las a partir da estrutura superior em que suas diretrizes e principais características se refletem. Assim, a jornada de nosso exame se completará em três estágios.

1 - O Exemplo Ilustrativo da Economia Capitalista

Na escola convencional do sistema econômico capitalista, o processo de produção é comumente reduzido aos fatores principais comprometidos no processo, e a idéia geral da distribuição do material produzido se baseia na associação desses fatores na teoria material que se tenha criado, assim cada fator constituinte participa de acordo com o seu papel no processo. Com isto, o sistema econômico capitalista baseia sua distribuição das mercadorias produzidas ou seu valor em dinheiro, em quatro partes que são:

1. Remunerações
2. Juros
3. Aluguel
4. Lucro

Remunerações formam a parte do trabalho humano ou do trabalhador por sua condição de primeiro fator no processo de produção na teoria capitalista. Juros formam a parte do capital em adiantamento (empréstimo); lucro, a parte do capital conjunto utilizado na produção real e o aluguel expressa a parte da natureza, especificamente, terras.

Tem havido várias modificações neste método capitalista de produção no aspecto formal. Remunerações e juros são incluídos num grupo, na crença de que o lucro é uma forma de remuneração para um tipo específico de trabalho, o trabalho de organização que o realizador do projeto (empreendimento) conduz reunindo vários fatores de produção, como o capital, a natureza e o trabalho e seu ajuste, e a organização de todos eles juntos é o processo de produção.

Por outro lado, ao aluguel se dá um significado mais amplo que vai além de seus termos de terra, e se revelam vários tipos de aluguéis de outros campos. Da mesma maneira, o ponto de vista preferido de alguns é dar ao capital um significado mais abrangente que cobre todas as forças da natureza inclusive a terra.

Apesar destas modificações formais, o ponto de vista essencial sobre a distribuição capitalista permaneceu durante todos os ajustes e não sofreu nenhuma mudança. Trata-se da observância de todos os fatores da produção em pé de igualdade e designa a cada um deles sua respectiva parcela do material produzido como um elemento participante na operação e dentro dos termos de associação com todos os demais fatores no aperfeiçoamento e criação do produto. O trabalhador recebe a remuneração de acordo com o mesmo método e com base na mesma teoria doutrinária segundo a qual o capital recebe os juros, pois qualquer um dos fatores, no uso corrente capitalista é um agente de produção e força participante no mecanismo da operação. Assim sendo, é natural que o produto seja distribuído entre seus fatores de produção na proporção fixada pela lei da oferta e da demanda, que também governam a distribuição.

2 - A Teoria Islâmica e a Comparação com a Teoria Capitalista

O Islam rejeita inteiramente esse ponto de vista material da doutrina capitalista e difere dele fundamentalmente; pois não coloca os vários fatores em pé de igualdade, nem considera ser a forma satisfatória para resolver a questão da distribuição do material produzido na proporção fixada pela lei da oferta e da demanda como o sistema da economia capitalista faz. Ao contrário, a teoria islâmica econômica da distribuição da pós-produção considera o material produzido a partir da matéria prima natural como propriedade do homem que a produz - o trabalhador apenas. Quanto aos meios materiais de produção e as várias ferramentas que um homem utiliza no ato da produção, não têm nenhuma parcela no material produzido em si. São apenas meios que se apresentam ao homem, úteis no processo de submeter a natureza para o objetivo da produção. Se tais meios são propriedade de outro indivíduo que não o trabalhador, então é um débito que o produtor tem que pagar ao dono desses meios em consideração aos serviços por meios dos quais o produtor extraiu benefício. O dinheiro que o produtor paga ao dono das ferramentas que contribuíram no trabalho da produção não representa a parcela da própria terra, ferramentas ou implementos na coisa produzida na capacidade de um dos fatores da produção, mas significa uma compensação ao dono dos meios, paga pelo trabalhador por tê-las utilizado.

No caso de não haver para estes meios um dono definido além do produtor, então o termo de compensação não terá sentido, o benefício será uma dádiva da natureza não uma concessão do serviço de outro homem. Assim, na teoria islâmica da distribuição da pós-produção o produtor é o verdadeiro dono do material produzido a partir da matéria prima natural e os fatores materiais da produção não têm qualquer parcela do material produzido.

A teoria islâmica considera o produtor apenas um devedor ao dono dos meios que tenha utilizado na produção, assim é responsável pelo pagamento de uma compensação ao mesmo em consideração pelos serviços que os meios tenham prestado. Então a parcela dos meios participantes na produção possui a característica de compensação e expressa um débito, o pagamento que é uma obrigação do produtor e não significa uma equiparação dos meios materiais e o trabalho humano ou a associação entre eles no material produzido em base de igualdade.

No decorrer de nossa descoberta da teoria geral da distribuição da pós-produção conheceremos a justificativa teórica para a compensação que os donos dos meios materiais recebem do produtor, em vista da operação produtiva que os meios lhe proporcionaram.

Portanto, a diferença entre a teoria islâmica e a capitalista a esse respeito é considerável.

Esta diferença entre as duas teorias surge da determinação do status do homem e seu papel na operação produtiva. O papel do homem na opinião capitalista é de ser um meio que serve à produção e não o fim a qual a produção serve. Ele está, nesse aspecto, em pé de igualdade com todas as forças, como a natureza e o capital, que participam na produção. Assim, ele cumpre sua parcela a partir do material natural como um associado e um servo da produção. A base teórica da distribuição do material produzido entre o homem e os demais meios que participam com ele na produção se torna única. Quanto ao status do homem na opinião islâmica, é que é um fim e não um meio. Por conseguinte, não está em pé de igualdade ou no mesmo nível dos demais meios materiais na questão da distribuição do material produzido. Pelo contrário, a teoria islâmica considera os meios materiais de produção servos do homem para a realização da produção uma vez que esta é em razão do homem e como tal, a parcela do produtor difere da parcela dos meios materiais com base na teoria. Se os meios materiais pertencem a outra pessoa e o dono as oferece para que sejam utilizadas na produção, tem o direito a que o produtor lhe pague uma compensação pela utilização. Destarte, a compensação constitui débito, e o pagamento é uma responsabilidade do produtor e não significa teoricamente a associação dos meios materiais com o material produzido.

O status dos meios materiais designado na teoria do Islam prescreve a exigência ao produtor da compensação como seus servos e não como seus sócios, de modo semelhante o status do homem na produção como seu fim prescreve ao homem que seja o único dono do direito sobre o material natural que Allah (Deus), o Altíssimo proporcionou para a utilização do homem.

O fenômeno mais importante que reflete esta diferença material entre as duas teorias é a posição dos dois sistemas econômicos a respeito da matéria prima natural. A doutrina capitalista admite que o capital pratique este tipo de produção. Pois está dentro da capacidade do capital contratar trabalhadores

para cortar madeira na floresta ou extrair petróleo dos poços, e paga a eles sua remuneração - e isto representa toda a parte do trabalhador de acordo à teoria capitalista de distribuição - e o capital se torna o dono de toda a quantidade de madeira cortada ou mineral extraído pelo trabalhador e da venda disto, ao preço que lhe parecer conveniente, sendo este seu direito.

Quanto a teoria islâmica da distribuição, não há lugar para tal gênero de produção² pois o capital nada obtém por meio de exploração do trabalho do corte de madeira ou de extração mineral e a multiplicação das ferramentas necessárias para isto, uma vez que a teoria islâmica fez do trabalho direto uma condição necessária para a aquisição da propriedade do material natural e confere exclusivamente ao trabalhador o direito de propriedade da madeira por ele cortada ou do minério por ele extraído. Assim concluí-se a apropriação das matérias primas por meio do trabalho contratado. A dominação do capital sobre estes materiais sob a teoria capitalista simplesmente em virtude de sua capacidade de pagar e a multiplicação dos materiais por ele desaparece, e a dominação do homem sobre os mesmos assume seu lugar.

Contudo, o desaparecimento desse modo capitalista de produção não é um evento acidental ou uma manifestação passageira ou ainda uma diferença parcial entre a teoria islâmica de distribuição e a teoria do sistema econômico capitalista, mas sim, expressa de forma explícita e com base teórica, como aprendemos, a oposição polarizada entre elas e a verdadeira natureza do conteúdo do sistema islâmico de economia.

2. Pois o que aprendemos da estrutura superior, a interdição da nomeação de agentes, por Muhaqqiq Al Hilli no Ash' Shara'i para o trabalho de corte de madeira; e na tarefa e procuração nas coisas permissíveis (*mubah*), a interdição dessa nomeação para o trabalho de restauração, por Ash' Shaykh At' Tusi como o transcrito de algumas cópias de sua obra "*Al Mabsút*"; e a afirmação conciliatória de al Isfahán na obra "*Al Ijarah*" de acordo com a qual um contratante não se torna dono de qualquer quantidade de material natural que seu empregado adquira ou com base no contrato de empreitada.

3 - A Apresentação do Argumento da Teoria da Estrutura Superior

Até aqui apresentamos a teoria islâmica da distribuição da pós-produção, hipoteticamente até onde foi necessário para a comparação entre ela e a teoria capitalista com respeito à base teórica da distribuição do material entre os fatores de produção.

Porém, para provar a solidez de nossa concepção da teoria é necessário voltar à estrutura superior apresentada no início de nossa discussão para que possamos deduzir dela esse aspecto que supomos referente à teoria islâmica e demonstrar sua importância religiosa prática e a extensão de sua consonância com a concepção que apresentamos.

Os preceitos que foram citados da estrutura superior estabelecem:

1. Não é válido que uma pessoa colha os frutos do trabalho de seu intermediário (*wakil*) sobre a matéria prima. Portanto, se um indivíduo designa outro para cortar madeira na floresta, por exemplo, não será lícito que ele se aproprie da quantidade de madeira que seu *wakil* obteve já que ele próprio não trabalhou cortando a madeira, porque a propriedade resulta do trabalho e pertence apenas ao trabalhador. Este fato é absolutamente claro do que foi citado nos primeiros oito trechos da estrutura superior.
2. O contrato de trabalho é semelhante ao contrato de intermediação, pois em ambos os casos o contratante não se torna dono dos materiais que seu intermediário obtenha da natureza. O contrato do trabalho remunerado não adquire também propriedade do material natural que seu trabalhador contratado venha a adquirir, pelo simples fato de que ele paga as remunerações pelo trabalho, uma vez que estes materiais não podem se tornar propriedade senão pelo trabalho direto. Este fato é evidente do que foi citado no sexto trecho.
3. Que se um produtor que se empenha no trabalho para obter materiais da natureza e em sua tarefa usa ferramentas que pertencem a outra pessoa, não haverá nenhuma parcela por tais ferramentas no produto.

O produtor somente se tornará devedor ao dono das ferramentas tendo que pagar uma compensação pelo uso durante seu trabalho. Quanto ao produto, pertencerá inteiramente ao trabalhador, isto está evidente nos trechos nove, dez e onze.

Estes três pontos bastam para nos revelar a teoria de distribuição da pós produção que se baseia na superestrutura de todos esses preceitos. Da mesma maneira é prova suficiente de solidez da descoberta de nossa teoria e a apresentação dada à mesma ao próprio contexto e características que especificamos.

Portanto, o produtor se torna dono do material da natureza que ele obtenha, não um associado ou um servo deste produto, em razão do fato de que esta é o objetivo a que a produção se presta. Ele se apropria de todo o material produzido e as demais forças e meios que servem e participam na produção não estão associadas a ele.

Contudo, estes meios materiais reivindicam do produtor, que se empenha na tarefa da produção, pagamento por eles porque são considerados seus servos e não por serem considerados estar em pé de igualdade com ele.³

Assim, ao fazer uso da estrutura superior apresentada acima, obtemos a base islâmica para a distribuição da pós-produção e provamos considerando-a na fidelidade da concepção que apresentamos de acordo com a teoria islâmica em comparação com a teoria capitalista sobre a questão.

3. Nos será suficiente chegar teoricamente a esses resultados a partir de nosso sumário do segundo dos três pontos cujas implicações apresentamos da estrutura superior, de maneira que mesmo se não aceitarmos o primeiro ponto, a estrutura da teoria que formulamos será confiável. Suponhamos que o agente produza algo a partir da matéria-prima natural e que ele não se torne o dono do que produziu, mas, o contratante (essas duas hipóteses são preferidas); pois isso não contradiz o princípio que afirma que *“apenas o produtor é o dono do material que produz e ele transfere seu direito a outro quando se propõe a adquirir algo para essa pessoa”*. A base que sustenta (a posição) de que apenas o produtor é o dono do que foi produzido relaciona o ponto do dito (hadith) da estrutura superior pelo efeito de que o meio material (da produção) não toma parte no material produzido e o outro ponto que afirma que o capitalista não se torna o dono do material que o trabalhador adquire simplesmente por sua compra do trabalho dele ou por fornecer os equipamentos necessários para a produção. Assim, a diferença material entre a idéia da aquisição do contratante do material conseguido por seu agente (contratado) e a idéia de uma apropriação individual do que o contratado adquire se tornam muito próximas. Esta segunda idéia é capitalista em sua natureza, pois dá ao dinheiro e aos meios produtivos o direito de apropriação ao invés de dá-lo ao trabalho humano, ao contrário da primeira idéia que reconhece o direito do trabalhador sobre o que produz e considera sua representação de outrem para o corte de madeira na floresta, por exemplo, como o deduzido da cessão ao trabalhador da propriedade da quantidade de madeira cortada por ele e sua abdicação desse direito em favor de outro.

Agora continuemos nossa tarefa de descoberta e nos dediquemos ao estudo e apresentação de outro aspecto da teoria islâmica através da comparação da mesma com a teoria marxista de distribuição da pós-produção e a determinação da destacada diferença entre ambas.

II - A Surpreendente Diferença entre a Teoria Islâmica e a Teoria Marxista

A Estrutura Superior

1. Al Muhaqqiq Al Hilli escreve em sua obra *As 'Shara' i*: “*Se um homem dá a outro um contrato para que faça algum trabalho para ele, por exemplo, se um homem que lava roupas ou um tintureiro é contratado para este trabalho, então haverá um pagamento justo pela tarefa, se não é comum que um tarefairo cobre um salário e se esta é uma das tarefas para as quais comumente há uma remuneração, então ele pode exigir a mesma, pois é o melhor juiz de sua intenção. Entretanto, se é uma tarefa para a qual normalmente não há remuneração, não se dará atenção ao reclamante dela*”.

O comentador acrescenta a isto o seguinte: “*Se for conhecida sua intenção de que realizaria a tarefa gratuitamente, então não será lícito que venha a exigir uma remuneração*”.

2. Al Muhaqqiq An Najafi cita no *Al Jawahir* no livro *Usurpação*: “*Se alguém toma pela força algumas sementes e em seguida as semeia, ou um ovo e faz com que seja chocado sem o consentimento do dono, a opinião de muitos dos juristas é de que o dono verdadeiro é o primeiro, que teve sua propriedade usurpada. Não há, com a autoridade de An Nasiryah, nada contra este veredicto senão no As 'Sara' ir, há um consenso sobre esta questão. É semelhante o princípio e as normas da prática jurídica*”.

An Najafi também cita outro jurista que afirma: “*A safra ainda verde e o pintinho pertencem ao usurpador, pois a semente e o ovo são considerados como sendo coisa alguma (a princípio). Então a safra verde e o pintinho são coisas novas que o usurpador, como resultado de seu esforço, possui*”.

3. No mesmo livro é mencionado: *“Se alguém usurpa uma terra e a cultiva ou planta árvores nela, a safra e as plantas pertencerão a quem as plantou, eu não encontro nenhum desacordo (neste ponto) entre os juristas, pelo contrário, encontro consenso no livro de At’Tanqih. Contudo, o agricultor terá que pagar aluguel pelo uso da terra a seu dono”*.

Esta regra foi confirmada por algumas tradições. Eis o relato que tem como fonte Uqbah Ibn Khalid, que diz: *“Eu perguntei ao Imam Assadeq (A.S.) sobre uma pessoa que tinha usado um pedaço de terra para cultivo sem obter o consentimento do dono. Quando a safra foi colhida o dono da terra apareceu e disse ao homem: “Tu cultivaste em minha terra sem minha autorização, então a produção do que cultivaste pertence a mim, e eu te pagarei uma remuneração pelo trabalho que despendeste na terra”. Uqbah diz: “Então eu perguntei ao Imam: “A safra era dele ou não?” O Imam respondeu: “A safra pertence ao homem que a cultivou e o dono da terra receberá pelo aluguel de uso da terra”.*”

4. Foi mencionado no *Al Jawahir* na seção *Al Mazári*: *“Em todo caso, sempre que o contrato agrícola se torna inválido cabe ao dono da terra pagar a remuneração do trabalho. Se as sementes pertencem ao trabalhador, então a safra também pertence a ele, e ele tem que pagar o aluguel pelo uso da terra ao dono. Mas se as sementes são do dono da terra, este será dono da safra também, e deverá pagar uma remuneração pelo trabalho e pelos implementos. No caso das sementes pertencerem a ambos, a produção deverá ser dividida proporcionalmente entre eles”*.

Deste pormenor podemos deduzir que o dono das sementes receberá a produção resultante das mesmas, seja ele o agricultor que semeia ou o dono da terra, pois é a semente que constitui a substância básica da safra colhida. No caso das sementes pertencerem ao agricultor, não haverá nenhum direito na produção em razão da terra e apenas o aluguel desta deve ser pago ao dono.

5. É citado no *Al Jawahir* no volume *Al Musáqát*: *“Em qualquer caso, sempre que o contrato de parceria na safra (por um período determinado) se torna inválido, o trabalho deve ser pago (conforme o acordo mútuo), e a produção pertence ao dono, pois o crescimento (da produção) resulta da propriedade original (a terra)”*.

Há uma elucidação do texto acima: Quando uma pessoa possui árvores que necessitam de água e cuidados para produzirem, contrata alguém e o encarrega das árvores, firmando com ele um contrato no qual o zelador concorda em cuidar e regar as árvores e se torna em virtude disso um sócio na produção conforme o contrato. Assim, este gênero de acordo se estabelece entre ambos, o termo jurídico *Al Musáqát* é aplicado. Os juristas especificaram a obrigação que liga as partes contratadas ao conteúdo do documento, se o termo do mesmo for para ser inteiramente cumprido. Mas se o contrato perde algum de seus termos ou condições, então, para a *shariah* o contrato não tem nenhum efeito. Neste caso, o texto jurídico que citamos acima especifica que a produção em sua totalidade, no caso da invalidação do contrato, será constituída propriedade do dono das árvores. O zelador receberá por seu trabalho uma remuneração apropriada, para a qual o termo *Ujratul Miçl* é aplicado.

6. *Aqdul Mudarabah* (contrato do sócio minoritário) é um tipo de sociedade em que o trabalhador entra em acordo com o dono do capital para que o transfira para o negócio com base na sua parcela no lucro. No caso dos termos do acordo não serem cumpridos em qualquer sentido, o total do lucro se tornará propriedade do dono do capital e o trabalhador receberá somente uma remuneração como especificado pelos juristas no *Al Jawahir*.

Da Teoria

Até aqui revelamos, tanto quanto a teoria geral da distribuição da pós-produção no sistema islâmico de economia foi requerida, pela instituição da comparação dela com a teoria do sistema econômico capitalista. Agora nos propomos a continuar nossa descoberta das diretrizes e características distintas do Islam no curso da comparação com a teoria da distribuição da pós-produção tal como é obtida no sistema marxista de economia e a demarcação das mais destacadas diferenças entre as duas teorias.

Começaremos como fizemos no estágio anterior, dando uma idéia e uma projeção das mais destacadas diferenças entre as duas teorias como cremos, antes de nos aplicarmos à discussão da estrutura superior, o que

faremos quando estivermos aptos a ter uma clara concepção dos aspectos das diferenças e do significado disso. Retornaremos ao exame da estrutura superior a fim de deduzir de suas provas a correção de nossa concepção e estabelecê-la juridicamente.

1 - A Prova Teórica da Propriedade

Podemos resumir a diferença da teoria islâmica e da teoria marxista em dois pontos essenciais:

A teoria islâmica da distribuição da pós-produção confere a um trabalhador a propriedade ou o direito desta propriedade de toda riqueza que produza com seu trabalho sobre ela, apenas quando o material básico em que ele realiza o trabalho de produção seja uma riqueza natural que não pertença a outrem, como a madeira que o lenhador corta das árvores da floresta, ou os pássaros do ar e os peixes das águas, o que um caçador ou um pescador obtenha, ou os minérios que um mineiro extraia, ou uma terra inculta que um agricultor restaure tornando-a apropriada para o cultivo, ou uma fonte de água que um indivíduo cave; porque todas estas riquezas não pertencem a ninguém em particular em seu estado natural, e somente um trabalho produtivo realizado dá ao produtor um direito privado sobre elas. Mas os meios de produção, como já aprendemos, não participam com ele na propriedade do produto destas riquezas.

Contudo, se a base material em que o homem realiza seu trabalho for propriedade de outra pessoa ou que para qual alguém tenha adquirido um direito resultante de alguma das bases que apresentamos da teoria islâmica, então significará que a propriedade ou o direito ao material terá sido consumado numa distribuição prévia, não havendo lugar para que se confira uma propriedade ou direito com base numa nova produção nem para o trabalhador nem para nenhum dos meios de produção que ele empregue nesta nova produção, assim aquele que produz algum fio ou um tecido de uma quantidade de lã que pertença a um pastor, não terá nenhum direito de posse ou aquisição da lã que tenha tecido ou alguma sociedade com o pastor com base no trabalho que tenha despendido, mas todo o tecido que tenha produzido será considerado

propriedade do pastor, já que ele é o dono do material básico - a lã - uma vez que sua propriedade sobre o mesmo nem se extingue tampouco é destruída por um novo trabalho despendido por outra pessoa produzindo fio ou tecido com ela. A isto aplicamos o termo “o fenômeno da constância” a respeito da propriedade de algo.

A teoria econômica marxista de distribuição da pós-produção, todavia, é o contrário disso. Considera que o trabalhador que recebe materiais do capitalista e sobre os quais despende seus esforços se torna o dono deles em igual proporção com o novo valor de troca para o qual contribui com seu trabalho. Em razão disto, segundo a opinião da teoria marxista o trabalhador será o dono legal da mercadoria produzida menos o valor do material que tenha recebido do capitalista antes de seu trabalho produtivo.

Esta diferença entre a teoria marxista e a islâmica se apóia na formação da teoria marxista de uma coordenação da propriedade e do valor de troca e do valor de troca e o trabalho. A teoria marxista em seu aspecto hipotético crê que o valor de troca surge do trabalho e explica a propriedade do produtor sobre o material em que realizou seu trabalho com base no valor de troca que seu trabalho produz no material e como resultado, se torna o direito de todo fabricante de uma coisa, quando contribui para um novo valor de troca para o material produzido, de se tornar o dono deste valor que se incorporou no material através de seu trabalho.

De modo diverso, a teoria islâmica separa a propriedade do valor de troca e não dá ao produtor direito de propriedade de um material tomando por base o novo valor de troca que o produtor tenha acrescentado ao material, mas, faz do trabalho uma base direta para o direito a propriedade como encontramos em nosso exame e discussão da teoria da distribuição da pós-produção. Assim, quando um indivíduo adquire propriedade de algo com base no trabalho e a base continua a existir, não será permissível que outra pessoa adquira um novo direito a sua propriedade mesmo se acrescente à mesma um novo valor por intermédio de seu trabalho.

Portanto, podemos recapitular a teoria islâmica como segue: o material, para a produção da qual o homem realiza seu trabalho, quando já não tem dono, a riqueza que o trabalhador produz será inteira e exclusivamente propriedade sua e todas as outras forças participantes na produção serão consideradas como

servas do trabalhador e serão remuneradas por ele e não são consideradas sócias na mercadoria manufaturada, isto é, o produto em pé de igualdade com o homem. Porém, quando o material já pertencer a um indivíduo então continuará, de acordo com o fenômeno da constância da propriedade, sendo propriedade privada de seu dono quaisquer que sejam as mudanças que possa sofrer como vimos no exemplo da lã.

Pode parecer a algumas pessoas que esta propriedade - a propriedade do dono (da lã) sobre o tecido produzido com ela, mantendo-se o dono desse material, significa que o capital e as forças materiais na produção se apropriam da riqueza produzida já que o material (básico), em nosso exemplo a lã, é considerado economicamente um tipo de capital na produção do fio ou do tecido - porque a matéria prima de toda mercadoria constitui um tipo de capital. Contudo, a interpretação do fenômeno da constância da propriedade com base capitalista é um equívoco, pois o que confere ao dono da lã a propriedade do tecido fabricado não é constituído com base no caráter capitalista da matéria-prima (a lã) nem significa que o capital tenha um direito de posse sobre a mercadoria produzida - o tecido em sua condição de fator participante ou sobre a matéria prima na sua produção.

A lã constitui um capital na produção do fio ou do tecido, em sua condição de matéria prima, mas os instrumentos empregados no processo de produção também carregam o caráter capitalista e tomam parte na operação como outro tipo de capital. Ainda assim, a propriedade da riqueza produzida não é conferida ao seu dono, que não compartilha da propriedade com o dono da lã. A teoria islâmica de distribuição da pós-produção ao preservar intacto o direito de propriedade privada do dono (no exemplo, o pastor) depois que o produtor tenha fabricado o tecido, não visa indicar o capital para a concessão do direito de propriedade da riqueza produzida o que é demonstrado pela prova de que não confere ao capital, exemplificado pelos instrumentos e implementos, um direito, mas apenas denota a consideração da teoria para a constância do direito à propriedade privada do material firmemente estabelecido diante da produção. A teoria mantém a opinião de que a mera mudança da forma de uma propriedade não a exclui da condição de propriedade de seu primeiro dono, mesmo se a mudança leve a criação de um novo valor de troca, e a isso denominamos fenômeno da constância da propriedade.

Na teoria islâmica o capital e as forças materiais participantes na produção não recebem um direito a riqueza produzida em seu caráter de capital e as forças materiais participam na produção em razão de sua capacidade e são consideradas apenas servas do homem, nada mais - e este é o ponto principal, o centro do eixo da produção e em tal condição que as forças materiais recebem dele remuneração. O pastor que é o dono da lã em nosso exemplo adquire o direito de propriedade do tecido somente por conta do fato de que o tecido era a mesma lã que ele possuía e não porque constitua um capital na produção.

2. A Separação da Teoria da Propriedade (Os Direitos de Propriedade) do Valor de Troca

Quanto ao segundo ponto da diferença essencial entre as teorias islâmica e marxista de distribuição da pós-produção, consiste em que a teoria marxista, que dá a cada indivíduo um direito de propriedade sobre a riqueza produzida na proporção do valor de troca que ele incorpore a mesma, mantém a crença - com base na coordenação do direito de propriedade e o valor de troca - que o dono das forças e meios materiais, que contribuem no ato de produção da riqueza, possui uma parcela na riqueza produzida pois estas forças e meios entram na formação do valor da mercadoria produzida na proporção em que se consumiram no processo produtivo. O dono dos materiais, que são consumidos à exaustão por conta da produção se torna dono da riqueza produzida na proporção em que estes materiais contribuíram na formação da mercadoria.

Quanto ao Islam, como aprendemos, separa a propriedade do valor de troca, tanto que mesmo se tomamos por cientificamente certo que os materiais utilizados na produção de uma mercadoria estejam incluídos na formação de seu valor, na proporção de seu consumo, isto necessariamente não significa que o benefício do direito de propriedade do que foi produzido seja dado ao dono dos materiais utilizados na produção, pois estes materiais sempre são considerados pela teoria islâmica somente servos do homem, e seu direito é determinado apenas com base nisso.

Este é todo o resultado da separação entre a propriedade da mercadoria produzida e seu valor de troca: as forças materiais que contribuem na produção sempre recebem sua compensação - com base nesta separação como servos e não como a própria mercadoria produzida estando incluídas na formação de seu valor de troca.

Apresentação Argumentativa da Teoria da Estrutura Superior

Agora, depois de termos apresentado a mais destacada diferença entre as duas teorias, islâmica e marxista, da distribuição da pós-produção, como concebemos e supomos, podemos nos concentrar especificamente nesta diferença e na sua justificativa a partir da estrutura superior que apresentamos, tal como foi nosso método na descoberta da teoria da explicação legislativa expressa claramente acima.

Todos os trechos citados da estrutura superior compartilham de um fenômeno: que o material usado no ato de produção da nova mercadoria permanece como propriedade de uma pessoa, por conta disso todos os trechos citados afirmam o fato que o material continua como propriedade de seu dono mesmo após sua transformação no processo de produção de uma nova mercadoria.

A mercadoria que seu dono entrega a um operário contratado para que atue sobre ela e a transforme, permanece sendo sua propriedade. O operário contratado não se torna seu dono em razão de seu trabalho sobre ela mesmo se ele a transforme numa nova mercadoria e crie um novo valor nela, pelo fato de que já tem um dono.

O agricultor que usurpa a terra de outra pessoa e semeia suas sementes nela, será dono da produção resultante como se declarou no terceiro trecho citado e o dono da terra não terá nenhuma parcela da produção, em razão do fato de que o agricultor é o dono das sementes e estas são o fator constituinte do material básico que é transformado em produto agrícola no curso do cultivo. Quanto a terra, como força material participante na produção é considerada uma serva do agricultor, portanto ele deve pagar uma remuneração ao dono da terra. Então, diferenciadas a semente e a terra é reconhecida a propriedade da produção ao dono das sementes, apesar do fato que ambas - a semente e a terra - constituam

capital no sentido econômico e forças participantes na produção. Isso revela claramente aquilo que já afirmamos: que o dono da matéria prima que a produção utiliza e transforma, é dono do material após a sua transformação porque este é o mesmo material e não porque carrega o caráter capitalista na operação produtiva. Se não fosse assim, o Islam não teria feito uma distinção entre a semente e a terra e não teria negado ao dono da terra a propriedade sobre a semente apesar de que ambas partilhem o caráter capitalista no sentido geral do termo, o qual inclui todas as forças materiais presentes no processo produtivo.

O quarto e o quinto trecho citados concordam em estabelecer o princípio expresso pelo terceiro trecho: que a propriedade da produção agrícola (no exemplo dado) é conferida àquele que possui as sementes e não ao dono da terra ou de outros fatores que participam na operação produtiva e que possuam o caráter capitalista.

E o último trecho citado confere a propriedade do lucro ao dono do capital quando o contrato de sociedade se anula; e não permite então a parceria na propriedade, pois este lucro muito embora seja o resultado do esforço do trabalhador associado na venda e no envio da mercadoria até os consumidores tornando-a disponível a um alto preço. Contudo, tal esforço é semelhante ao do tecelão ou fiandeiro da lã que pertence ao dono e que não é uma força efetiva segundo a teoria já que o material no trabalho sob contrato de parceria, a lã, pertence previamente ao dono.

Então resta o segundo trecho citado na estrutura superior, para que destaquemos em particular. É o trecho que fala de um indivíduo que usurpa um ovo de outra pessoa e o utiliza para produzir um ser vivo ou usurpa uma quantidade de semente que faz germinar e produzir uma mercadoria agrícola. O trecho declara que de acordo com uma opinião jurídica predominante o produto (o pintinho ou a colheita) é propriedade do dono do ovo ou das sementes e que, de acordo com outra opinião jurídica, o produto é propriedade do usurpador que executou o trabalho de produção.

Compreendemos deste trecho que apresenta estas duas opiniões que ambas surgem da diferença entre os juristas quanto à determinação da relação que subsiste entre o ovo e o pássaro que o gera em suas entranhas, e da mesma maneira da relação entre a semente e o produto agrícola que é produzido dela. Os juristas que acreditam que ambas são a mesma coisa, e que a diferença

entre elas é de um dos graus - como a diferença entre a tábua de madeira e o estrado de cama fabricado com ela, adotarão a primeira opinião e considerarão a pessoa de quem foi usurpado o ovo ou as sementes como o legítimo dono do produto. Porém, os juristas que sustentam a opinião de que o material - o ovo ou a semente - foram consumidos na operação produtiva e a coisa produzida é, no sentido comum, uma nova coisa que surge da destruição do material primário por conta do trabalho do usurpador despendido durante a produção, na opinião desses juristas o usurpador será o dono do produto, o qual o dono do ovo ou das sementes não possuía antes. Portanto é direito do produtor por seu esforço se apropriar do produto a despeito de ser um usurpador.

Não é importante resolver o conflito entre as duas opiniões jurídicas ou examinar seus pontos de vista. Nossa intenção aqui é utilizar de sua implicação teórica com respeito a nosso ponto de vista doutrinal da teoria, pois esta disputa jurídica revela com grande clareza e precisão o que os outros trechos citados da estrutura superior fazem, que é dar ao dono da lã a propriedade do tecido feito com ela, ou que dá ao dono de qualquer matéria prima a propriedade do material produzido dela, o que não se baseia no fato de que a lã ou outra matéria prima que se utilize na produção do tecido ou de uma mercadoria constitua um tipo de capital na produção do fio ou do tecido mas apenas sobre o fato de que o fenômeno da constância da propriedade é que estabelece que aquele que é dono do material continua com sua propriedade enquanto o material existir e a justificação islâmica perdurar. Pois quando os juristas diferem quanto ao produto do ovo ou da semente, eles relacionam seu ponto de vista a respeito da questão com seu ponto de vista sobre a natureza da relação com o material. Isto significa que o jurista que determina a propriedade da coisa produzida a partir do material que foi usurpado, não sustenta esta opinião com base no sentido capitalista e prefere determinar a propriedade ao dono do ovo ou da semente por conta do fato de que ele é o dono do capital ou de qualquer coisa surgida no processo produtivo. Então, se esta foi a base da preferência, o resultado da opinião entre os juristas de acordo com a unidade ou diversidade do material teria sido diferente porque o material utilizado na produção constitui capital sob todas as circunstâncias, quer seja consumido no processo produtivo ou materializado na coisa produzida e do ponto de vista capitalista teria se tornado necessário determinar a propriedade do produto ao dono do material,

qualquer que fosse a relação que subsistisse entre ele e o material. Mas, contrário a este ponto de vista eles determinam ao dono do material, da semente, por exemplo, o direito de propriedade sobre o produto agrícola apenas quando isto esteja estabelecido de acordo com o senso comum de que a coisa produzida é em si a mesma coisa num estado particular de transformação. Isso claramente estabeleceu o fato que determinou a propriedade da mercadoria produzida ao dono do material e não para aquele que realizou o trabalho sobre o mesmo, e se apóia na base a qual denominamos de fenômeno da constância da propriedade e não recebe justificação islâmica a partir do ponto de vista capitalista que diz que o capital é dono da mercadoria produzida e que o trabalhador é um empregado do capital e exige que se pague salário por seu trabalho.

Assim entendemos com clareza a extensão da diferença teórica entre a explicação islâmica da determinação da propriedade da riqueza produzida ao dono da matéria prima utilizada e a explicação com base no ponto de vista capitalista.

3. A Lei Geral da Compensação das Fontes Materiais da Produção

A Estrutura Superior

1. É válido que um produtor receba de outro homem sob aluguel as ferramentas ou materiais que necessite para seu trabalho e pague ao dono destas ferramentas ou materiais uma compensação previamente acordada. Esta compensação será considerada um aluguel para o dono das ferramentas ou materiais em consideração pela parte que desempenham na operação produtiva e um débito do produtor que deverá pagá-lo não importando a extensão e a natureza dos ganhos que são adquiridos da operação produtiva. Sobre isso, os juristas são unânicos.

2. Da mesma maneira, é válido tomar em aluguel um arado ou uma vara de tecelagem, ou que um produtor alugue uma terra daquele que tenha o direito de propriedade sobre ela. Por exemplo, se alguém é um agricultor pode utilizar a terra de outra pessoa por um acordo e pagar a ela um tributo compensatório pelo

uso de sua terra no processo produtivo. Sobre isso há um acordo entre a maioria dos juristas. Contudo, houve alguns companheiros do Profeta e alguns poucos pensadores islâmicos que negaram a legalidade do aluguel da terra se apoiando em tradições específicas do Santo Profeta. Se Deus quiser, nos dedicaremos ao exame de tais tradições em nossa futura discussão e esclareceremos que elas não se opõem à opinião predominante dos juristas.

De modo semelhante, é lícito que um homem contrate um trabalhador para a costura de roupas, a fiação de lã, a venda de livros ou a transação comercial. Quando a pessoa contratada conclui a tarefa é obrigatório que o empregador lhe pague os vencimentos fixados.

3. O Islam determinou um sistema de constituição de uma sociedade entre o dono de uma terra e um agricultor de acordo com o qual o segundo concorda em cultivar a terra na condição do dono da terra partilhar com ele dos resultados de seu trabalho, e a porção de cada um no produto agregado é determinada numa porcentagem fixa. Nos concentremos no *aqdu'l muzaria'h* (contrato de parceria na produção agrícola) na obra *AlKhilafa* de As'Shaykh At'Túsi, no qual ele explica as implicações da parceria na produção e seus limites legais. Ele escreve que é permissível para ele, isto é, o dono da terra, entregar sua terra a outra pessoa para que cultive algo nela, na condição de que a terra e também as sementes sejam dele, e o *mutaqabbil* (o que aceita o acordo) assume a obrigação de empreender o trabalho do cultivo, rega e zelo da terra.

Ao considerarmos isso, vemos que o contrato de parceria constitui de dois elementos:

Um deles é o trabalho do cultivo e o outro, a terra e a semente pertencente ao dono da terra. Com base no termo fixado e escrito por As'Shaykh At'Túsi: *“Não é permissível que o dono da terra conclua o contrato muzária'h apenas contribuindo com a terra e fazendo o agricultor responsável pelo trabalho do cultivo (e também) pelas sementes, uma vez que o fornecimento pelo dono da terra das sementes é uma condição básica para o cumprimento do contrato como declarado nos textos anteriores”*.

Com a declaração do texto acima podemos entender do que é proveniente do Profeta, que é a proibição do *mukhabbirah*, o qual é um gênero de acordo *muzaria'h* em que se exige do dono a entrega da terra e não se exige que forneça

as sementes. Desse modo, aprendemos, dos termos apresentados no texto escrito por Shaykh At’Túsi, que se obrigar o dono da terra a fornecer as sementes ao agricultor e se obrigar ao segundo que assuma o trabalho de cultivo é a condição básica do contrato, sem a qual o contrato não teria autenticidade.

4. A responsabilidade do dono da terra no contrato não está limitada ao mero fornecimento da terra e das sementes, mas também se estende às despesas com o solo se este requer adubação, Allamah Al Hilli declarou no *Al Qawá’id*: “*Se o solo necessita de adubo o dono da terra deverá comprá-lo e o agricultor o aplicará à terra*”. Isto foi confirmado por várias fontes jurídicas como *At’Tadhkirah*, *At’Tahrír* e *Jamul Maqásid*.

5. *Al Musáqat* é outro tipo de contrato similar ao contrato de parceria na produção. Trata-se de um acordo entre duas pessoas em que uma é dona das árvores ou plantas, e a outra é a pessoa que possui o conhecimento da rega a fim de fazer vingar a produção. Neste contrato o trabalhador se compromete a regar as árvores ou plantas até que produzam. Em troca ele tem parte na produção com o dono com base em porcentagem acordada no contrato. O Islam autoriza tal acordo como foi apresentado em muitos textos jurídicos.

6. *Al Mudáribah* é um contrato legal no Islam. Nele o trabalhador entra num acordo com o dono do capital a fim de movimentar com ele seu capital e participar no lucro com base em porcentagem. Se a pessoa conseguir lucrar com a movimentação do capital o lucro será dividido entre ele e o dono segundo o que foi estabelecido em contrato. Se uma perda é sofrida então esta recairá sobre o dono somente, e para o trabalhador a perda de seu trabalho e de seu esforço será prejuízo suficiente. Não se permite que o dono do capital faça o trabalhador pagar por esta perda, pois se o trabalhador der uma caução contra perda sob qualquer condição então o dono não terá direito de nenhum lucro como foi declarado na tradição relatada por Ali (A.S.) que diz: “*Aquele que dá garantia a um negociante (de reembolsá-lo), este deve receber seu capital e o dono não terá nenhuma parte do lucro (daquele capital)*”. Em outra tradição é dito: “*Aquele que dá caução sobre o Al Mudaribah (em favor do dono do capital), isto é, considerando-se o agente responsável pelo*

(benefício) do capital - este receberá seu capital e o dono não participará do lucro". Portanto, o cumprimento da cláusula de deixar o risco para a parte do dono do capital e a não concessão de garantia por parte do trabalhador para a segurança do capital são condições básicas para a validade legal do contrato, sem isto não será uma sociedade, mas um contrato de empréstimo, e o lucro será todo do agente.

Se o agente firma um acordo com o dono para movimentar seu capital, e consegue outro agente que esteja satisfeito com uma porcentagem menor de lucro, entrega a este o capital para que o movimente e tenha participação no lucro, sem que o primeiro agente tenha algum trabalho para ganhá-lo. Por exemplo, ele faz um acordo com o dono do capital na condição de receber o lucro e em seguida faz um acordo com outro agente que se contenta em receber um quarto do lucro, então ele ganha a parte excedente do lucro se livrando do incômodo do esforço (e isto não é válido na lei islâmica).

Al Muhaqqiq Al Hilli escreve na seção de *AlMudaribah* de seu livro *As'Shara'i* que esta ação é ilegal, dizendo: *"Sempre quando um agente entrega um capital a outro agente como al Mudaribah com a permissão do dono do capital, para partilhar o lucro entre o dono e o segundo agente, não há objeção a isto. Mas se não for assim, isto é, o primeiro agente divide o lucro com o segundo, isto não é permitido, já que o primeiro agente não fez nada. É comunicado numa tradição que alguém perguntou ao Imam (A.S): "É lícito que alguém tome o capital de outro com base na Al Mudaribah para fazer uma terceira pessoa ter parte no capital com menor lucro?" A resposta foi: "Não"."*

7. Empréstimo do dinheiro a juros é proibido no Islam, isto é, emprestar dinheiro a alguém por um período fixo de tempo e fazer aquele que pediu emprestado devolver no tempo acordado a quantia com juros é *Haram* (proibido) no Islam. Apenas o empréstimo sem juros é permissível, portanto o emprestador pode pedir somente a devolução do dinheiro que tenha emprestado sem qualquer adição à quantia por menor que seja. Este preceito é considerado islâmico no grau de sua clareza e ausência de ambigüidade, que se equipara às necessidades da legislação islâmica. Os seguintes versículos sagrados do Alcorão indicam isso suficientemente:

“Os que praticam a usura só serão ressuscitados como aquele que foi perturbado por Satanás; isso, porque disseram que a usura é o mesmo que o comércio; no entanto, Deus consente o comércio e veda a usura. Mas, quem tiver recebido uma exortação do seu Senhor e se abster, será absolvido pelo passado, e seu julgamento só caberá a Deus. Por outro lado, aqueles que reincidirem, serão condenados ao inferno, onde permanecerão eternamente”. (Alcorão Sagrado C. 2 - V.275)

“Ó fiéis, temei a Deus e abandonai o que ainda vos resta da usura, se sois crentes! Mas, se tal acatardes, esperai a hostilidade de Deus e do Seu Mensageiro; porém, se vos arrependerdes, reavereis apenas o vosso capital. Não defraudeis e não sereis defraudados”. (Alcorão Sagrado C.2 – V.278 - 279)

8. A última sentença dos versículos citados que restringe o direito do credor à quantia emprestada e que permite a devolução do dinheiro se ele se arrepende é uma prova clara da ordem de proibição do empréstimo de dinheiro a juros e a ilicitude de cobrar qualquer tipo de juros por mais insignificante que seja, pois tal constitui um ato injusto do credor para com o devedor. A partir do sentido implicado do versículo do Alcorão.

9. Encontramos na tradição do Profeta (S.A.A.S.): *“A usura é o pior dos lucros. Deus encherá o ventre daquele que devora os juros com fogo do inferno na proporção da quantia (da usura). E se alguém ganha dinheiro com isso Deus não aceitará suas obras nem esta pessoa deixará de estar sob a maldição de Deus e dos anjos enquanto um qirat (peso equiv = 1/16 dirham=0,195g) disso estiver em sua posse”.*

10. *Al Ju'alah* (compensação, recompensa, remuneração) é legal na *shariah* islâmica; ou seja, alguém se compromete a pagar adequadamente por uma tarefa. Por exemplo, quando alguém diz que se alguém encontrar um livro que perdeu, essa pessoa ganhará um dinar ou que aquele que costurar sua roupa ganhará um dinar. O dinar ou dirham equivale à devolução do livro ou da roupa a seu dono, que se comprometeu a pagar a quem fizesse um trabalho específico

ligado a sua propriedade. Não é necessário que a remuneração seja uma soma especificada tal como um dinar ou dirham. É permissível que um homem não a especifique em sua natureza e ele pode dizer que quem quer que cultive seu solo terá metade do produto; ou que aquele que devolver suas canetas perdidas será seu sócio com a metade do ganho; como foi declarado por Al allamah Al Hilli no *At'Tadhkirah*, e por seu filho no *Al Idah*, por As'Shahid no *Al Masalik* e por Al Muhaqqiq An Najafi no *Al Jawáhir*.

A diferença entre o *ju'alah* e o contrato baseado em remuneração juridicamente está no fato de que se alguém contrata uma pessoa para confeccionar sua roupa, se torna, de acordo com o contrato, o dono do serviço ou lucro do que foi contratado, que é o serviço de costura, enquanto que o contratado se torna o dono da remuneração especificada no contrato. Mas se alguém estipula pagar um dirham a uma pessoa para que confeccione sua roupa, não se torna o dono do serviço de confecção e o alfaiate não se torna o dono de nada pelo qual o primeiro seja responsável, a menos que cumpra a tarefa. Se ele cumpre o trabalho de confecção então o primeiro deverá a ele um dirham, que tinha estipulado pagar pela tarefa de confecção.

11. Al Mudaribah, a tradição que já foi mencionada no sexto trecho, está definida na lei como limitada às operações de compra e venda. Se um indivíduo possui mercadorias ou dinheiro é permitido que entre em acordo com um agente para que negocie com sua mercadoria ou capital ou para que compre artigos com seu capital e revenda; a parceria com um agente se estabelece sob porcentagem no lucro, tal como se mencionou no sexto trecho. *Al Mudaribah*, entretanto, não é válido numa outra órbita comercial que não a definida como operações de compra e venda. Se por exemplo, um indivíduo que possui um artigo ou instrumento de produção, firma um contrato *mudaribah* com um agente com base nisto, pois se entrega seus instrumentos ao agente para que este os utilize na produção ele impõe não dar a si mesmo o direito de uma parcela do lucro resultante da produção conseguida por meio de seus instrumentos tampouco no produto à razão de porcentagem.

Al Muhaqqiq Al Hilli, escreve no livro *Al Mudaribah* de As'Shara'i sobre isso: “*Se o dono de implementos de caça, por exemplo, entrega-os a um caçador na condição de uma parcela de um terço no produto da caça e*

o caçador aceita isso e realiza a caça, isto não constituirá, um mudaribah, e o animal caçado será propriedade do caçador e o dono dos implementos não terá qualquer parcela nisto exceto um pagamento devido pelo caçador a ele em vista da utilização dos implementos”.

Do que foi mencionado deduzimos que a mera participação na operação produtiva com instrumentos e materiais não justifica que o dono dos mesmos reivindique uma parcela no lucro. O dono dos instrumentos está autorizado a participar do lucro com aquele que realiza uma atividade comercial apenas quando oferece a ele mercadorias ou dinheiro com a obrigação de que negocie com isto comprando ou vendendo na condição de participação no lucro.

Exatamente como a constituição do *mudaribah* e a participação no lucro com base nos instrumentos de produção também a constituição do contrato *muzara’h* - um contrato que encontramos no terceiro trecho - não é válida se uma pessoa partilha com o agricultor o que este produz apenas por dar a ele ferramentas de produção como o arado, bois ou outros implementos semelhantes. Contudo, esse tipo de parceria é permissível para aquele que partilha sementes junto com a terra como aprendemos do texto de As’Shaykh At’Tusi mencionado anteriormente.

12. Não é válido que um homem tome uma terra por arrendamento ou implementos por um valor especificado, e em seguida arrende isto a outro por um aluguel mais alto a menos que realize algum trabalho na terra ou com os implementos, justificando um aluguel maior. Se alguém tomar em arrendamento uma terra por dez dinares, não é legalmente aceitável que a transfira a outro e exija deste um aluguel mais alto do que o que pagou ao dono da terra, a menos que realize algum trabalho no melhoramento ou preparação do solo justificando a diferença que adquirir.

Um grupo de grandes juristas, como As Sayyd Al Murtada Al Halábi, As Saduq, Ibn Baraj, Shaykh Mufid e As’Shaykh At’Tusi apresentou o veredicto especificamente de acordo com muitas tradições, que foram comunicadas em relação ao assunto, algumas das quais estão a seguir.

a) Sulayman Ibn Khalid relata uma tradição de Imam Assadeq (A.S.) que diz: *“Não me agrada pegar uma pedra de moinho com a condição de um aluguel fixado e em seguida repassá-la a outra pessoa por um aluguel maior exceto quando faço alguma mudança nela”.*

b) Al Halábi relata o seguinte: *“Perguntei ao Imam Assadeq: “Posso firmar um contrato de arrendamento de uma terra considerando-me responsável por um terço ou um quarto e em seguida firmar um contrato com outra pessoa com respeito à terra, em que se comprometa com a metade?” O Imam respondeu: “Não há nenhuma objeção”. Então perguntei: “Posso tomá-la em arrendamento por mil e transferi-la a outro por dois mil?” O Imam disse: “Não, isso não é permissível”. Perguntei: “Por quê?” Disse ele: “Porque nesse segundo caso a quantia está assegurada e no primeiro não”.*⁴

c) Numa tradição relatada por Ishaq Ibn Ammar com fonte de transmissão em Imam Assadeq (A.S.), afirma-se que o Imam disse: *“Se alguém toma uma terra em arrendamento se comprometendo em ouro e prata, não pode arrendá-la a outra pessoa tornando-a responsável a pagar com mais ouro ou prata. Mas se toma a terra em arrendamento se responsabilizando pela devolução de um terço ou metade (da produção) então pode firmar contrato com outra pessoa tornando-a responsável por uma parcela maior; porque ouro e prata são quantias asseguradas”.*

4. O resumo do que diz este texto é o seguinte: a diferença nos dois casos, o caso do contrato de arrendamento e o caso do contrato de cultivo, no primeiro, quando, por exemplo, uma pessoa aluga uma terra por cem dinares não é permissível que arrende a outra por mais do que cem dinares se ela própria não trabalhar na terra. Mas no segundo caso, quando um homem firma contrato com o dono da terra e das sementes para cultivá-la e ter participação no lucro, digamos, em 50%, é permissível que inicie o cultivo e em seguida transfira a terra a outro para que termine o cultivo na condição de pagar a ele 30% do lucro. O texto tenta explicar essa diferença entre os dois casos e menciona na justificativa que o segundo é assegurado e que o primeiro não o é. O texto tenciona apresentar por conta disso que o segundo arrendamento da terra é assegurado no próprio contrato inicial por uma soma acordada. Mas o agricultor que recebe do dono, de acordo com o contrato *muzari'ah*, a terra para cultivá-la, nada assegura ao arrendatário. Assim tudo o que este adquirir não será assegurado no próprio contrato. O texto expressa que a diferença que resulta para o primeiro a alugar a terra quando ele o faz por uma quantia mais alta, é assegurado no contrato de modo que é invariavelmente necessário que um trabalho anterior ao segundo contrato seja executado para justificar esse ganho assegurado, pois a *shariah* não reconhece ganho senão em troca de trabalho. Quanto a diferença que resulta ao arrendatário, se ele cultiva a terra por metade não é assegurado no contrato de cultivo, assim, é necessário que o primeiro arrendatário realize algum trabalho para justificar tal ganho.

d) Isma'il Ibn Al Fadl Al Hashimi relata: “*Indaguei Jafar Assadeq (A.S.) sobre um homem que toma uma terra de um Sultão em arrendamento por uma quantia fixa de tributo (em dirham) ou uma quantidade determinada de trigo; e que em seguida a transfere a alguém que a cultive que participará na metade ou menos da metade da produção, então há um excedente na produção. Será conveniente que se aproprie disso? O Imam respondeu: Sim, se ele cavar um canal de irrigação ou fazer algo que ajude a quem cultivar a terra, então o excedente será seu*”.⁵ Em seguida eu perguntei sobre uma pessoa que toma

5. A explicação desta tradição é: se uma pessoa toma em arrendamento uma terra por cem dirhams e em seguida a transfere a um agricultor em caráter de sociedade (parceria) numa porcentagem (por exemplo) de 50% e o valor dessa metade sendo maior do que cem dirhams, não é lícito que embolse a quantia excedente, a menos que realize algum trabalho, tal como cavar um canal de irrigação ou algo similar. Muitos juristas observam que esta tradição tende a abolir a diferença entre o *ijárah* e o *muzaria'h*. Não é permissível que uma pessoa arrende por um valor menor e tire vantagem disso sem realizar algum trabalho. De modo semelhante não é válido, de acordo com esta tradição, adquirir a diferença resultante de um contrato *muzari'ah*. Por conta disso, esta tradição entra em conflito com a opinião das duas anteriores, uma vez que enfatizam a diferença entre os dois contratos e o fato de que a diferença não é válida sem trabalho, mas a diferença resulta da variação da porcentagem nos dois contratos como sendo válida. Na realidade, as tradições não se contradizem, a explicação disso da maneira jurídica de discussão é, que os dois textos anteriores tratam de um aspecto jurídico, que é, a diferença entre o acordo entre o arrendatário e o dono da terra e o acordo com o agricultor. O lucro que o intermediário (entre o dono e o agricultor) adquire é o resultado dessa disparidade. A solução dos textos quanto a este aspecto é que o lucro do intermediário é o resultado da disparidade (na porcentagem) entre os dois contratos *muzaria'h*; sendo legítimo mesmo se ele não realiza nenhum trabalho antes do agricultor cultivar a terra. Se a disparidade entre as porcentagens for resultante da disparidade de dois contratos *ijárah* então é ilegal a menos que o intermediário realize algum trabalho antes de transferir a terra a um terceiro. Contudo, o texto da última tradição no relato de Al Hashimi considera o trabalho do intermediário uma condição para a validade do contrato *muzari'ah* que venha a estabelecer com o agricultor e, por conseguinte, uma condição para a legitimidade do lucro que tenha. A fim de verificarmos que o essencial dessa tradição não está em conflito com as duas precedentes é necessário sabermos que: Primeiro, o trabalho que o texto relatado por Al Hashimi considera a condição para a validade do contrato de cultivo que o intermediário firma com o agricultor é somente o trabalho que é realizado após a conclusão do contrato e não antes disso. É o que está implícito nas palavras do Imam: “*Se ele cavar um canal de irrigação ou executar alguma tarefa que seja útil, então (o lucro) será dele*”. O significado da escavação do canal ou da execução de algo útil é que estes trabalhos foram realizados depois da conclusão do contrato *muzari'ah*. Mas se ele cavar o canal de irrigação antes de contratar alguém que cultive a terra, tendo participação no produto, então a tarefa não será considerada ajuda ao contratado. As palavras da tradição indicam o fato de que é o trabalho feito após a conclusão do contrato *muzari'ah*, enquanto o trabalho como condição que está nas duas tradições precedentes, para a validade do contrato *Ijárah*, é o trabalho do arrendatário executado antes que repasse a terra

uma terra tributada em arrendamento por uma quantia determinada de dirhams ou por uma quantidade de trigo e em seguida transfira a terra em partes ou por um jarib (medida de terra equivalente a 5/8 de acre) e então havendo um excedente na quantia pela qual arrendou do sultão pela qual não gastou nada, ou que tenha entregue ao arrendamento para o cultivo dando sementes e implementos aos que a cultivam, e então havendo um excedente na quantia será dele ou não?” O Imam respondeu: “Será dele se tomar em arrendamento gastando algo nela e a desenvolvendo (trabalhando nela), nessa caso não há objeção para o que mencionaste”.

por um aluguel mais alto. Segundo, o aluguel extra não é suposto, nesta tradição, no contrato. Seu resultado é um fator accidental. O arrendatário transfere a terra por um valor específico. O contrato declara que cada uma das partes terá metade da produção, e metade é uma quantia não-especificada por natureza. É apenas possível que a quantidade seja menor do que o valor do aluguel que o arrendatário pagou ao dono. Também pode ser igual ou maior do que isso. A quantidade extra que a tradição fala não é suposta a partir da natureza do contrato, pois este não impõe ao agricultor que realmente cultive a terra para pagar ao arrendatário. Somente o compromete a pagar uma porcentagem especificada do produto ao dono da terra, qualquer que seja a quantia, mais ou menos do que o aluguel que o arrendatário paga ao dono da terra. Quando observamos estas duas questões podemos dizer que a condição do trabalho nessa tradição relatada por Al Hashimi sobre o arrendatário/intermediário não é pela justificativa da quantia maior que ele obtenha (ao cobrar uma porcentagem do agricultor). Aceitemos como exemplo, que esta porcentagem seja meio a meio. A estipulação do termo ou da condição do trabalho sobre o intermediário é apenas para a validação do contrato *muzari'ah* e para o cumprimento das cláusulas legais, para que seja um contrato específico não importando qualquer adição ou diminuição. Eis porque a suposição jurídica que no contrato *muzari'ah* não seja suficiente que o dono da terra forneça somente a terra para que o contrato seja válido, sendo indispensável que se comprometa a fornecer algo mais. É indicado no texto jurídico que transcrevemos de As'Shaykh At'Tusi no terceiro extrato mencionado, que a contribuição com as sementes é obrigatória (por parte do dono) e o suposto objeto tratado pela tradição relatada por Al Hashimi, não se supõe que o intermediário deva fornecer as sementes ao agricultor. Disso podemos concluir que ao dono da terra - que contrata um agricultor para que a cultive por uma participação no produto - é indispensável que realize algum trabalho ou forneça as sementes ou algo semelhante, seu mero fornecimento da terra não basta. A explicação do texto de Al Hashimi considerando isso não entra em conflito com o sentido geral e mantém intacta a diferença entre o *muzari'ah* e o *ijarah*, como foi determinada pelas duas tradições precedentes. Porque o trabalho, que torna admissível alugar a terra por um valor mais alto, é o trabalho que o intermediário realiza antes de concluir o contrato *ijarah*. Sua importância reside na validade do contrato, já que torna admissível a cessão da terra a um terceiro para que a cultive por uma parte, digamos a metade; é o trabalho que o intermediário presta antes de se firmar o contrato *muzari'ah*. A importância reside na validação do princípio do contrato *muzari'ah* e não apenas a validação da disparidade dos valores.

e) Numa tradição relatada por Abu Basir de Assadeq (A.S.) afirma que ele tenha dito: *“Se alguém tomar uma terra por arrendamento assumindo a responsabilidade por uma quantia de ouro ou prata, não a repasse a outro o fazendo assumir a responsabilidade por uma quantia maior, pois ouro e prata são garantidos”*.

f) Há uma tradição relatada por Al Halabi, de Assadeq (A.S.) sobre uma pessoa que aluga uma casa e em seguida a aluga a outra por um aluguel mais alto. O Imam (A.S.) disse: *“Não é apropriado que alguém faça isto a menos que promova melhoramentos na casa”*.

g) Há a tradição relatada por Ishaq Ibn Ammar que Al Imam Al Báqer (A.S) costumava dizer: *“Não há objeção a que uma pessoa alugue uma casa, uma terra ou um barco e em seguida alugue por uma quantia maior, a menos que faça algum melhoramento no que está a alugar”*.

h) Sama’h narra uma tradição dizendo: *“Indaguei o Imam sobre um homem que compra um pasto que costumava usar para alimentar seu rebanho, a 50 dirham ou uma soma aproximada. Em seguida, deseja reunir com ele os que costumavam pastorear seus rebanhos tornando-os responsáveis pelo preço que pagou antes de se associar a eles”. O Imam disse: Ele pode se associar com quem desejar tornando-o responsável por 49 dirham e sua ovelha valer por um dirham, então não há objeção. Se pastoreou seu rebanho por um mês, dois ou mais meses ainda assim não há objeção se associar-se a eles contanto que deixe isto claro. Contudo, não será lícito que venda o pasto por quarenta dirham e pastoreie seu rebanho com eles ou por mais do que cinquenta dirham e não pastoreie com eles a menos que já tenha feito algum trabalho de melhoramento no terreno, cavado ou desfeito algum canal, com o consentimento dos donos do pasto. Então não haverá objeção a venda por uma soma maior do que aquela com que tenha comprado. Porque ao fazer algum trabalho é absolutamente apropriado que faça isso.”*⁶

6. Por isso a palavra “bay” não está mencionada no sentido específico do texto - compra ou venda. E está claro o seu uso no contexto (a menos que realize algum trabalho...) com o consentimento do dono do campo de pastagem. Isso demonstra que o campo de pastagem tem um dono. Ainda que não acompanhe a declaração de que o pastor a tenha comprado. Deve-se tomar o sentido geral da palavra “bay” como aplicável ao ato de tomar uma terra em arrendamento.

Da mesma maneira não é permissível a alguém que tome por arrendamento uma terra ou meios e instrumentos de produção para arrendá-los a terceiros por um valor mais alto, também não é permissível que entre num acordo com uma pessoa para que execute uma tarefa em troca de um valor específico e em seguida faça um contrato com outra para que execute a tarefa por uma quantia menor do que a obteve no primeiro acordo e guarde para si a diferença entre os dois valores.

Na tradição relatada por Mohammad Ibn Muslim ele afirma que perguntou ao Imam Assadeq (A.S.): *“Se um homem assume cumprir uma tarefa sob contrato e em seguida não cumpre a tarefa, mas a entrega a outro, poderá ele embolsar o lucro dela? Ele respondeu: Não, a menos que tenha feito algum trabalho”*. Em outra tradição é afirmado que Abu Hamzah perguntou ao Imam al Báqer (A.S.): *“Se um homem assume fazer um trabalho (sob contrato) mas nada faz e entrega o trabalho para que outro o faça, ele pode embolsar o lucro?”* O Imam respondeu: *“Não”*. Numa terceira tradição, está declarado que o Imam foi inquirido sobre um alfaiate que assume um trabalho de costura sob contrato e corta o pano e então entrega a outro para que o costure, se tal homem poderia ganhar o excedente. O Imam respondeu: *“Não há nenhuma objeção, pois ele fez algum trabalho”*. Declara-se numa tradição relatada por Mujma que ele perguntou a Abu Abdillah, Assadeq (A.S.): *“Posso pegar uma peça de roupa sob contrato para costurar e então entregá-la a um rapaz para que a costure por um terço da quantia?”* O Imam perguntou: *“Tu não realizaste nenhum trabalho na peça?”* Eu respondi: *“Eu cortei-a e comprei linha para ela”*. O Imam respondeu: *“Não há nenhuma objeção”*. Numa outra tradição é afirmado que um ourives perguntou a Abu Abdillah Assadeq (A.S.): *“Posso aceitar um trabalho por contrato e em seguida entregá-lo por contrato a rapazes que trabalhem para mim por um terço da quantia?”* O Imam respondeu: *“Não seria apropriado a menos que realizastes algum trabalho com eles”*.

A Teoria

Examinamos no campo teórico precedente, quando o trabalho é executado numa substância que não era ainda uma propriedade de outra pessoa e pudemos descobrir claramente a teoria islâmica da distribuição da pós-produção que

em tal caso confere ao homem que executou o trabalho, todo o produto, no qual executou o trabalho produtivo e não concede nenhuma parcela da mesma aos fatores materiais, pois estes são forças que servem o produtor e não seus parceiros. Estes fatores recebem compensação do homem e não uma parcela do produto.

Também examinamos quando a tarefa executada sobre um material que seja propriedade de outra pessoa, como quando um fiandeiro trabalha com o fio de lã que pertence a um pastor, e aprendemos em vista da teoria que no caso em que o material permanece propriedade do dono, nem o trabalhador tampouco todos os fatores materiais que participam na produção terão parte alguma no produto, apenas uma compensação que o dono do produto deverá pagar aos fatores materiais de acordo com o serviço que prestaram na transformação e melhoramento do material.

Agora tencionamos estudar inteiramente a nova estrutura superior destas compensações que os fatores ou fontes da produção obtêm sob tais circunstâncias e descobrir os limites, gêneros e bases teóricas disso.

Com a delimitação do tipo de compensação que é concedida às fontes de produção, tais como o trabalho, a terra, os implementos de produção e o capital, aprenderemos até que ponto o Islam permite a aquisição dos ganhos resultantes da propriedade de uma destas fontes e quais são as justificativas teóricas de tais ganhos com base na propriedade das fontes.

1. A Regulação da Estrutura Superior

Vamos resumir o processo de regulação da nova estrutura superior, os resultados gerais que levam a ela, e em seguida reunir estes resultados numa composição teórica bem coordenada.

Dois modos para a determinação da compensação a qual o trabalho tem direito são concedidos segundo a estrutura superior da legislação islâmica e é deixado ao trabalhador o direito de escolha de um ou outro desses modos.

Um dos modos é, *ujrah* (um pagamento) e o outro é a participação no lucro ou no produto. Um trabalhador tem o direito de exigir uma quantia específica de dinheiro como um tipo de recompensa pelo trabalho que faz, e também tem o direito de reivindicar uma parcela no lucro ou no produto, entrando

num acordo com o dono da propriedade, pois uma porcentagem do lucro ou do produto constitui sua recompensa por seu trabalho. O primeiro modo se distingue por um elemento de garantia. É quando o trabalhador se satisfaz em ser recompensado com uma limitada e específica quantia em dinheiro - e a este aplicamos o termo, *ujrah* (recompensa), o dono da propriedade terá de remunerá-lo com esta quantia específica sem considerar os resultados do trabalho e se o que resulta do produto serão ganhos ou perdas. Mas, se o trabalhador escolhe a adesão em parceria com o dono no produto ou no lucro sob porcentagem, com a esperança de obter um resultado melhor do que o modo que o liga ao trabalho, ele opta (por este) e por isso perde a garantia, já que é possível que não receba nada se não houver lucro; entretanto, a compensação em troca da garantia da qual abdica ele pode vir a obter um retorno ilimitado que ultrapassa o retorno fixo (no *ujrah*), pois a quantia do lucro ou do produto tem a probabilidade de aumento ou decréscimo, de maneira que fixar o retorno do trabalho no lucro ou no produto significará sujeitá-lo ao ganho ou a perda. Portanto, ambos os modos possuem suas peculiaridades.

O Islam organizou o primeiro modo - *ijarah* - com decretos legislativos relacionados à questão. Vimos isto no primeiro trecho citado e o segundo modo, o de parceria no lucro ou no produto com os decretos legislativos com respeito a *Al Muzaria'h*, *al Musáqat*, *Al Mudaribah* e *Ju'alah* como os encontramos nos trechos 3,5,6,10. No contrato agrícola o lavrador pode entrar em acordo com o dono da terra e das sementes e semear a terra na base de uma parceria no produto. E no contrato *musáqat* aquele que empreende o trabalho entra em acordo com o dono das árvores dando a ele uma parte da produção com base num índice percentual. No contrato *mudaribah* o sócio trabalhador pode negociar as mercadorias do dono com base na divisão do lucro resultante da venda das mesmas. No *ju'alah* é permissível para um comerciante de madeira, por exemplo, declarar sua prontidão a dar a qualquer pessoa que fabrique estrados de cama de pedaços de madeira, metade do valor do produto, e de acordo com isto, o trabalhador se torna ligado ao resultado da operação que executa.

Em ambos os modos para a determinação do pagamento ao trabalhador, não é válido que o dono das mercadorias ou do dinheiro imponha alguma perda ao trabalhador, ao contrário a eventual perda de modo integral deve ser encargo

do dono das mercadorias ou do dinheiro. Se um trabalhador se associou com ele com base no contrato *mudaribah* então (no caso de perda) seu trabalho terá sido em vão e isto é suficiente perda para ele.

Contudo, os materiais e os instrumentos de produção, isto é, os objetos e ferramentas que são utilizadas na produção, como o fuso de fiar ou a roca, ou o arado, por exemplo, se forem utilizados para fiar a lã ou arar um campo então a remuneração por isto está estabelecida legalmente a um modo que é a compensação, assim se alguém deseja utilizar um arado pertencente a outrem, ou uma rede emprestada de alguém, então pode alugar o arado ou a rede de seu dono como foi declarado no segundo trecho citado da estrutura superior.

O dono do arado ou da rede não pode exigir um pagamento pelo uso de seu arado ou rede por meio de uma participação no lucro. O direito de uma parcela no lucro sob um índice percentual, o que é permitido a um trabalhador, é legalmente proibido ao dono dos instrumentos de produção. Assim sendo, o dono não tem o direito de entrar numa sociedade *mudaribah* com um trabalhador com base nisso, por exemplo, um homem possui uma rede, ele não pode entregá-la a um caçador para que pegue um animal e em seguida partilhar com ele o resultado da caça. Isto está citado no trecho número 10 da estrutura superior. De modo similar um homem que possui um arado, bois e implementos agrícolas, para trabalhar num campo, não é válido que os entregue a um lavrador para que os utilize no trabalho produtivo e então partilhar do produto com ele com já foi citado no trecho número 3 da estrutura superior. Desde que aprendemos do texto de As' Shaykh At' Túsi que um contrato de parceria agrícola pode ser feito entre dois indivíduos com base na contribuição de um com a terra e as sementes e do outro com o trabalho, assim para a execução do contrato não basta que o primeiro forneça somente as ferramentas para a produção. O mesmo caso se aplica a *ju'alah* onde o acordo permite a uma pessoa que fabrique um estrado de cama (de madeira) se associar ao dono da madeira no lucro como foi citado no trecho número 8. O dono da madeira cede metade do lucro ao fabricante. Porém não se permite que entre num acordo *ju'alah* no qual ele ceda metade do lucro a alguém que forneça os materiais que necessitará para cortar a madeira e construir o estrado porque *ju'alah* no Islam representa um pagamento que uma pessoa determina de antemão por um trabalho que deseja que seja feito e não uma compensação ou remuneração por algum tipo de serviço prestado.

De qualquer modo, as ferramentas da produção não participam no lucro podendo somente exigir compensação ou aluguel de maneira que o ganho resultante da propriedade das ferramentas é de um alcance menor do que o ganho resultante do trabalho, pois ao primeiro permite-se um único modo de ganho, enquanto ao segundo se permite dois modos.

O caso do capital comercial é diverso do caso das ferramentas. Nenhum ganho é permitido para este com base em remuneração. Não é permitido ao dono do dinheiro entregá-lo por crédito a juros, isto é, entregá-lo a um agente para movimentá-lo e exigir dele pelo uso do dinheiro, pois o pagamento goza a distinção da garantia e a desconexão com o resultado da operação como também das perdas ou lucros que estejam acrescidos como no empréstimo de dinheiro a juros, que é usura e é proibido pela lei islâmica, como foi declarado no sétimo trecho.

Todavia, ao dono do capital ou da mercadoria é permitido que entregue seu dinheiro ou mercadoria a um agente para que o movimento em negócio apenas na condição de que se resultar em perda na transação somente o dono arcará com ela e se resultar em lucro, partilhará com o agente numa porcentagem acordada. Esta divisão no lucro, com a incidência do fardo da perda é o único modo permitido de adoção ao capital comercial.

Disto aprendemos que os instrumentos de produção e o capital comercial são opostos entre si no que se refere ao modo lícito do ganho. Cada um deles tem seu próprio modo enquanto que ambos os modos são permitidos ao agente.

Quanto a terra, um terreno acidentado que exija um trabalho árduo pelo aproveitamento dele é permitido que seu dono o alugue, e não se permite que tenha parceria no produto ou nos produtos resultantes do cultivo.

Na verdade, o dono da terra participa no lucro na base da porcentagem, no contrato de parceria na produção agrícola (*Aqdul Muzaria 'h*). Mas aprendemos do texto jurídico de As'Shaykh At 'Túsi conforme o trecho número 3, que o contrato agrícola é permitido apenas quando uma das pessoas é o agente (o agricultor) e o outro, o que fornece a terra e as sementes. Portanto, o dono da terra é também o dono das sementes de acordo com a opinião de As'Shaykh At'Túsi, tal como se infere do texto apresentado, e que sua parte na produção não é com base na terra mas em sua propriedade do material, ou seja, as sementes.

2. A Aquisição do Ganho se Apóia na Base do Trabalho Executado

Depois de ter ordenado a estrutura superior e resumido seus fenômenos gerais, nos é fácil chegar ao aspecto normativo (doutrinal) da teoria que une estes fenômenos, e conhecer a norma que explica os tipos de aquisição do ganho que resultam da propriedade das fontes de produção e que justificam a permissão dos dois modos e a proibição de qualquer um dos mesmos.

A norma, que combina todos os preceitos legais da estrutura superior em sua descoberta ou procedimentos é a que, a aquisição do ganho se encontra fundamentada no trabalho despendido no curso de um empreendimento. O trabalho despendido é a única justificação básica para aquele que o realiza pela aquisição de recompensa da parte do empreendedor que contrata o trabalho. Sem uma parcela individual no trabalho não há nenhuma justificativa para a aquisição do ganho.

A norma tem seu sentido e propósito afirmativos e seu sentido e propósito negativos. No aspecto positivo determina que a aquisição do ganho com base no trabalho é válida, e no aspecto negativo declara a nulidade do ganho que não se fundamenta no trabalho ou em algum empreendimento.

3. O Aspecto Afirmativo do Sentido da Norma

O aspecto afirmativo (positivo) se reflete nas prescrições relativas à contratação ou aluguel - nos trechos 1 e 2. Estas prescrições permitem a um empregado (trabalhador) cujo serviço tenha sido contratado para uma determinada tarefa receber remuneração por meio de compensação pelo esforço despendido na tarefa.

As prescrições permitem àquele que é dono das ferramentas de produção entregá-las a outra pessoa por uma remuneração especificada, a qual este recebe do empreendedor do projeto em vista do fato de que as ferramentas incorporam o trabalho armazenado nelas e neste trabalho, desintegrados na operação produtiva. Por exemplo, a roca é uma incorporação de um trabalho específico, realizado a partir de uma peça comum de madeira como um implemento de fiação. Este trabalho armazenado nela é despendido gradualmente

durante a operação de fiação, assim o dono do implemento tem direito a adquirir o ganho de seu labor como resultado da desintegração do trabalho armazenado no implemento. De maneira que a remuneração ou pagamento que o dono do implemento adquire é um tipo de pagamento como o que um trabalhador contratado recebe. A aquisição do ganho de ambas remunerações se apóia no trabalho despendido no curso do projeto com a diferença da natureza do trabalho. O trabalho que o empregado despende no processo é trabalho direto e contíguo ao tempo que gasta. Ele executa a coisa e despende o trabalho ao mesmo tempo. Contudo, quanto ao trabalho que sofre desgaste e é despendido no curso do emprego da ferramenta de produção é um trabalho que é desconectado, do dono da ferramenta, e a execução e o preparo do qual já tinham sido completados a fim de permitir a utilização e sofrer o desgaste logo a seguir nas operações de produção. Com isso aprendemos que o trabalho despendido que a teoria considera como única base para a aquisição do ganho não é meramente o trabalho direto mas também inclui o trabalho armazenado. Por conseguinte, enquanto há um gasto e um desgaste do esforço, é direito do dono do mesmo ter a compensação acordada com o empreendedor de um projeto produtivo não importando se o trabalho que o projeto causa sofre desgaste direta ou diretamente.

Com base nesta demarcação do trabalho despendido que inclui ambos os modos de compensação, podemos acrescentar, às ferramentas de produção, como uma casa que o Islam permite ao dono entregar sob aluguel e adquirir, por meio de avaliação, um ganho de outros que a utilizem. Desde que uma casa também é outra coisa, armazenando um prévio trabalho executado, sofrendo consumação e desgaste no decorrer do tempo pelo uso de outros, e, portanto, o dono da casa tem o direito de obter compensação em vista do trabalho armazenado na casa em que o locatário provoca o desgaste durante sua utilização.

De modo idêntico, é a terra agrícola que o dono entrega a um agricultor por aluguel. O dono da terra recebe o direito sobre a mesma por conta de seu trabalho de restauração dominando seu solo e preparando-a para o cultivo. Seu direito surge quando a terra está exausta e não se extinguem os traços de seu trabalho nela, como foi declarado nos textos jurídicos mencionados. Portanto o dono da terra tem o direito, enquanto seu trabalho permanece incorporado e

seus esforços estão armazenados na terra, de exigir aluguel do agricultor em vista de sua utilização e aproveitamento dos frutos da terra, desde que a exploração da terra por parte do agricultor causa a desintegração parcial do trabalho que o dono dispendeu no curso da restauração para o cultivo.

O aluguel ou remuneração, dentro dos limites permitidos da teoria, sempre se encontra baseado na consumação do trabalho de uma pessoa por outra durante a execução de um projeto e é paga a primeira em razão disso, não havendo nenhuma distinção entre as remunerações por trabalho ou aluguel pelo uso das ferramentas de produção, propriedade ou campo agrícola, muito embora a natureza do vínculo do dono da remuneração com o trabalho possa diferir, pois enquanto o trabalho remunerado é um trabalho direto que o empregado torna efetivo no processo de criação e o consome em favor do dono do projeto, o trabalho armazenado nos instrumentos de produção; sua retirada do trabalhador e armazenamento no instrumento se completa anteriormente e em razão de sua consumação durante a execução de um projeto por uma outra pessoa. Portanto, a remuneração, que um empregado recebe é pelo trabalho efetivado e consumado pelo próprio empregado, e o aluguel que o dono do instrumento recebe é na realidade uma compensação pelo trabalho anterior, que se encontra armazenado no instrumento e que o dono do projeto consumiu na execução de sua tarefa.

Este é o sentido afirmativo da norma que explica o ganho que resulta na propriedade das fontes de produção, aprendemos que este sentido está refletido em todos os campos da recepção de remuneração ou aluguel e da aquisição de ganho resultante da propriedade das fontes de produção.

4. O Aspecto Negativo do Sentido da Norma

Quanto ao sentido negativo que elimina todo ganho que o trabalho despendido na operação produtiva não justifica, está muito claro nos textos e prescrições; e foi apresentado no trecho do texto jurídico número 10, que se uma pessoa compra um pasto por cinquenta dirhams então não é lícito que o venda (ou alugue) por mais do que cinquenta dirhams a menos que realize algum trabalho no pasto; isto é, cave um poço, abra um canal ou realize alguma tarefa para melhorá-lo com o consentimento dos donos do pasto. Neste caso

não há objeção para que o venda por uma quantia mais alta do que o preço que o tinha comprado, pois fez algum trabalho construtivo nele e sua ação tornou conveniente a aquisição de um valor mais alto.

Este texto explicitamente determina seu sentido negativo porque impede que o pastor adquira um ganho resultante da venda do pasto ou do aluguel do mesmo por um valor superior ao que tenha pago do primeiro dono sem que realize alguma tarefa no pasto. Não é permitido que adquira tal ganho a menos que justifique sua aquisição seja cavando um poço ou fazendo um canal ou algum trabalho semelhante.

O texto afirma no livro *An Nihayah* que se o dono realiza algum trabalho construtivo no pasto então sua ação dá a ele uma justificativa para a aquisição desse ganho. A diferença que adquire é pelo trabalho que promoveu. *“Pois de fato realizou algum trabalho ali, portanto, é adequado (o ganho) para ele”*.

Com esta justificativa e relação da aquisição do ganho com o trabalho, o texto tenciona afirmar o sentido negativo da norma. Pelo trabalho se torna apropriada a aquisição do novo ganho pelo pastor, enquanto sem o trabalho tal ganho é inadequado. É óbvio que esta justificativa dá ao texto o significado da norma e esta não permanece sendo uma mera regra no caso do pastor e do pasto, seu sentido se estende de modo a tornar-se base para a aquisição do ganho em geral.⁷

Assim, a aquisição do ganho, de acordo com o texto não é válida sem o trabalho direto ou indireto, trabalho armazenado nos instrumentos de produção ou na propriedade imóvel, etc.

Este fato deduz-se do texto B do trecho 1 (10) que proíbe a uma pessoa que tome em aluguel uma terra por mil dirhams, e a arrende por dois mil dirhams, sem depender qualquer trabalho, e em seguida à proibição há a norma que explica e o raciocínio geral em que a proibição se baseia, explicando porque não é uma ação garantida.

7. É equivalente a dizer: *“Não siga o fatwa de Zayd a menos que ele seja um mujtahid. Se ele for um mujtahid é válido que o siga em sua opinião”*. O sentido implicado neste dizer pela lei geral (*urf*) é que a validade de seguir a opinião de um religioso está sempre limitada ao *ijtihad*, assim, não é válido seguir a opinião de Zayd a menos que ele seja um *mujtahid* e, por conseguinte, não é válido seguir a opinião de qualquer pessoa, ou em outras palavras, a lei geral emite a particularidade de um exemplo de uma ordem por conta do contexto e estabelece uma ligação do ganho com o trabalho ou do seguir a opinião com o *ijtihad* de uma lei.

De acordo com esta justificação ou explicação que se ergue, de sua capacidade de ser uma ordem a respeito de um acontecimento, ao nível de norma geral, não é permissível para nenhum indivíduo que assegure para si um ganho sem trabalho, o trabalho é a principal justificativa na teoria.

Exatamente como os textos afirmam o sentido negativo da norma, a relacionam com várias prescrições da estrutura superior mencionada.

Dentre estas, estão as que proíbem um arrendatário de alguma terra ou casa ou alguém que alugue ferramentas de produção que repasse a isto por aluguel por um preço superior ao que foi cobrado dele, se não executa nenhum trabalho (no que tomou em aluguel), embolsando a diferença sem despendar qualquer trabalho direito ou indireto. Por exemplo, uma pessoa toma em arrendamento uma casa por dez dinares e a subloca por vinte dinares, auferindo um ganho líquido de dez dinares sem nenhum trabalho despendido, a nulidade desta operação é clara com base na norma que deduzimos.

Dentre as prescrições que estão ligadas a norma está também a proibição de um empregado de utilizar outra pessoa para fazer a tarefa por uma compensação menor do que obterá como já foi declarado no trecho número 10. Por exemplo, não é válido que alguém que seja empregado para costurar um vestido por dez dirhams empregue outrem para executar a tarefa por oito dirhams e mantenha consigo a diferença de dois dirhams sem nenhum trabalho. A lei do Islam torna tal operação ilegal de acordo com a norma em seu sentido negativo, que rejeita gêneros de ganho que não sejam baseados na execução do trabalho. O alfaiate, a quem um dono de um tecido o entrega para que faça um vestido tem o direito de empregar outra pessoa para cumprir a tarefa por oito dirhams e ficar com a diferença de dois dirhams sob uma única circunstância: que participe da tarefa da feitura do vestido concluindo alguma fase da costura para a qual foi contratado para que ganhe (licitamente) os dois dirhams.

A terceira prescrição encontramos na estrutura superior ligada ao sentido negativo da norma que consta no trecho número 6, proibindo o dono do capital ou mercadoria num contrato de parceria *mudaribah* determinar o agente responsável pela segurança de seu capital ou mercadoria, com o sentido de que se um comerciante entrega a seu agente o capital comercial (dinheiro ou mercadoria) para movimentação com base na parceria no lucro, então não tem o direito legal de cobrar dele compensação por perda no caso desta ocorrer.

O esclarecimento do sentido disso é que o dono do capital possui dois modos de negociar com o agente:

Um dos dois modos é que entregue ao agente a propriedade ou mercadoria para que a venda em troca de uma quantia especificada que o agente pagará a ele após a disposição final dos bens. Neste caso o agente se torna um fiador da quantia fixada da compensação e se compromete por seu pagamento, junto com o cumprimento das condições legais. Não importando se a transação comercial resulte em lucro ou perda. Sob tal circunstância, o dono da mercadoria não tem participação no lucro nem terá o direito de nada exceto a quantia especificada da compensação uma vez que a mercadoria se torna propriedade do agente e o lucro integral é dele. É por conta disso que há a tradição que foi anteriormente citada no trecho número 12. Aquele que constitui um agente, isto é, o negociante, terá direito somente a seu capital.

O outro modo é que mantenha a propriedade de sua mercadoria e utilize de um agente para movimentá-la com base na parceria no lucro. Neste caso, o dono da mercadoria terá o direito ao lucro, pois as mercadorias são suas. Mas não será válido que ele imponha ao agente no contrato o pagamento de compensação por perda, e é esta prescrição ou regra da lei a ligação que, indicamos, com a norma que acabamos de revelar através da estrutura superior, e isso porque a perda não significa a consumação ou desgaste pelo uso (por parte do agente) durante a operação comercial com respeito ao trabalho indireto do dono armazenado na mercadoria como no caso do dono de uma casa ou de uma ferramenta em que se torna válido para o mesmo ao permitir o uso de sua ferramenta ou a ocupação de sua casa (exigir) a capacidade de assegurar tudo o quanto venha a consumir ou gastar durante a utilização, já que quando alguém utiliza uma casa ou ferramenta por um período provoca algum desgaste e em consequência disso, uma prestação de seu serviço se armazena no bem. Portanto, o dono tem o direito de exigir compensação de outrem pelo que tenha consumido ou gasto. Esta compensação que o dono obtém, está baseada no trabalho despendido. Mas quando alguém recebe do dono do capital ou propriedade uma soma de cem dinares para movimentá-la com base na parceria do lucro, e ele compra cem canetas com o dinheiro e em razão de uma queda do preço no mercado ou desvalorização das canetas por qualquer outra razão, se é obrigado a vendê-las por noventas dinares, não será considerado responsável por tal perda e nem será obrigado a pagar

compensação pelos artigos na proporção que sofreram desvalorização já que isto não ocorreu em virtude de seu uso ou do trabalho armazenado neles, mas foi resultante da queda do valor de troca da mercadoria. Portanto, a questão aqui não é de trabalho armazenado de uma pessoa que tenha sido consumido ou gasto durante sua utilização requerendo compensação. Ao contrário, o trabalho armazenado na mercadoria permanece intacto; apenas seu preço sofreu um decréscimo. Então, o dono da mercadoria não tem que receber compensação referente a perda, pois se receber algo do agente neste caso, será um ganho sem trabalho despendido, sem que o segundo tenha consumido nada através da utilização. Isto é o que é rejeitado pelo sentido negativo da norma.

5. A Obrigação de Interdição da Usura com o Aspecto Negativo do Sentido da Norma

Tal como a interdição à imposição de garantia é devida com o aspecto negativo do sentido que estudamos, também, podemos considerar a interdição da usura com um dos itens da estrutura superior que tende ao sentido negativo da norma. A interdição à usura é a parte mais importante da estrutura. Encontramos a ordem de interdição à usura no trecho número 9 da estrutura superior mencionada, que explica a proibição de todos os tipos de empréstimo com ganho. Os juros são determinados na prática capitalista que os permite como uma remuneração do dinheiro que é adiantado para os projetos comerciais, etc; uma recompensa porcentual por este dinheiro adiantado. A esta compensação denomina-se juro. Não difere muito da recompensa que o dono de um imóvel ou de ferramentas de produção auferem do aluguel de sua propriedade. Do mesmo modo que alguém pode alugar uma casa para estadia por um período e então devolvê-la a seu dono junto com uma determinada quantia também é permitido pela lei comum que advoga o juro com o empréstimo de uma quantia para propósito de consumo ou comercial e a posterior devolução da mesma quantia junto com uma determinada recompensa à pessoa que havia emprestado o dinheiro.

O Islam com a proibição do empréstimo à juros e com a permissão do ganho ou lucro resultante do aluguel de propriedades imóveis ou instrumentos

de produção revela a diferença teórica entre o capital e a propriedade imóvel ou os instrumentos de produção. Esta diferença deve ser explicada à luz da teoria e com base na norma cuja descoberta estamos almejando a fim de conhecer a razão ou fundamento que leva a doutrina econômica a por um fim ao retorno (recompensa) do capital ou em outras palavras, a abolição do ganho garantido resultante da propriedade do dinheiro, enquanto permite a compensação dos instrumentos de produção e aprova um ganho garantido à propriedade das mesmas. Por que permite ao dono da ferramenta receber um ganho garantido alugando-a sem passar pelo incômodo do trabalho árduo enquanto não permite ao capitalista colher de seu dinheiro emprestando-o, um ganho garantido sem trabalho? Esta é uma questão que decididamente devemos fazer.

Na realidade a resposta depende de não mais do que um recurso à norma na forma em que a descobrimos e em seus dois sentidos. O ganho garantido ou lucro, o aluguel ou pagamento resultante da propriedade das ferramentas está subentendido nos sentidos afirmativo e negativo da norma. O trabalho armazenado nas ferramentas constitui um direito do que as aluga a um pagamento pelo uso e desgaste que elas sofrem na operação produtiva. O pagamento ou aluguel que é pago ao dono é de fato, uma compensação ao trabalho prévio e, por conseguinte, representa um ganho com base no trabalho despendido. Portanto é permissível de acordo com o sentido positivo da norma.

Quanto ao ganho garantido resultante do capital - o juro - não há nada que o justifique teoricamente. O negociante que pede emprestado uma quantia de mil dinares para um projeto comercial à determinada taxa de juros e que a devolve num prazo estabelecido ao credor, esta quantia não terá um átomo de perda ocorrida pelo uso ou desgaste. Em tal circunstância o juro será um ganho ilícito uma vez que não se baseou em qualquer trabalho despendido para que esteja relacionado ou incluído na classe do sentido negativo da norma. Assim sendo, aprendemos que a diferença entre o juro sobre o capital e o pagamento ou aluguel das ferramentas de produção na lei islâmica surge da diferença da natureza da utilização das ferramentas de produção. Aquele que pede emprestado o capital não leva por sua utilização a nenhuma desvalorização do mesmo por conta de sua natureza ou desgaste de nenhuma parte do trabalho armazenado nele, pois aquele que pede emprestado é responsável

pela lei do contrato de empréstimo a devolver, dentro do prazo acordado, a quantia em dinheiro a qual ao devolver se desincumbe do débito, sem que o dinheiro tenha sofrido qualquer diferença em seu potencial (econômico).

No que se refere a utilização das ferramentas de produção por parte do que as aluga, as ferramentas sofrem no decorrer do processo produtivo uma desvalorização num certo grau e um desgaste de uma parte do trabalho incorporado nelas. Por conta disso é que o dono obtém algum ganho através do seu aluguel, com base no trabalho despendido. Porém, não é necessário que o capitalista receba qualquer ganho por meio disso, pois ele recupera sua propriedade intacta, sem que sofra nenhum tipo de desgaste pelo uso.

Podemos acrescentar à coletânea de prescrições que apresentamos para revelar a ligação entre a estrutura superior e a teoria, outra prescrição, já apresentada no trecho número 6. É a prescrição em que se decreta a não-autorização para que um agente num contrato *mudaribah* entre em acordo com outro agente para que execute o trabalho por uma menor porcentagem de lucro. Obviamente, a proibição desta prática está inteiramente de acordo com o sentido negativo da norma, a revelação da qual temos seguido. É a negação de um ganho que não esteja baseado no trabalho despendido, pois quando o segundo agente cumprir o trabalho acima mencionado, o primeiro reterá consigo a diferença entre as duas porcentagens. Este ganho será adquirido sem trabalho despendido. Sendo, pois, natural que se ponha fim a tal ganho em conformidade com a norma geral.

6. Por Que Os Meios de Produção não Têm participação no Lucro?

Então resta, da estrutura superior mencionada, uma última questão acerca das prescrições relativas à participação no lucro. Preparemos-nos para a questão com um resumo dos dados que encontramos até agora. Aprendemos da teoria islâmica da distribuição da pós-produção que a aquisição do ganho é válida com base no trabalho consumado. Trabalho consumado é de dois tipos: trabalho efetivado e consumado ao mesmo tempo como o de um homem contratado; e o trabalho indireto e armazenado, efetivado anteriormente e consumado durante sua utilização, pelo que o tenha contratado, como o trabalho armazenado na casa ou nas ferramentas de produção que são consumidas e sofrem desgaste

no curso de sua utilização. Também aprendemos que a propriedade do capital não constitui uma fonte de ganho. Porque o empréstimo como juros não está baseado no trabalho consumado, e é proibido. Estamos aptos a reunir todos os gêneros de pagamentos fixos, alguns deles são permitidos, como o aluguel de uma casa e outros são proibidos, como o ganho de juros, e aplicar com sucesso a norma em seus sentidos positivo e negativo. Mas, nada dissemos até agora para explicar os demais gêneros de ganho (de pagamento não-fixado) mencionados na estrutura superior e com isto queremos nos referir à participação no lucro, e o que está ligado a sua destinação, o resultado das operações quanto ao ganho ou a perda. O parceiro na sociedade no trabalho não pode exigir em nenhuma circunstância um retorno fixo (estabelecido) da parte da pessoa que investe o capital. É possível se exigir apenas uma parcela no lucro de acordo com o resultado da operação. É sempre assim no caso do trabalhador associado no contrato agrícola ou de drenagem e manutenção da lavoura. Em tais contratos o ganho também é permitido com base nos lucros ou no produto como declarado nos trechos mencionados (3,6 e 8). Por conta disso, afirmamos bem no início de nossa discussão que dois tipos de ganho são permitidos ao trabalho, a remuneração ou retorno, ou a participação no lucro.

De modo idêntico, o dono da mercadoria a negociar no contrato de parceria de trabalho, o dono da terra no contrato agrícola ou o dono das árvores e do campo no contrato de drenagem têm a autorização para o ganho com base no lucro. Cada um deles tem uma parcela no lucro de acordo com os termos aceitos em contrato, como se declara nos trechos mencionados anteriormente.

Em comparação, não é permitido pela *shariah* que as ferramentas de produção tenham participação no lucro ou ganho baseado nisso, porém, é permitido que adquiram um retorno fixo. O dono das ferramentas não pode entregá-las a alguém para que as utilize com base na participação no lucro ou no produto, como já foi afirmado no trecho número 10 da estrutura superior e no mesmo trecho se diz que não é válido que o dono de uma rede ou armadilha para caça tenha direito a uma parcela do produto da caça, este produto pertence integralmente àquele que realizou a caça.

Estas deduções estão perfeitamente claras na estrutura superior, e é o momento de apresentar a seguinte questão a ser discutida: Por que é que se permite ao trabalho adquirir ganho com base na participação no lucro, enquanto não se

permite tal participação às ferramentas de produção? E como é que enquanto seja proibida a aquisição deste gênero de ganho às ferramentas de produção, seja permitida ao dono de mercadorias comercializáveis, de um imóvel ou de uma plantação?

Na realidade, a diferença entre o trabalho e as ferramentas de produção, diferença que permite ao trabalho e não às ferramentas a participação no lucro, surge da teoria da distribuição da pós-produção. Aprendemos desta teoria que o trabalho - os processos de utilização e aproveitamento - é a razão geral e a base para aos direitos privados relacionados às riquezas naturais e não existe do ponto de vista da economia doutrinal nenhuma outra razão ou base para a sua propriedade ou a aquisição de direito privado neste aspecto. Também aprendemos que se um indivíduo adquire um direito privado por executar um trabalho sobre as riquezas naturais, seu direito permanece estável tanto quanto permaneça a natureza do trabalho, o direito permanece e sob tal circunstância não é permissível que outra pessoa adquira direito sobre estas riquezas despendendo um novo trabalho, como foi exposto detalhadamente pela teoria da distribuição da pós-produção. Mas isto não significa que o novo trabalho tenha uma natureza diferente do primeiro; mas sim que cada um deles constitui isoladamente uma base para a concessão de propriedade sobre o material. O novo trabalho é desprovido de seu efeito apenas em consideração do primeiro, cuja operação lhe dá a propriedade do material. Assim, com base em sua precedência anula o efeito do segundo agente. Por conta disso, é natural que (somente) quando o primeiro agente abandona seu direito, o segundo pode voltar a ter efeito. E isto é o que ocorre a respeito dos contratos *muzaria'h*, *musaqát*, *mudaribah* e *ju'alah*, por exemplo, no *aqdul muzari'ah* (contrato agrícola) o trabalho é executado para o aproveitamento das sementes e a transformação das mesmas no produto agrícola. Contudo, este trabalho que é executado não dá ao trabalhador o direito de propriedade da colheita, pois o material primário - as sementes - pertence ao dono da terra. Se o dono da terra autoriza ao agente - o agricultor - pelo contrato à colher os frutos de seu trabalho e abdica de seu direito à metade do produto, por exemplo, então nada impede ao agente de servir-se da propriedade de metade da colheita.

Com base nisso, aprendemos que a parcela do agente na produção, na realidade, expressa a oportunidade do trabalho que executa no material, por exemplo, a semente, as árvores, a mercadoria e o direito que resulta de sua

performance, de acordo com a teoria geral da distribuição da pós-produção. Esta oportunidade ou direito, porém, é às vezes, suspenso em virtude de uma oportunidade ou direito anterior que outra pessoa goza. Se esta pessoa abdica de seu direito por um contrato, como o contrato agrícola ou outro entre o trabalhador e o dono da propriedade, não permanece nenhum impedimento a que se conceda ao agente seu direito sobre o material dentro dos limites da abdicação do dono, resultante da performance do trabalhador.

Quanto às ferramentas de produção diferem basicamente do trabalho que o agente executa conforme tais contratos. O agricultor que se compromete com o dono da terra e das sementes por um contrato agrícola e executa o árduo trabalho, é, pois, o seu direito que se aproprie do produto dentro dos limites dos termos do contrato. Mas no caso do dono de uma rede ou armadilha para caça, que a entrega a outro para que realize a caça, ele próprio não executa o trabalho da caça nem despense esforços para adquirir posse sobre a mesma. É somente o caçador que executa o trabalho e o esforço. Portanto, não há justificativa para que o dono dos implementos de caça adquira direito de propriedade sobre o produto da caça. A execução do trabalho de pegar o animal é a justificativa para o direito e como o dono do implemento não o executou nem a permissão do caçador dada a ele (em relação ao direito) é suficiente para que se torne um direito legal já que isto não é aplicável à teoria geral da distribuição. Assim sendo, não é o direito do caçador que impede a propriedade por parte do dono dos implementos, mas sim, a justificativa teórica.

Portanto, conhecemos com isso, a diferença entre o trabalho direto e o trabalho armazenado. O trabalho direto é aquele que é realizado pelo agente no material. Constitui uma justificativa de seu direito à propriedade de algo, quando o dono anterior (do material) abdica de seu direito. No que se refere ao trabalho armazenado, nas ferramentas de produção, por exemplo, o dono da armadilha ou da rede. Ele não executa o trabalho direto de pegar a presa, assim, não tem o direito à propriedade do material, sendo irrelevante se o autor do trabalho abdica de sua propriedade sobre o mesmo. O primeiro tem apenas o direito de aluguel, isto é, a compensação referente ao consumo ou desvalorização que seu trabalho armazenado venha a sofrer durante a operação.

Considerando isto, podemos perceber a diferença entre o dono das ferramentas de produção a quem é permitido ter uma participação no lucro,

o dono da terra no contrato agrícola, o dono das mercadorias comerciais no contrato *mudaribah* e casos similares em que a participação no lucro é permitida. Estes donos que têm direito de participação no lucro ou produto, de fato, possuem o material em que o agente executa seu trabalho. O dono da terra possui as sementes que o lavrador semeia, o dono das mercadorias comerciais é o dono do material que o agente movimenta no mercado, então sabemos a partir da teoria da distribuição que a propriedade de um material não passa com a transformação que uma outra pessoa opere conferindo ao mesmo uma nova utilidade, naturalmente se torna o direito do dono das sementes ou das mercadorias o produto ou lucro resultante já que possui o material em que o agente executa seu trabalho.

As circunstâncias em que se permite ao dono a apropriação do lucro ou produto tais como os contratos *muzaria'h*, *musáqat*, *mudaribah*, etc, apóiam e consolidam a correção da explicação que apresentamos para essa propriedade, pois todas estas circunstâncias compartilham de uma coisa que é que o material que o agente executa seu trabalho já é propriedade de seu dono.

Observações

1. O Papel do Risco na Economia Islâmica

As provas que encontramos da teoria da distribuição da pós-produção claramente afirmam que a teoria não admite o risco como um dos fatores para a aquisição do ganho e que não há nenhum gênero de ganho que receba sua justificativa a partir do risco.

Na realidade, o risco não é mercadoria que o empreendedor oferece a outrem para que possa pedir um preço nem é trabalho que o empreendedor executa sobre um material para que possa ter direito à sua apropriação ou exigir uma compensação por ele da parte de seu dono. É apenas um estado mental específico que prevalece num homem que está tentando se aventurar em algo que teme, de maneira que, em consonância com seu medo, pode extrair do risco algum empreendimento ou dominar seu impulso e associar a ele sua

determinação. Portanto, será somente ele que estabelecerá para si o curso e escolherá por sua inteira vontade suportar o fardo das dificuldades do medo de se aventurar num empreendimento planejado sobre o qual há uma probabilidade de perda. Assim, não cabe a ele exigir uma compensação material a respeito desse temor já que é um sentimento pessoal e interior e não um trabalho incorporado nem uma mercadoria produzida.

Na verdade, geralmente o controle sobre o temor é de grande importância psicológica e moral. Porém, uma avaliação moral é uma coisa e uma avaliação econômica é outra.

Muitos têm caído em erro influenciados pelo pensamento capitalista que tem uma tendência a explicar a questão e sua defesa baseando-se no risco. Dizem ou disseram que o lucro permitido ao dono da mercadoria em negociação (capital ou mercadoria) no contrato mudariyah está teoricamente fundamentada no risco porque muito embora o dono da mercadoria não execute nenhum trabalho, ainda assim carrega o ônus do risco e se expõe à perda ao entregar seu capital ou mercadoria ao agente para que este negocie com ela, assim, é um dever do agente cumprir determinada porcentagem de compensação em troca do risco, a incidir sobre o lucro acordado no contrato.

Mas a realidade foi muito bem esclarecida na discussão anterior, que o lucro que o dono do capital ou da mercadoria obtém como resultado da negociação do agente não está baseado no risco, antes, recebe sua justificativa com base na propriedade do dono sobre o dinheiro ou mercadoria. A mercadoria, mesmo se muito provavelmente seu valor possa aumentar por um trabalho comercial que o agente execute, tal como seu trabalho de transferi-la para o mercado e torná-la disponível aos consumidores, ainda assim permanece propriedade do dono, pois nenhuma mercadoria perde a condição de ser propriedade de seu dono em virtude de outra pessoa tê-la alterado. A isto denominamos de constância da propriedade.

Portanto, o direito do dono do capital ou da mercadoria ao lucro é o resultado da propriedade do material que o agente maneja lucrativamente por meio da venda. É similar ao direito do dono de uma tábua de madeira da qual um estrado de madeira seja manufaturado.

Por conta disso, o lucro é considerado o direito do dono do dinheiro ou da mercadoria mesmo se ele não apresente nenhum tipo de atitude psicológica de risco. Por exemplo, um homem negocia com a propriedade de outro sem

seu conhecimento e consegue lucro com sua negociação. Em tal caso o dono da propriedade poderá concordar e apropriar-se do lucro como também será seu direito não aceitar e buscar obter sua propriedade ou o valor equivalente da parte do agente.

A posse do dono sobre o lucro, neste exemplo, não se baseia no elemento do risco, pois de qualquer modo, sua propriedade está garantida; e o agente assume o risco da propriedade e a compensa no caso de perda.

Isto significa que o direito do dono do capital não é teoricamente resultado do risco que corre nem uma compensação ou reembolso por sua coragem como de costume interpretam os autores do capitalismo tradicional. Tais autores atribuem a exposição ao risco a marca de heroísmo e a tornam um fundamento justificativo para a obtenção do ganho no plano do heroísmo.

Existem várias coisas na *shariah* que provam seu ponto de vista negativo quanto ao risco e a inadmissão de seu papel positivo como justificativa para a aquisição do ganho. Por exemplo, há muitos que estão acostumados a explicar e justificar a cobrança de juros no elemento de risco de que consiste o empréstimo. Nos dedicaremos a esse ponto na observação seguinte.

A entrega do dinheiro a crédito é um gênero de risco no qual a pessoa pode perder seu dinheiro, se o indivíduo que pediu emprestado não puder no futuro restituir o dinheiro ou sofrer algum desastre, o credor não conseguirá receber nada. Portanto é o seu direito obter uma recompensa pelo risco em favor do devedor e esta recompensa é o juro. O Islam não admite esse tipo de raciocínio e não encontra no suposto risco justificativa para a cobrança de juros que o dono do dinheiro venha a receber do devedor. Isto é definitivamente proibido.

A proibição do jogo de azar e do lucro baseado nele é outro aspecto legal da *shariah* que demonstra seu ponto de vista negativo quanto ao elemento de risco, já que o ganho resultante do jogo de azar não se baseia no trabalho produtivo, mas apenas e tão somente no risco. O apostador obtém seu pagamento porque corre o risco com seu dinheiro e adiante o pagamento a seu adversário no caso do cliente sofrer perda. Podemos ligar a abolição do jogo de azar à abolição da *shirkatul abdán* (sociedade corporal) também, segundo muitos textos dos juristas, como Al Muhaqqiq Al Hilli (*As'Shara'i*) e Ibn Hazm (*Al Muhalla*) em que estas práticas são proibidas.

Por esse tipo de sociedade, queremos dizer, uma sociedade entre duas ou mais pessoas em que os associados cumprem seu trabalho ou ofício particular e partilham em conjunto os ganhos. Como por exemplo, dois médicos entram em acordo de que cada um deles cumprirá a tarefa de visitar os doentes e que dividirão os ganhos mensais.

A abolição deste gênero de sociedade está em conformidade com o ponto de vista negativo da *shariah* do elemento de risco. Pois o ganho se fundamenta no risco e não no trabalho. Os dois médicos no exemplo dado se comprometem nessa sociedade, apenas porque não sabem de antemão a quantia de honorários que receberão por seu trabalho, cada um deles pensa que os honorários ganhos pelo seu sócio poderão ser superiores aos seus. Então entra em semelhante sociedade, decidido a abdicar de uma parte de seu ganho na expectativa de receber mais dos ganhos de seu parceiro. Como resultado, o médico do menor ganho terá o direito de juntar a parte adquirida do ganho do outro ao fruto de seu trabalho, pois se arriscou quanto ao seu próprio ganho. O que quer dizer que a junção do ganho do médico que teve uma renda menor resultou de um elemento de risco e não se baseou no trabalho despendido. Portanto, a abolição da prática pela *shariah* e sua ordem de anulação confirma seu sentido negativo em relação ao risco.

2. A Justificativa Capitalista dos Juros e Sua Crítica

Acabamos de aprender que o elemento de risco no empréstimo, sobre o qual o Islam adota uma posição negativa é uma justificativa com a qual o capitalismo apóia sua explicação do juro e do direito do capitalista de exigí-lo do devedor.

Também aprendemos que a justificativa de cobrança de juros com base no elemento de risco é errada sob o ponto de vista islâmico, pois o Islam não considera o elemento de risco uma base legal de ganho; o Islam conecta o ganho apenas ao trabalho direto ou armazenado.

O capitalismo em sua justificativa dos juros com base no elemento de risco, no empréstimo do dinheiro se esquece do papel que as hipotecas, em que o credor obtém a garantia e a eliminação do elemento de risco, desempenha na operação de empréstimo; qual é então o seu ponto de vista sobre os empréstimos amparados na hipoteca e nas garantias suficientes?

Os pensadores capitalistas não apenas se limitaram em analisar o juro com o elemento de risco e explicá-lo sob esta ótica como também apresentaram várias explicações para sua justificativa com base no aspecto doutrinal.

Alguns deles disseram que os juros que um devedor paga ao capitalista é uma compensação que é paga ao emprestador por sua privação do uso lucrativo do dinheiro e uma remuneração pela espera no período acordado; ou é uma cobrança que o capitalista exige em consideração a utilização do dinheiro por parte do que pediu emprestado, como o aluguel que um proprietário de imóvel recebe de um inquilino pela utilização residencial.

Percebemos à luz da teoria islâmica da distribuição como delimitada por nós a contradição entre esta explicação e o modo islâmico de raciocínio a respeito da distribuição. O Islam, como aprendemos, não reconhece o ganho sob o nome de honorário ou compensação senão com base no trabalho direto ou armazenado. E o capitalista não depende nem trabalho direto nem armazenado que o emprestador tenha extraído, de modo que tenha que pagar compensação, já que o empréstimo retornará ao capitalista sem perda ou desgaste.

Portanto, não há justificativa islâmica para o reconhecimento da cobrança de juros, uma vez que o ganho sem trabalho é contrário as idéias islâmicas de justiça. Existem alguns que justificam o juro como uma interpretação do direito do capital aos lucros que o emprestador colhe por meio do dinheiro que lhe foi adiantado. Porém esta interpretação não tem lugar nos empréstimos em que a pessoa faz para satisfazer suas necessidades pessoais e que por conta deste fato não auferir qualquer lucro. Somente justifica a validade dos capitalistas adquirirem algo do lucro quando por seu empréstimo alguém consegue lucro. Em tal caso o Islam admite o direito do capitalista àquele lucro. Contudo, este direito significa a parceria do dono do capital com o trabalhador no lucro e a alocação do direito do capitalista com os resultados da operação. Este no Islam é o significado do *mudaribah* onde o capitalista assume sozinho a perda e partilha o lucro com o trabalhador com base em porcentagem acordada no contrato de parceria.

Isto difere substancialmente do lucro no sentido capitalista que garante um retorno fixo separado do resultado da operação comercial.

O capitalismo apresenta uma justificativa mais forte por meio de alguns de seus defensores quando o juro é explicado como uma interpretação do diferencial entre o valor atual e o valor futuro. Está baseado na crença que o tempo

desempenha um papel positivo na formulação do valor. O valor de troca do dinar de hoje é maior do que o valor de amanhã. Então, se alguém empresta um dinar a alguém por um ano, é seu direito que ao fim do prazo obtenha mais do que um dinar, de modo que possa recuperar com isso uma soma que seja igual ao valor de troca do dinar que tinha emprestado. Sempre que o período do pagamento é mais longo, a pessoa que empresta o dinheiro se tornará dono do direito de aumentar os juros de acordo com a diferença entre o valor presente e o valor futuro, devido à extensão do tempo entre o empréstimo e seu prolongamento.

A noção subjacente desta justificativa capitalista se apóia num erro básico: a alocação da distribuição da pós-produção e a teoria de valor. A teoria da distribuição da pós-produção é distinta da teoria do valor em si. Eis porque vemos que muitas vezes um fator que se encontra na formulação do valor de troca da mercadoria produzida não tem participação na mercadoria na distribuição islâmica. Mas, tem sua parte que pode obter do dono da mercadoria na proporção do serviço prestado a ele na operação produtiva. No Islam, a distribuição entre os indivíduos não se apóia no valor de troca, de modo que se dê a cada elemento da produção uma parcela no produto igual a seu papel na formulação do valor de troca. No Islam a distribuição da riqueza produzida está ligada aos conceitos doutrinários e as idéias de justiça.

Assim sendo, do ponto de vista islâmico não é necessário pagar juros ao capitalista no empréstimo, mesmo se for verdadeiro que o valor atual do dinheiro seja maior do que o seu valor no futuro, pois isto não é doutrinariamente suficiente para a justificação da usura que expressa o diferencial entre os dois valores a menos que o juro fosse coerente com as idéias que a doutrina adota a respeito da justiça.

Aprendemos que o Islam não admite no aspecto doutrinário um ganho que não seja justificado pelo trabalho direto ou armazenado. O juro é deste gênero porque é, de acordo com a última explicação capitalista, o resultado de um fator temporal somente e não do trabalho. Assim, é adequado que a doutrina proíba o capitalista de utilizar o tempo para obter um ganho usurário muito embora a doutrina reconheça o papel positivo do fator temporal na formulação do valor.

Portanto, conhecemos o erro de uma relação da justiça da distribuição com a teoria do valor; e este erro indica a falta de distinção entre o exame doutrinário e a investigação científica.

3. A Limitação da Autoridade do Dono Sobre o Uso de Sua Propriedade

Existem várias limitações ao dono de uma propriedade para uma livre disposição da mesma. As fontes de onde tais limitações surgem são diferentes, algumas delas têm sua fonte na teoria da distribuição da pré-produção, por exemplo, a limitação de tempo de sua autoridade sobre a propriedade dependendo do seu tempo de vida e a interdição de sua autoridade para decidir o destino da riqueza que possui após o fim de sua vida tal como foi mencionado em outras discussões.

Algumas das limitações resultam da teoria da distribuição da pós-produção. Por exemplo, a limitação da autoridade do capitalista sobre o dinheiro que possui, impedindo-o de lucrar com base na usura e a interdição do empréstimo a juros. Esta limitação surgiu como resultado da teoria da distribuição da pós-produção que consiste da relação do ganho com o trabalho despendido - direto ou armazenado - como já aprendemos.

Então, há as limitações no sistema econômico islâmico ligadas às concepções morais e religiosas sobre a propriedade privada como resultado da participação individual na sociedade para o benefício e o serviço com o que Deus proporcionou de riquezas naturais. Assim sendo, não é válido destruir a propriedade privada para que não se torne um fator de prejuízo na sociedade e o agravamento de sua condição, porque ao se fazer isto ela deixa de ser uma manifestação do benefício da sociedade pelos benefícios proporcionados pelas riquezas naturais. Portanto, é natural que se limite a autoridade do dono sobre a livre utilização de sua propriedade de modo que possa causar prejuízo a outros e que seja lesivo ao interesse da sociedade.

Contrário a isso está o direito de propriedade com base capitalista. O capitalismo não considera o direito individual com a propriedade privada dos bens naturais como um fenômeno de benefício à sociedade, mas o direito do indivíduo é interpretado como a maior de todas as parcelas de liberdade em todos os campos. É natural, pois, que não se possa limitá-lo exceto pela liberdade de outra pessoa, assim, no sistema capitalista um indivíduo tem o direito de utilizar sua propriedade de qualquer maneira que queira desde que não prive a liberdade formal de outros.

Por exemplo, se alguém possui um grande projeto, se acha como parte de seu direito, com base na concepção capitalista de propriedade privada,

seguir quaisquer métodos que o capacitem a eliminar projetos pequenos ou expulsá-los dos limites do mercado numa forma que possa levá-los à sua destruição e ao prejuízo de seus donos, pois isso não interfere na liberdade formal dos demais, a qual o capitalismo zela em proporcionar a todos⁸.

Há uma série de tradições e relatos sobre o princípio legislativo que islamicamente limita a disposição do dono de uma propriedade de utilizá-la de tal modo que cause prejuízo a outrem, como mencionamos a seguir:

1. Afirma-se em vários relatos que Samurah Ibn Jundab possuía certo número de tamareiras. Seu caminho para elas cruzava o interior do terreno pertencente a um ansári. Samurah costumava chegar e entrar em seu pomar sem pedir permissão para o ansári. Este disse a ele: “*Samurah, tu sempre vem a nosso encontro subitamente quando estamos num estado que não gostaríamos de ser visitados sem aviso. Então quando entrar, peça permissão*”. Samurah respondeu: “*Eu não pedirei permissão para um caminho que leva a meu pomar*”. O ansári então se queixou ao Profeta (S.A.A.S.). Então, o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) mandou que chamassem Samurah, e quando ele chegou, disse: “*Fulano se queixa de ti. Sua alegação é que tu entras em seu terreno sem*

8. A disposição da propriedade por parte do dono que leva o prejuízo a outros é de duas maneiras: a) é o usufruto da propriedade que cause perda direta da propriedade alheia ou prejuízo a outro com a diminuição de suas propriedades, como quando uma pessoa cava um buraco em sua terra que possa causar a demolição da casa de seu vizinho. b) O prejuízo indireto que leva prejuízo às condições financeiras de outra pessoa, sem realmente provocar o decréscimo de suas propriedades, como o método que os grandes projetos capitalistas seguem para destruir os pequenos. Estes métodos não privam na verdade, o dono de um projeto de algo de suas mercadorias, apenas o obriga a se desfazer delas por um preço mais baixo e o levam a retirar-se do campo da concorrência ou o incapacitam a continuar seu negócio. Quanto ao primeiro gênero, está incluído na lei islâmica geral “*la d’arar wala d’irár*” (nem prejudicar nem ser causa de prejuízo). O dono da propriedade é proibido, de acordo com esta lei, de praticar esse gênero de utilização da propriedade. Quanto à inclusão do segundo gênero neste princípio geral, está relacionado com a determinação do sentido do termo “*d’arar*” (prejuízo). Se *d’arar* significar a diminuição da propriedade, como muitos juristas supõem então que esse gênero de prejuízo não se incluirá no princípio, pois não é um prejuízo nesse sentido, Mas se for dado um sentido mais amplo do que o financeiro então é possível que venha a se incluir, com base nesse sentido, na declaração da limitação da autoridade do dono sobre sua propriedade e da interdição a que ele pratique um ou outro dos métodos ofensivos citados, pois ambos conduzem ao prejuízo de outras pessoas e o retorno a uma má condição, como explicamos em nossa discussão sobre os princípios. Destarte, isso nos leva à generalização da lei sobre a questão.

pedir permissão, e que tu entras ali sem prévio aviso. Então, daqui em diante sempre que desejares entrar, peça sua permissão". Em resposta, Samurah disse: "*Ó Mensageiro de Deus! Terei que pedir licença para passar no caminho de meu pomar?*" O Mensageiro de Deus disse: "*Bem, então deixe esse pomar, nós te daremos, em troca, um outro em tal e tal lugar*". Ele disse: "*Não*". O Mensageiro de Deus então disse a ele: "*Tu és um homem ruim. (Não é permitido) fazer o mal a um crente nem lhe causar dano ou prejuízo*". O Mensageiro de Deus, em seguida, ordenou que cortassem as tamareiras e as arremessassem nele.

2. Em narração atribuída ao Imam Assadeq (A.S.) consta que o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) emitiu um decreto aos medinenses com respeito às tamareiras, que o uso dos excedentes de água não seria proibido. Ele emitiu um decreto aos nômades de que o excedente de água não seria proibido, e que o excedente de pasto não seria proibido. E disse: "*Não é permitido causar dano nem prejuízo a eles*".

3. Também com fonte em Imam Assadeq (A.S.) consta que ele foi perguntado sobre a ordem a uma pessoa para reconstruir um muro que tinha ruído, o qual funcionava como uma divisória entre ele e o terreno de seu vizinho. O Imam respondeu: "*O dono do muro caído não pode ser forçado a reconstruí-lo a menos que isto se torne necessário por conta do direito do dono do outro terreno ou sob um termo condicional acordado no contrato de propriedade. Porém, pode ser dito ao dono da casa "Tu podes comprar o direito se quiseres"*". O Imam foi novamente inquirido: "*Se o muro não tiver caído sozinho, mas o dono o tiver derrubado ou tiver feito isso sem necessidade (razão) a fim de prejudicar seu vizinho?*" O Imam respondeu: "*(Neste caso) ele não deve estar livre (da responsabilidade) uma vez que o Mensageiro de Deus disse: "Nem prejuízo nem dano". Então se ele derrubou o muro, deve ser obrigado a reconstruí-lo*".

4. No Musnad de Ahmad Ibn Hambal há uma tradição narrada por Ubadah em que o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) determinou: "*Nem prejuízo nem dano*" e disse: "*Pois o malfeitor é que não tem nenhum direito sobre a colheita do que tenha cultivado numa terra usurpada à força*" e ele decretou aos medinenses sobre as tamareiras que o excedente de água dos poços não deveria ser proibido; e decretou também aos nômades que nenhum excedente de água deveria ser proibido a fim de se impedir o excedente de pastagem.

Capítulo 2 - A Teoria da Produção

A Relação da Doutrina com a Produção

Existem dois aspectos da atividade de produção.

Um deles é o objetivo. Consiste dos meios que são empregados, a natureza que é implementada e o trabalho que é despendido na execução da operação produtiva.

O outro aspecto é o subjetivo. Consiste da motivação psicológica, o objetivo que é almejado com a operação e avaliação da mesma de acordo com as concepções de justiça adotadas.

O aspecto objetivo da operação é a matéria que a ciência da economia estuda sozinha ou em conjunto com as ciências físicas, com o intuito de descobrir as leis gerais que controlam os meios e a natureza, de modo a tornar possível ao homem exercer controle sobre a utilização das mesmas, após a identificação e a organização do aspecto objetivo da operação produtiva de uma maneira melhor e bem sucedida.

Por exemplo, a ciência da economia descobre a lei da diminuição do retorno na agricultura. A lei declara que o aumento de unidades adicionais de trabalho e capital numa definida proporção sofre o aumento da produção em proporção menor. A disparidade entre o aumento proporcional das unidades de trabalho e capital e o aumento dos produtos continua e, por conseguinte, o aumento no retorno continua a diminuir até que este se equipara com o aumento proporcional das unidades de trabalho e capital. Quando esse estado de coisas é alcançado não será do interesse do agricultor despendar mais trabalho e capital naquela terra.

Esta lei lança luz à operação e com sua descoberta um produtor pode evitar desperdício de trabalho e capital e pode também especificar os fatores de produção que garantirão a ele maior resultado.

Como esta lei é o fato que diz que a divisão do trabalho leva ao melhoramento (da qualidade) e o aumento da produção. É uma verdade objetiva, corretamente revelada pela ciência e colocada a disposição dos produtores para que tirem proveito dela com o aumento e aprimoramento da produção. O dever, pois, da ciência da economia que serve a produção, é revelar as leis que possibilitam, através de seu conhecimento, ao produtor organizar o aspecto objetivo da operação produtiva numa forma que leve a bom resultado e a uma produção maior e melhor.

Nesse campo a doutrina econômica, qualquer que seja sua natureza, não tem qualquer papel positivo a desempenhar, pois a revelação das leis gerais e das relações objetivas entre os fenômenos sociais e naturais é a função da ciência e isto não está na competência da doutrina. É por conta disso que as diferentes sociedades com suas doutrinas econômicas encontram-se na base científica e concordam em fazer uso das contribuições da ciência da economia e de todas as demais ciências e buscar orientação nelas no campo produtivo.

Contudo, a doutrina possui um papel positivo a desempenhar no aspecto subjetivo do processo de produção. Neste aspecto se reflete a contradição doutrinária entre as sociedades que divergem uma da outra no que se refere a suas doutrinas econômicas, pois cada sociedade tem seu próprio ponto de vista sobre o processo produtivo e avalia este processo com base em suas concepções gerais e seus métodos doutrinários quanto a determinação das motivações e contribuições dos ideais de vida.

Para que produzimos? E em qual extensão? Quais são os objetivos almejados no processo de produção? Que tipo de mercadoria deve ser produzida? E há uma autoridade central que supervisiona a produção e seu planejamento? Estas são as questões que a doutrina responde.

O Crescimento da Produção

É possível que haja um único ponto sobre o qual exista completo acordo entre as doutrinas do sistema islâmico, capitalista e marxista de economia; que é o crescimento da produção e a utilização da natureza ao limite máximo, no quadro geral da doutrina.

Todas as doutrinas do sistema econômico são unânimes sobre a importância desse objetivo e de sua realização por todas as maneiras que estejam em conformidade com a estrutura ideológica de sua respectiva doutrina. De modo semelhante, como resultado de um sistema único de coordenação orgânica da doutrina rejeita-se tudo que não seja compatível com esta estrutura doutrinária. Desde que o princípio de crescimento da produção e a utilização da natureza ao limite máximo é parte de um todo, reage às outras partes em cada doutrina e se conforma de acordo com sua posição e sua ligação com as demais partes componentes. Por exemplo, o capitalismo rejeita qualquer método de crescimento da produção e aumento da riqueza que entre em conflito com seu princípio de liberdade econômica; e o Islam rejeita todos os métodos que não estão de acordo com suas teorias sobre a distribuição e seu ideal de justiça. Todavia, o marxismo acredita que a doutrina não se choca com o crescimento da produção, antes, segue lado a lado com ele, de acordo com seu ponto de vista há uma coordenação inevitável na relação entre produção e forma de distribuição, como discutiremos mais tarde.

Começaremos com o estudo da teoria Islâmica da produção a partir do princípio de crescimento em que o Islam acredita. O Islam ordenou a sociedade islâmica a formar sua conduta em conformidade a este princípio e fez do aumento da riqueza e a exploração da natureza a seu máximo limite possível uma meta da sociedade. Estabelece sua política econômica considerando este princípio para determinar, por um lado o quadro doutrinário geral e por outro as condições e circunstâncias objetivas da sociedade. O estado executa a política dentro desses limites.

Podemos perceber claramente as características do princípio do crescimento da produção a partir da aplicação do mesmo durante os tempos do estado islâmico e das instruções formais preservadas até hoje. Instruções no programa que o Imam Ali, o Comandante dos Fiéis (A.S.), tinha formulado ao seu governador no Egito,

Mohammad Ibn Abu Bakr, e tinha lhe ordenado seguir e aplicar. É relatado no “*Al Amali*” de Shaykh At’Túsi que quando o Comandante dos Fiéis nomeou Mohammad Ibn Abu Bakr governador do Egito, escreveu a ele e ordenou que lesse a carta ao povo egípcio, e a cumprir tudo que havia na carta. O Imam escreveu:

“Ó Servos de Deus! Os tementes adquiriram a posse das boas e efêmeras coisas do mundo e das boas coisas da vida futura. Compartilharam da vida mundana com as pessoas do mundo, porém as pessoas do mundo não compartilharam da vida futura com eles; Deus lhes permitiu terem as coisas mundanas de modo adequado e que fosse suficiente para eles (para as necessidades). Deus, o Poderoso, o Glorioso diz: “Dize-lhes: Quem pode proibir as galas de Deus e o desfrutar os bons alimentos que Ele preparou para Seus servos? Dize-lhes ainda: Estas coisas pertencem aos que crêem, durante a vida neste mundo; porém, serão exclusivas dos crentes, no Dia da Ressurreição. Assim elucidamos os versículos aos sensatos”. (Alcorão, C.7 – V.32) Eles vivem da melhor maneira suas vidas no mundo, comem das melhores coisas. Partilham do mundo com as pessoas mundanas. Comem com eles as coisas puras e lícitas e bebem com eles o que é puro e lícito, se vestem com as melhores roupas que as pessoas mundanas vestem, habitam nas melhores casas e têm as melhores montarias como elas. Gozam dos prazeres do mundo com as pessoas mundanas, e amanhã serão protegidos de Deus, que desejem suas dádivas e lhes será dado o que desejam; suas preces não serão rejeitadas e nada serás diminuído de seu quinhão de prazer. Assim, ó servos de Deus aquele que for sensato se empenhará por tais coisas e o fará com temor de Deus. Não há nenhum poder ou força senão em Deus”.

Esta carta admirável não trata da real existência das pessoas tementes ou de sua real existência histórica, mas tinha por objetivo a perfeição da explicação da visão de mundo dos tementes sobre a vida e apresentar um padrão que uma sociedade de tementes deveria materializar na terra. Foi por esta razão que ele ordenava adotar a prática do que estava na carta e formular a política considerando as ordens e instruções apresentadas nela. A carta então é absolutamente clara quanto à prosperidade material, a qual aumenta na produção, e que a

exploração maximizada da natureza realiza uma meta a ser alcançada pelo esforço da sociedade dos tementes; e que a teoria que esta sociedade adota impõe a ela considerar isto e agir baseada neste princípio em sua vida.

O alvo ao mesmo tempo é coberto pela estrutura religiosa e confinado aos limites que o Alcorão declara:

“Ó fiéis, não malverseis o bem que Deus permitiu e não transgridais, porque Ele não estima os perdulários”. (Alcorão, C.5 – V.87)

Portanto, a proibição da transgressão dos limites no campo da exploração da natureza encontra-se no modo alcorânico de explicar esta expressão islâmica geral.

Os Meios do Islam para o Crescimento da Produção

O Islam quando associou esse princípio e tornou o crescimento da produção e da riqueza material seu objetivo convocou todas suas potencialidades doutrinárias para a realização deste objetivo, na criação dos meios e apoios que estão em harmonia com tais potencialidades.

Os meios de realização do objetivo que foram convocados são de dois gêneros:

Existem os meios doutrinários, a criação e a concessão daquilo que é parte do dever funcional da doutrina social do Islam. Em seguida, existem os meios puramente aplicativos que um estado que se afilia a esta doutrina social executa prescrevendo uma política prática que acompanha a direção doutrinária.

O Islam aumentou os meios, dispostos em sua órbita como um credo que professa a doutrina social e um veículo de civilização em geral.

A. Os Meios do Islam no Aspecto Intelectual

No aspecto intelectual, os meios doutrinários que o Islam adota são para inspirar o homem com entusiasmo para o trabalho e a atividade produtiva. Dá um alto valor ao trabalho ligando a ele a dignidade e o prestígio humano; e sua posição ante Deus e mesmo em sua mente. Por isso fez a *terra humanus*

(a moradia terrena da raça humana) apropriada para o esforço produtivo e o aumento da riqueza material; e deu padrões morais e critérios claramente definidos a respeito do emprego e do desemprego não conhecidos antes.

À luz desses padrões e critérios, o trabalho se torna um ato recompensável de adoração (*‘ibad*). O homem que trabalha para ganhar seu sustento se torna de maior mérito diante de Deus do que o adorador que não o faz por preguiça ou que abandona o trabalho se tornando um defeito em sua condição humana e uma razão para sua pequenez (moral).

Consta na tradição que quando o Imam Assadeq (A.S.) foi perguntado sobre um homem que, ao ser reduzido à pobreza tinha ficado em casa empenhado nos atos devocionais enquanto seus irmãos providenciavam meios para o seu sustento. O Imam disse: *“Aquele que trabalha por seu sustento é melhor devoto do que ele”*.

É citado que o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) um dia ergueu a mão de um alfaiate muito trabalhador e a beijou dizendo: *“A busca do que é lícito é um dever para todo crente e toda crente. Aquele que se alimenta do que é adquirido pelo trabalho árduo de sua mão, atravessará o sirat como o piscar de uma luz (rapidamente), aquele que se alimenta do que ganha com o trabalho zeloso de sua mão, Deus olhará para ele compassivamente, e Ele jamais o punirá. Aquele que se alimenta com o que ganha licitamente com o esforço zeloso de sua mão, todas as portas do Paraíso serão abertas para que entre por qualquer uma delas”*.

Em outra tradição é relatado que uma vez um homem passou pelo Imam Mohammad Ibn Ali Al Báqir (A.S.) enquanto ele estava empenhado trabalhando em sua terra. Vendo o Imam coberto de suor com o trabalho árduo, o homem exclamou: *“Que Deus seja bom contigo! Por favor, diga-me o que será, se a morte vier sobre ti enquanto estiveres ocupado assim?”* O Imam respondeu, e sua resposta expressa o significado do trabalho no Islam: *“Se a morte vier a mim enquanto estiver assim ocupado, me encontrará empenhado na obediência às ordens de Deus”*.

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) como consta em sua biografia sagrada, quando via uma pessoa de aparência impressiva costumava tê-la em boa conta e lhe perguntava sobre sua profissão ou ocupação. Se fosse informado que a pessoa não tinha nenhuma profissão nem trabalho, a pessoa caía em sua estima e ele costumava dizer: *“Se um crente não tem nenhuma profissão, ele vive de sua religião”*. Ou seja, faz de sua religião seu meio de sustento.

Em várias outras tradições o trabalho (para o sustento) é considerado parte da fé. E se diz nelas: *“Utilizar de uma propriedade de um modo adequado é uma parte da fé”*. Em outra tradição do Santo Profeta (S.A.A.S.) se diz que não há nada que um crente semeia ou planta e de que um homem ou um animal se alimenta que não seja escrito em seu registro como uma *sadaqah* (ato de caridade).

É relatado do Imam Assadeq (A.S.) que uma vez ele disse a Mu’adh (um de seus companheiros) vendo ele se retirar de sua ocupação: *“Ó Mu’adh! Perdeste o ânimo para o trabalho, ou o abandonaste?”* Mu’adh respondeu: *“Nem uma coisa nem outra, apenas tenho muito dinheiro comigo, ninguém me deve e não gastarei todo meu dinheiro até a minha morte”*. O Imam então, o aconselhou: *“Não abandone o trabalho, abandoná-lo é perder o bom senso”*.

Em outra reunião com o Imam, respondendo a alguém que tinha pedido para que orasse a Deus para que lhe desse um meio de sustento, o Imam disse: *“Eu não pedirei por ti. Busca isto de alguma maneira como Deus, o Exaltado, pediu para que fizesses”*.

É narrado que quando os versículos: *“Todavia, quando tiverem cumprido o seu término prefixado, tomai-as em termos eqüitativos ou separai-vos delas, em termos eqüitativos. (Em ambos os casos) fazei-o ante testemunhas eqüitativas, dentre vós, e justificai o testemunho ante Deus, com o qual se exorta quem crê em Deus e no Dia do Juízo Final. Mas, a quem temer a Deus, Ele lhe apontará uma saída. E o agraciará, de onde menos esperar. Quanto àquele que se encomendar a Deus, saiba que Ele será Suficiente, porque Deus cumpre o que promete. Certamente Deus predestinou uma proporção para cada coisa”*. (Alcorão, C.65 – V.2 e 3) foram revelados, alguns dos companheiros do Santo Profeta se fecharam em suas casas e se empenharam na adoração e diziam: *“Em verdade, Deus nos é suficiente!”*. Então o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) enviou a eles uma mensagem dizendo: *“Aquele que age desse modo, Deus jamais atenderá sua prece, cabe a vós buscar (o sustento)”*.

Assim como o Islam se posiciona contra uma vida de ócio e incentiva o homem ao trabalho, também se posiciona contra os bens materiais que permanecem sem utilização e são impedidos para o uso de outros, retirados do campo do uso produtivo e lucrativo. O Islam também incentiva o emprego das máximas forças possíveis da natureza e de suas riquezas na utilização

produtiva e no serviço do homem na produtividade que gere lucros. O Islam considera a idéia, de manter inativas algumas fontes da natureza e não cuidar do seu desenvolvimento e utilização como sendo um tipo de recusa ou falta de gratidão em relação às dádivas que Deus concedeu a seus servos. Deus, o Exaltado diz: *“Dize-lhes: Quem pode proibir as galas de Deus e o desfrutar os bons alimentos que Ele preparou para Seus servos? Dize-lhes ainda: Estas coisas pertencem aos que crêem, durante a vida neste mundo; porém, serão exclusivas dos crentes, no Dia da Ressurreição. Assim elucidamos os versículos aos sensatos”*. (Alcorão, C.7 – V.32)

E Ele diz, proclamando uma sentença de morte às superstições a respeito de certos animais (predominantes entre os árabes): *“Deus nada prescreveu, com referência às superstições, tais como a “bahira”, ou a “sa’iba”, ou a “wacila”, ou a “hami”; porém, os blasfemos forjam mentiras acerca de Deus, porque a sua totalidade é insensata”*. (Alcorão, C.5 – V.103)

Ele convoca à utilização de diferentes campos:

“Ele foi Quem vos fez a terra manejável. Percorrei-a pois, por todos os seus quadrantes e desfrutai das Suas mercês; a Ele será o retorno!”
(Alcorão, C.67 – V.15)

O Islam dá preferência ao investimento produtivo do dinheiro à utilização dele no consumo, sem a cobiça do aumento da produção e o crescimento, isto pode ser visto nas tradições do Profeta e dos Imames que proíbem a venda de propriedade imóvel e o gasto do dinheiro resultante no consumismo.

B. Os Meios do Islam para o Crescimento da Produção no Aspecto Legislativo

No que se refere ao aspecto legislativo existem numerosos campos e decretos legislativos islâmicos que estão em conformidade com o princípio do crescimento no qual o sistema islâmico da economia acredita e que auxiliam em sua adaptação e aplicação prática.

Apresentamos alguns desses decretos e prescrições legislativas:

1. A prescrição do Islam ordena a retirada da posse da terra de seu dono se ele deixá-la ociosa ou negligenciá-la até que se torne impossível cultivá-la. Com base na prescrição o *Walyyul Amr* (O Líder do Estado) é investido de poder para tomar a terra em tal condição, de seu dono e assumir sua propriedade de modo a dar a ela o melhor uso produtivo do modo que escolher, e não é permissível impedir que a terra cumpra seu papel produtivo, uma vez que é necessário que a terra sempre continue a proporcionar sua parcela de contribuição a opulência humana e a tornar a vida confortável, assim, quando o direito de propriedade privada se torna um obstáculo ao desempenho desse papel, a lei ordena que o direito seja eliminado e a terra seja disposta à forma que torne possível sua utilização produtiva.

2. O Islam proíbe o *Himá*. O *Himá* destina a posse de uma área de espaço aberto (terra inculta) à força, não em virtude da execução de algum trabalho ou com a intenção de prepará-la para o cultivo e a produção. A lei do Islam relaciona o direito à terra ao trabalho de restauração e não com a apropriação à força. A força nada tem a ver com a restauração e o uso produtivo da terra para o benefício humano.

3. O Islam não dá, àqueles que primeiro utilizaram de modo produtivo as fontes materiais da natureza, o direito de impedir o acesso ou atrasar o trabalho de restauração destas fontes; tampouco os autoriza a reter consigo fontes restauradas no caso de trabalho inconstante, uma vez que sua dominação das mesmas levará a não-disponibilidade da produção e das potencialidades ali existentes. Assim, o Islam encarregou o *Walyyul 'Amr* da tarefa de retirar as fontes materiais das mãos dos indivíduos que as tenham restaurado se interromperem o trabalho e não estejam aptos a retomá-lo.

4. O Islam não dá poder ao *Walyyul 'Amr* para que ceda uma terra a um indivíduo que não esteja apto a torná-la frutífera ou a trabalhar nela. Desde que esta terra em suas mãos, que está além de sua capacidade pô-la em condição de utilização produtiva, significará desperdício da riqueza material da natureza e de suas potencialidades.

5. O Islam tornou ilegal a aquisição de ganho sem trabalho por meio da entrega de uma terra por arrendamento a outrem a um valor mais alto do que o primeiro tenha alugado, adquirindo assim a diferença, esta hipotética situação já foi previamente discutida. É óbvio que a eliminação da parte do intermediário na relação entre o dono da terra e o agricultor que diretamente a cultiva contribui para a abundância da produção, uma vez que o intermediário não desempenha nenhum papel positivo no processo produtivo, mas vive às custas da produção e não presta nenhum serviço para ela.

6. O Islam proíbe o juro, e aboliu a usura do capital. Com isso, assegurou a transformação deste capital em capital produtivo, contribuindo com sua parcela no empreendimento comercial e industrial na sociedade islâmica.

A transformação (do capital) revela dois ganhos para a produção:

Um elimina o amargo conflito entre o juro do comércio e indústria e o juro do negócio usurário, porque os capitalistas numa sociedade que crê na instituição da usura, mal consegue esperar a oportunidade de ouro de quando a necessidade dos comerciantes e dos industriais se torna uma necessidade premente de crescimento, para elevar a taxa de juros e manter a pressão na bolsa deles, exigindo o valor mais alto possível.

Mas quando a demanda por dinheiro decresce, a necessidade dos comerciantes e industriais diminui e a taxa de juros cai, vemos o usurário se tornar liberal para se lançar sobre o menor lucro. É evidente que a abolição da instituição do juro põe um fim neste conflito que existe entre os usurários e a classe mercantil e industrial na sociedade capitalista, pois tal abolição leva *ipso facto*, à transformação da classe usurária em investidores como sócios nos empreendimentos comerciais e industriais, com base na participação no lucro.

Com isso se define a posição do capital, e o capital se põe a serviço do comércio e da indústria correspondendo a suas necessidades e acompanhando suas atividades.

Em segundo, os valores que serão investidos no campo da indústria, servirão aos grandes empreendimentos e atividades de longo alcance de modo determinado e com segurança, pois após a abolição do juro o dono do dinheiro terá diante de si apenas o desejo do lucro e este desejo o impulsionará na direção desses grandes empreendimentos com o tentador incentivo da lucratividade.

Diferente será o caso numa sociedade em que o sistema de juro domina. Em tal sociedade ele preferirá emprestar seu dinheiro a juros que investir em empreendimentos, pois, o lucro via juros é seguro em todas as circunstâncias. Além disso, preferirá adiantar seu dinheiro por promissória de curto prazo, e evitará fazê-lo a longo prazo, com receio de perder o lucro resultante se a taxa de juros vier a subir num futuro distante; e por conta disso, o indivíduo que pede emprestado empregará o dinheiro em empreendimentos de curto prazo já que a data de pagamento estará próxima, para que devolva o dinheiro dentro do prazo especificado junto com o juro acordado com o credor. Sobretudo, os negociantes sob o sistema do juro não se aventurarão a pedir dinheiro a juros e investi-lo em qualquer empreendimento comercial ou industrial a menos que as circunstâncias demonstrem que estarão aptos a lucrar acima do juro que o usurário cobra. Isto os impedirá de seguir muitos tipos de atividades em muitas circunstâncias, como o dinheiro estará retido no bolso dos usurários, coibirá que se lance a sorte no campo econômico e desautorizará qualquer tipo de dispêndio produtivo ou de consumo - um problema que levará a impossibilidade da venda das mercadorias e a queda súbita do mercado, e o surgimento de crises e agitações na vida econômica. Mas ao se abolir o sistema do juro e com a transformação dos usurários em negociantes, lançando sua sorte no comércio, participando diretamente em vários empreendimentos, satisfarão seus interesses com menos lucro já que não estarão obrigados a abdicar de uma parte em favor do juro. Estarão igualmente satisfeitos ao investirem suas economias, depois de satisfazerem suas necessidades, nos empreendimentos e projetos produtivos e comerciais. Com isso se realizará a distribuição do dinheiro no consumo e na produção de modo integral ao invés deste ficar retido nos bolsos dos usurários a despeito da necessidade dos negociantes e industriais, e o investimento de uma parte dos produtos depende desta distribuição.

7. O Islam proibiu algumas atividades não-produtivas, como a jogatina, a magia e o ilusionismo. Não permite o ganho a partir de artifícios desse tipo, isto é, cobrar dinheiro para realizá-los (“*Não consumais as vossas propriedades em vaidades...*” Alcorão, C.2 – V.188). Praticar tais artifícios é desperdício e dispersão da força útil e produtiva do homem, e o dinheiro pago aos praticantes é desperdício que poderia ser convertido num agente do crescimento e do aumento

da produção. Um olhar à atual realidade da história revelará e nos convencerá da extensão do desperdício resultante de tais artificios e do que há de atraente neles, a grave perda que a produção e todos os objetivos autênticos têm sofrido por conta da dissipação das forças, esforços e dinheiro em tudo isto.

8. O Islam proibiu o entesouramento do dinheiro, sua retirada de circulação e retenção. O fez impondo uma taxa sobre todo ouro ou prata entesourada com base na gestão do Estado Islâmico. Esta taxa é o *zakat*. O *zakat* exaure a riqueza entesourada com a passagem do tempo, pois a imposição dele é recorrente a cada ano incidindo em 2,5% sobre o dinheiro guardado. A taxa não é abandonada, continua a ser aplicada até que o dinheiro entesourado seja reduzido a vinte dinares. Em razão disso, é considerada uma apropriação gradual do Tesouro Público do dinheiro que esteja retido. Ao se impor esta taxa, todos os capitais se dirigem aos campos da atividade econômica e cumprem uma parte positiva na vida econômica da sociedade. Desse modo, a produção ganha imensamente em capital, pois se não fosse esta taxa as riquezas continuariam nos bolsos e cofres de seus donos ao invés de participar nos projetos industriais, agrícolas e de outros ramos da economia.

Contudo, a proibição do Islam sobre o entesouramento não é meramente um fenômeno acidental da legislação islâmica, mas sim, um fenômeno expressivo de uma das fontes mais importantes de diferença entre a doutrina econômica do Islam e a doutrina capitalista. Reflete um método pelo qual o Islam foi capaz de livrar-se dos problemas resultantes da anomalia do papel capitalista do dinheiro que leva a graves crises e que ameaça o movimento da produção e perturba continuamente a sociedade capitalista.

A fim de tornar perfeitamente clara a importante diferença entre as duas doutrinas neste ponto, é necessário que façamos a distinção entre a participação original do dinheiro e a participação incidental que tem sob o capitalismo, e que compreendamos a diferença destas duas participações e seu efeito na produção, etc.

O dinheiro por sua natureza é um meio de troca. O homem o empregou de modo proveitoso na troca para superar as dificuldades da negociação que surgiram da troca direta dos produtos. Os primeiros produtores, depois de adotarem o sistema de divisão do trabalho e estabelecerem a vida econômica com base na troca, perceberam que a troca direta dos produtos acarretava grande

dificuldade, pois se um produtor de trigo necessitava de lã, não podia obtê-la de seu produtor trocando por trigo, a menos que o segundo estivesse precisando de trigo. Se o pastor desejasse adquirir trigo não o conseguia por meio de troca, pois o preço da ovelha que criava era maior do que a quantidade de trigo que desejava para sua necessidade diária. Além disso, a troca direta dos produtos enfrentava a dificuldade da determinação dos valores (preços) das coisas disponíveis para a negociação, uma vez que é necessário ter o conhecimento do valor de uma mercadoria em comparação com as demais, de modo a saber o valor relativo de todas elas. O dispositivo do dinheiro foi o remédio para todas estas dificuldades, já que desempenha o papel de medida geral de valor e é um meio de troca. No primeiro aspecto serve como um especificador dos preços das coisas, pois, pela comparação do valor de todas as mercadorias com a valor de uma mercadoria se produz a determinação monetária dos valores, no segundo aspecto o dinheiro é utilizado no processo da troca. Depois que a negociação foi estabelecida com base na troca, a venda do trigo e da lã, veio o dinheiro, e a operação de venda foi transformada em duas operações, a compra e a venda. O dono do trigo vende sua mercadoria por cem dirhams e então efetua outra operação. Com o dinheiro, compra o que precisa de lã. Assim, ao invés do sistema de troca direta das mercadorias, dois sistemas de troca surgem e com isso as dificuldades do sistema de negociação chegam ao fim.

Portanto, aprendemos que o verdadeiro papel para o qual o dinheiro veio a existir foi o de medida de valor comum e de meio comum de troca.

Contudo, o dinheiro não ficou restrito a desempenhar este papel e a cumprir sua função de superação das dificuldades do sistema de negociação, foi empregado no desempenho de outro papel que não se relacionava com a superação das dificuldades comerciais. Foi assim que a entrada do dinheiro no campo da negociação transformou uma operação - comprando uma quantidade de trigo com uma quantidade de lã - em duas. Possibilitando que o produtor de trigo vendesse sua mercadoria e então comprasse o trigo, sendo que antes o fazia numa única operação. Esta separação em duas operações capacitou o vendedor de trigo a adiar a compra de lã; e também a não vender o trigo por alguma coisa, mas simplesmente por seu desejo de convertê-lo em dinheiro e empregar o dinheiro em sua necessidade de momento. Disso surgiu o papel do dinheiro como instrumento de acúmulo e entesouramento da riqueza.

Este papel acidental do dinheiro como instrumento de acúmulo e entesouramento desempenhou a parte mais grave no sistema capitalista. Encorajou o entesouramento; tornou o juro uma grande força para atraí-lo. Levou ao distúrbio ou ao desequilíbrio entre a demanda e a oferta de todas as mercadorias na produção e no consumo. Enquanto que este equilíbrio era garantido na época do sistema de troca o qual era executado com base na troca direta dos produtos. A razão é que o produtor naquela época produzia somente para o consumo ou troca por outra mercadoria, assim a mercadoria que produzia sempre garantia sua demanda proporcional. Portanto, a produção se equiparava ao consumo ou a oferta total era na proporção da demanda total.

Porém, na era do dinheiro, depois da separação da operação de venda da operação de compra o produtor não precisava ter a demanda proporcional para a quantidade de mercadoria que produzia, já que tenderá a produzir com a intenção de venda e obtenção de dinheiro para juntá-lo com o que já tenha poupado e não para comprar alguma outra mercadoria. Em tal época (do dinheiro) não se encontrará oferta para a qual não haverá demanda.

Por conta disso, o equilíbrio entre oferta e demanda se perturba e esta perturbação se agrava proporcionalmente a intenção que se expressa como um desejo natural de acumulação que se torna maior nos produtores e vendedores. O resultado é uma grande parcela de riquezas produzidas permanecerem indisponíveis e o mercado capitalista sofre as dificuldades decorrentes e com a crise dessa concentração; o movimento da produção e em seguida a vida econômica geral são expostas a um dos mais graves riscos.

O capitalismo, por um longo período, não percebeu a realidade de tais dificuldades resultantes da acumulação do dinheiro nesse contexto em que a teoria da disposição do dinheiro afirma que “sempre que um homem deseja vender algo, exigirá dinheiro em troca”, não para retê-lo consigo, mas o fará para obter outra mercadoria que satisfará sua necessidade. Isto significa que a produção da mercadoria cria uma demanda para a mesma de maneira que a demanda e a oferta sempre se equiparam.

Então, a teoria toma como certo que o vendedor de uma mercadoria sempre a vende com o objetivo de comprar outra. Ainda que isto fosse verdade no sistema de troca onde a venda e a compra faziam parte de uma mesma operação, não é verdade na era do sistema de pagamento em dinheiro em que é fácil para um comerciante vender sua mercadoria com a intenção de obter dinheiro adicional e então acumulá-lo para investi-lo nas operações de empréstimo a juros.

Ao considerarmos estas informações sobre o dinheiro, seu verdadeiro papel e seu papel acidental compreendemos a diferença essencial entre o islamismo e o capitalismo, que enquanto o capitalismo admite o emprego do dinheiro como instrumento de acumulação e o encoraja legalizando o sistema de juro; o Islam executa uma campanha contra a acumulação impondo uma taxa sobre o dinheiro entesourado e encoraja o gasto do dinheiro na produção e no consumo, tanto que é dito na tradição que tem como fonte o Imam Assadeq (A.S.) que: *“Deus concedeu a vós a abundância de riquezas para que as gasteis. Ele não vos agraciou para que as acumuleis”*.

O Islam, com sua campanha contra a acumulação do capital, põe fim na mais grave de todas as dificuldades da produção, com a qual o sistema capitalista está sofrendo, com este conhecimento é que a sociedade islâmica, nos assuntos econômicos que são regulados pela *shariah*, não está obrigada a acumular ou concentrar o dinheiro para o crescimento e a prosperidade da produção ou para estabelecer grandes projetos como ocorre na sociedade capitalista.

A sociedade capitalista deseja se fortalecer através da acumulação e a formação de imensas quantias de capital, como resultado do acúmulo de economias por meio dos bancos, e deseja ser capaz de empregar essas imensas quantias na efetivação de grandes projetos na produção. As coisas são assim porque é uma sociedade capitalista e porque as instituições financeiras a controlam. Portanto, é inevitável buscar a ajuda das grandes propriedades privadas entrando em qualquer grande projeto produtivo. Uma vez que não é factível formar grandes propriedades senão pelo encorajamento da poupança e a concentração das economias através dos bancos, a sociedade capitalista se vê obrigada a adotar tais medidas para seu desenvolvimento e expansão. Mas a sociedade islâmica pode se apoiar nos setores públicos e na propriedade estatal para os grandes projetos produtivos e deixar ao setor da propriedade privada um amplo espaço para explorar suas potencialidades.

9. A proibição das distrações e diversões ociosas e excitantes. Existem tradições proibindo qualquer tipo de entretenimento que desvie a mente da lembrança de Deus ou impeça o homem de recordá-lo, tais tradições interditam a uma pessoa que pratique vários tipos de entretenimento e diversões que minem a personalidade (o caráter) e o vigor da juventude, e que levem ao afastamento

dos campos genuínos do trabalho produtivo e a que se prefira uma vida de tantas diversões quanto as circunstâncias possam trazer a uma vida de trabalho, dedicação, atividade espiritual e materialmente produtiva.

10. O esforço no sentido de impedir a concentração de riqueza de acordo com o versículo do Alcorão: “... *para que (as riquezas) não sejam monopolizadas pelos opulentos, dentre vós.*” Alcorão, C.59- V.7). Explicaremos isso quando nos dedicarmos ao estudo e a análise da teoria do equilíbrio social no sistema islâmico de economia. O impedimento do acúmulo de riqueza embora esteja diretamente relacionado com a distribuição, também possui uma relação indireta com a produção, pois tal acúmulo leva a seu prejuízo. Quando a riqueza se concentra na mão de poucos, o predomínio da miséria se torna generalizado e as carências se multiplicam num agudo sofrimento. O resultado será que o povo comum estará incapacitado de consumir a quantidade de mercadorias satisfatória para suas necessidades por conta da redução de seu poder de compra. Então, grande quantidade de produtos permanecerá acumulada, não-vendida, a queda dos preços dominará a indústria e o comércio e a produção será suspensa.

11. A retração das manipulações comerciais e a consideração das mesmas com respeito ao princípio fundamental como um ramo da produção; como será apresentado no último estágio da revelação da teoria da produção. Veremos então o efeito disso na produção e no desenvolvimento.

12. O Islam permite que a riqueza de um indivíduo seja entregue a seus parentes próximos após sua morte. Tal ordem é o aspecto positivo das regras de herança. Pode ser considerado um fator de incentivo ao homem para o trabalho e a busca da atividade de caráter econômico em determinados setores. Não apenas um fator principal no fim da jornada de sua vida onde o pensamento do futuro se enfraquece nele, e é substituído pelo pensamento em seus filhos e entes queridos. Então, encontramos nas regras de herança relativas à distribuição da riqueza e propriedade após a morte, o que incita o homem ao trabalho e o impulsiona ao esforço para aumentar sua riqueza, sua ânsia para o bem estar daqueles que perpetuarão seu nome. Quanto ao aspecto negativo das regras de herança, se refere as que tratam do rompimento da relação do homem com sua propriedade

e riqueza após sua morte. Por estas regras, não é permissível que uma pessoa decida o destino sozinho, o destino de sua propriedade. Esta injunção resulta da teoria geral da distribuição da pré-produção e está relacionada à mesma, como aprendemos anteriormente.

13. O Islam formulou o princípio legal da seguridade social como explicaremos na próxima discussão. A seguridade social desempenha um grande papel num setor específico, pois se trata de um sentimento do indivíduo a que o governo dá uma garantia, no nível de sua posição, dignidade e honra oferecida se lhe faltar ou se vier a perder seu empreendimento. Essa garantia atuará como um grande apoio psicológico e reforço ao seu entusiasmo, o impulsionando aos vários campos de produção. Além disso, essa garantia desenvolverá nele um fator de criatividade e planejamento, inversamente ao caso de uma pessoa que não tenha (ou perca) a sensação de segurança. Tal pessoa se afastará de um tipo de atividade ou inovação por temor de uma provável falência que ameace não apenas seu capital ou propriedade, mas também sua vida e honra; já que não encontrará ninguém que lhe garanta ou forneça os meios de levar uma vida digna no caso de vir a perder o que possui. Se verá perdido no redemoinho de um grande mar, de modo que não terá a ousadia e a resolução que a seguridade social desperta no indivíduo que viva sob sua proteção.

14. O Islam determinou como ilícito proporcionar segurança social aos homens fisicamente capazes, que estejam aptos a se dedicarem às atividades econômicas, e os impede de viverem da caridade pública. Por isso fechou a eles o caminho para a fuga do trabalho produtivo. O que naturalmente os levará a recrutar sua força de trabalho na atividade produtiva.

15. O Islam proibiu a extravagância e o desperdício. Esta proibição põe um limite às necessidades de consumo. Torna disponível uma grande quantidade de capital para o gasto produtivo ao invés do consumo na extravagância e no desperdício.

16. O Islam tornou obrigatório aos muçulmanos adquirirem uma parcela razoável de conhecimento de todas as artes e ofícios pelas quais a vida é regulada.

17. O Islam não se satisfaz com isso apenas. Tornou um dever dos muçulmanos obterem a maior quantidade desse conhecimento, no mais alto nível, com a aquisição de informações gerais de todos os campos da vida, a fim de facilitar à sociedade islâmica a apropriação de todos os meios morais, materiais e espirituais que a auxiliarão a desempenhar seu papel de liderança no mundo inteiro; e quaisquer que sejam os meios relativos à produção que existem no mundo em suas variadas possibilidades. Deus, o Supremo diz: “*Mobilizai tudo quando dispuserdes...*” (Alcorão, C.8 – V.60)

Aqui a expressão “*tudo quando dispuserdes*” que surge no texto divino denota um significado ilimitado. Inclui todos os gêneros de potencialidades que acrescentam ou aumentam a habilidade da nação guiada a cumprir sua missão a todas as nações do mundo. E também, na vanguarda dessas nações estão os meios morais e materiais para o desenvolvimento e o aumento das riquezas e a disposição da natureza a serviço do homem.

18. O Islam capacitou ao Estado assumir a liderança de todos os setores da produção por meio da ocupação do setor público. Obviamente, pondo sob experimentação uma grande esfera da propriedade estatal e pública na qual o estado age tornando-a uma força dirigida e guiada a outros campos. Isto capacitará projetos similares de produção a buscar orientação desta experiência adquirida para seguir as melhores formas de aperfeiçoamento da produção e de aumento da riqueza.

19. O Islam conferiu ao Estado poder e autoridade para a utilização desse poder no desenvolvimento dos setores públicos. Com isso, o Estado é habilitado a transferir parte da força de trabalho existente do setor privado, evitando que seja dissipada, e pode garantir a toda a participação na mão de obra disponível na totalidade do movimento produtivo.

20. Finalmente, o Estado recebeu - com base nas normas definidas que brevemente examinamos dos estágios da investigação da teoria islâmica da produção - o direito de supervisão sobre a operação produtiva e o controle planejado da mesma, de modo a salvaguardar a si próprio da desordem ou de ser vitimado pela arbitrariedade que leve à paralisação da produção e que cause graves distúrbios na vida econômica.

C. Política Econômica para o Aumento da Produção

Existem aqueles serviços que o Islam, como doutrina, prestou a causa do desenvolvimento da produção e o aumento da riqueza. Em seguida, o Islam deixou para o estado o exame das condições objetivas e as circunstâncias da vida econômica, e que este fizesse uma pesquisa e um levantamento de toda e qualquer riqueza natural existente no país bem como da força de trabalho que a sociedade possuía, das dificuldades e da qualidade de vida. Então, considerando tudo isso e dentro dos termos do limite doutrinário, que formulasse uma política econômica que conduzisse ao crescimento da produção e o aumento da riqueza e que contribuísse para a melhoria e os confortos da vida da sociedade.

Com base nisso, aprendemos a relação da religião com a política econômica; e que o estado estipula um prazo de mais ou menos cinco ou sete anos para alcançar um determinado objetivo ou meta. Tal política não é parte constituinte da religião, nem sua determinação ou formulação é uma função religiosa. Porque está sujeita a mudança com a modificação das circunstâncias, o gênero de potencialidades que a sociedade possuía e a natureza dos problemas e dificuldades que sejam inevitáveis. Visto que os habitantes de um país muito populoso diferem dos que habitam em países menos populosos em seus limites, quanto a suas responsabilidades e problemas. Assim, toda circunstância objetiva afeta a determinação da política que deverá ser adotada.

Será pois, necessário que a religião deixe a determinação da política econômica para que o Estado tome a decisão que seja condizente com as circunstâncias que surgirem. A religião há de se limitar a formulação dos objetivos e metas fundamentais para a política econômica, seus limites gerais e estrutura ideológica geral, e será obrigatório ao Estado se conformar a isso e formular sua política dentro dessa perspectiva.

Por Que Produzimos?

Estávamos examinando na teoria da produção o ponto no qual há uma unanimidade doutrinária entre as tendências ideológicas dos diferentes sistemas econômicos. Fizemos deste um ponto de partida de nossa abordagem e exame das diferenças doutrinárias pormenorizadas entre os sistemas econômicos.

Nós já aprendemos que o aumento e o desenvolvimento da produção e a máxima utilização formam o princípio fundamental da teoria islâmica da produção. É um objetivo em que o sistema islâmico de economia concorda inteiramente com as demais escolas e sistemas econômicos.

Embora haja unanimidade entre estas escolas em relação a esse princípio, divergem entre si no que se refere aos detalhes e os modos de raciocínio sobre a questão em razão de suas leis sobre a racionalização (do assunto), suas (diferentes) estruturas culturais e também a compreensão que possuem do universo, da vida e da sociedade.

Por exemplo, há uma diferença entre elas sobre o objetivo fundamental do aumento da riqueza e seu papel na vida humana. Assim a questão: Por que produzimos? E qual é o papel da riqueza? Cada escola tem uma resposta particular conforme sua base ideológica e a perspectiva geral que adotou para si.

Nós, no estudo da teoria do crescimento na doutrina islâmica da economia, ou no exame desse assunto quando de nosso estudo de algum outro sistema doutrinal de economia, percebemos que conhecer a crença do sistema no princípio da produção não é suficiente. Descobrimos que devemos ter um conhecimento abrangente de sua base ideológica, que explique a concepção do sistema doutrinal sobre a riqueza e seu papel, a parte que a ideologia desempenha e o objetivo que determina, uma vez que o crescimento da riqueza se adapta a sua base ideológica e a perspectiva geral ligada a ela. É por isso que a respeito da questão há diferença de uma base ideológica para outra, diferença que se conforma a estrutura e método de entendimento que a base ideológica aplica ao tema.

Para a determinação da base ideológica do crescimento da riqueza, não podemos separar a doutrina econômica como parte integrante de um completo conjunto cultural e as concepções que tenha sobre a vida e o universo.

Foi por isso que escolhemos o sistema islâmico de economia e o capitalista e estudamos as concepções de ambos como também a parte que cada um deles desempenha e o objetivo que perseguem. Porém, os estudaremos não apenas como sistemas de economia, mas também como duas diferentes tendências a fim de apresentar a base ideológica para o crescimento da produção do ponto de vista do sistema islâmico em contraste com a base ideológica capitalista para a questão.

Então na cultura material que o capitalismo representa, suas facetas econômica doutrinária e histórica, a produção do aumento da riqueza é comumente considerada um objetivo essencial e uma meta básica, pois a riqueza é tudo, de acordo com os critérios com que o homem dessa cultura regula sua vida. Ele não dá atenção para nenhum outro objetivo além desse. Portanto, se esforça no trabalho para o aumento da riqueza para o bem da própria riqueza e para o alcance do máximo conforto e bem estar material.

De maneira semelhante, o capitalismo visa, nos métodos que adota e no curso que segue, a realização desse objetivo do crescimento da riqueza como um todo e separado da distribuição. Julga o objetivo perfeitamente atingido se a riqueza total da sociedade aumenta sem qualquer relação com o grau de sua dispersão na sociedade ou qualquer consideração se todo membro da sociedade obteve sua parcela de bem estar e conforto que o aumento da riqueza tenha proporcionado. Por conta disso encorajou e promoveu a implementação da mecanização na indústria uma vez que tal mecanização aumentava a produção e a riqueza da sociedade, mesmo produzindo milhares de desocupados e aqueles que não possuindo o novo maquinário sofriam com a falência de seus pequenos empreendimentos.

Assim, a riqueza é o principal objetivo na cultura materialista, e o crescimento no sentido capitalista é medido pelo aumento total da riqueza na sociedade.

O raciocínio capitalista relaciona a dificuldade da economia e a escassez da produção com a mesquinhez da natureza a respeito do atendimento de todas as exigências do homem. Por conseguinte, o remédio para as dificuldades está ligado ao aumento da produção e a exploração máxima das forças naturais vencendo sua resistência e subjugando-a ao homem.

Porém, a posição do Islam sobre o assunto é diferente.

A riqueza não é o principal objetivo do Islam, ainda que sua busca seja um objetivo. Nem o Islam visa o aumento da produção de forma separada da distribuição ou com base na totalidade da riqueza. Tampouco a dificuldade econômica se origina da escassez da produção, de modo que seu remédio seja por um aumento da riqueza total.

A seguir apresentamos o ponto de vista do sistema econômico do Islam.

1 - O Significado Islâmico de Riqueza

O ponto de vista do Islam sobre a riqueza e o que está ligado ao seu ponto de vista como objetivo pode ser determinado levando em conta os textos que tratam desse aspecto da questão e que buscam explicar o entendimento islâmico da riqueza.

Podemos dividir os textos em duas classes. O examinador desses textos encontrará, num primeiro momento, uma contradição entre eles no que se refere a suas contribuições ideológicas sobre a riqueza, seus objetivos e seu papel. Contudo, ao se reunir e organizar os textos a contradição dessas contribuições se resolve e um sentido completo do Islam sobre a riqueza toma uma forma concreta em ambas as classes.

As seguintes tradições podem ser dispostas na primeira delas:

- a. O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: *“Os bens são a principal ajuda ao temor a Deus”*.
- b. Atribuído ao Imam Assadeq (A.S): *“O mundo é a melhor ajuda ao Akhirah (a vida eterna)”*.
- c. Atribuído ao Imam Al Báqer (A.S.): *“O mundo é a melhor ajuda para aquele que anseia pela vida eterna”*.
- d. Atribuído ao Mensageiro de Deus (S.A.A.S.): *“Ó Deus, abençoa-nos e nos faça prosperar nos assuntos do sustento material, não nos separe um do outro. Se não tivéssemos o pão, não teríamos orado, jejuado, cumprido nossas obrigações para com Nosso Senhor”*.
- e. Atribuído ao Imam Assadeq (A.S.): *“Não há nenhum bem no homem que não junta dinheiro de modo lícito por meio do qual salvguarde sua honra, pague suas dívidas e cumpra suas obrigações para com seus parentes”*.
- f. Um homem disse ao Imam Assadeq (A.S.): *“Por Deus, eu busco o mundo e desejo que ele seja dado a mim”*. O Imam perguntou: *“O que desejas fazer com ele?”* Ele respondeu: *“Desejo satisfazer minhas necessidades, dos meus filhos e dos membros de minha família”*. O Imam disse: *“Isso não é buscar este mundo, é buscar o mundo do além”*.
- g. É declarado na tradição: *“Não é um dos nossos aquele que renuncia a este mundo para obter o outro, nem aquele que renuncia ao mundo do além para obter este”*.

O segundo grupo consiste das seguintes tradições:

- a. Do Mensageiro de Deus (S.A.A.S.): *“Aquele que ama este mundo prejudica sua vida no outro”*.
- b. De Imam Assadeq (A.S.): *“O amor por este mundo é o líder de todos os pecados”*.
- c. Também de Imam Assadeq (A.S.): *“Muito distante de Deus estará aquele servo que não prefere nada à seu estômago e suas partes íntimas”*.
- d. De Ali ibn Abi Taleb (A.S.): *“A maior ajuda à moralidade é a abstinência em relação ao mundo”*.

É fácil para qualquer pessoa perceber a diferença entre os dois grupos de tradições. No primeiro declara-se que a riqueza mundana e os bens materiais são a melhor ajuda para a vida no além, enquanto no segundo se afirma que formam a parte principal de todo ato pecaminoso e ruim.

Mas esta contradição pode ser resolvida por um processo de síntese. A riqueza material e seu crescimento é a melhor ajuda para a vida do além, e a parte principal de todo ato pecaminoso, pois possui dois extremos, e é o padrão psicológico que esclarece se tem este ou aquele extremo. Na visão do Islam, a riqueza e seu crescimento é um importante objetivo, mas é um objetivo dos meios não um fim em si mesmo. A riqueza não é o principal objetivo que o divino colocou diante do homem na face da Terra, mas um meio para um muçulmano desempenhar seu papel de vicegerência e aplicá-lo na causa do desenvolvimento de todas as potencialidades humanas e na elevação do caráter humano em todos os campos, moral e materialmente. Assim, o aumento da riqueza para a realização do objetivo principal da vicegerência sobre a Terra é a melhor ajuda para a vida do além. Não há nenhum bem no homem que não se esforça para isso. Não pertence às fileiras do Islam aquele que como condutor da missão da vida abandona ou negligencia isso. Quanto ao esforço para o aumento da riqueza tomado como razão e em si mesmo, como campo essencial ao qual o homem deva seguir em sua vida, se ocupando inteiramente com isso, é a fonte principal de todas as ações pecaminosas e más. É isto que afasta o homem de seu Senhor, o Provedor, e é disso que é preciso se abster.

O Islam deseja que o homem muçulmano se esforce para o aumento da riqueza a fim de ganhar controle sobre ela e extrair benefício da mesma como um todo, em sua criação, e não para permitir que ela o controle, rendendo-se à soberania de sua liderança e eliminando os grandes objetivos diante dele.

A riqueza e os modos de seu crescimento que se colocam como um obstáculo entre o muçulmano e seu Senhor, o Sustentador, fazendo-o esquecer de seus anseios espirituais, incapacitando-o a cumprir a grande missão de estabelecer e manter a justiça neste planeta, prendendo-o firmemente a terra, o Islam não admite.

A riqueza e os modos de seu aumento, que afirmam a relação do muçulmano com seu Generoso Senhor, são proporcionados pelo Senhor Generoso a ele para a realização dos atos de adoração com tranqüilidade e conforto, para que se abra diante dele um vasto espaço para todos seus talentos com força para o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, auxiliando-a realizar o ideal de justiça, fraternidade e honra, este é o objetivo que o Islam coloca diante dele e para o qual o incentiva.

2 - Coordenação do Crescimento da Produção com a Distribuição

O ponto de vista da ideologia capitalista sobre o aumento da riqueza é de que este aumento seja separado de algum tipo de distribuição. O Islam rejeita tal ponto de vista e coordena o aumento da riqueza com a distribuição como um objetivo até o ponto de facilitação e conforto dos indivíduos da comunidade, pois o crescimento da riqueza no sentido islâmico é um meio e não um fim em si mesmo, como já aprendemos no trecho anterior. Portanto, a menos que este aumento participe na propagação em larga escala do conforto e do bem estar entre os indivíduos e proporcione a eles as condições para que possam dar livre ação a seus dotes naturais para a realização de sua missão, não cumprirá seu papel na vida humana.

Assim sendo, percebemos na carta que Imam Ali (A.S.) escreveu ao governador do Egito na qual delimita o programa islâmico que ele deveria seguir - quando quisesse tratar do aumento da riqueza como objetivo de uma sociedade piedosa - nos termos usados na carta - que ele (Imam Ali) não descreveu a

acumulação de uma formidável riqueza, mas traçou um quadro de bem estar e de confortos da vida reinando sobre todos os membros da sociedade dos tementes. Ele o declarou para confirmar e enfatizar o fato de que o crescimento da riqueza é um objetivo somente até onde seja refletido na vida do povo e em seus meios de sustento. Mas quando a riqueza aumenta de um modo desconectado da vida das pessoas e uma grande massa popular se coloca a serviço de seu aumento, e não o aumento da riqueza esteja colocado a serviço das pessoas, então adquire um caráter de idolatria e se torna um fim em si mesmo. O dizer do Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) confirma isso, explicando esse tipo de riqueza e alertando para o seu perigo. O hadith diz: *“O dinar amarelo (dourado) e o prateado vos destruirão como destruíram os que vieram antes de vós”*.

Baseado nisso, o Islam faz do aumento da riqueza um objetivo da sociedade estabelecendo como meta a coordenação do aumento da riqueza com o bem estar e o conforto das pessoas, e recusa qualquer maneira para esse aumento que venha a interferir na realização de seu objetivo ou que, ao invés de contribuir para o bem estar geral, venha a ser prejudicial às pessoas.

Podemos então imaginar que se o Islam, e não o capitalismo, tivesse assumido as rédeas da autoridade quando do advento da era da máquina à vapor e da indústria, certamente não teria permitido o uso da nova tecnologia que duplicou e reduplicou a produção até o ponto de por em risco o trabalho de milhares de artesãos manuais, senão depois de controlar as dificuldades que as máquinas acarretavam em relação aos trabalhadores, pois permitir a utilização de máquinas para o aumento da produção antes de superar tais dificuldades e a pobreza, haveria de causar algo como os meios se tornando um fim em si mesmo.

3 - A Concepção do Islam do Problema Econômico

Por fim, o Islam pensa que as dificuldades econômicas se baseiam na concepção real da situação não sendo originária da escassez material nem da mesquinhez da natureza.

Na realidade, as fontes naturais de produção são limitadas e as necessidades do homem são muitas e diversas.

Somente uma sociedade fictícia gozará de fontes ilimitadas e abundância, sã e salva das dificuldades econômicas. Onde nenhum pobre existirá e que todo homem poderá satisfazer todas suas necessidades nesse paraíso.

Porém, isto não significa que a dificuldade econômica que perturba a humanidade tenha origem na não-existência desse paraíso. A tentativa de explicar a dificuldade econômica desse modo não é mais do que uma espécie de fuga da confrontação da razão verdadeira, capaz de solucionar o problema pela projeção de sua “*raison d’être*” imaginária, solução que não é possível em quaisquer circunstâncias, que seja justificativa para que se admita sua conclusão e que confine o tratamento adequado da questão ao crescimento da riqueza, como uma operação, o objetivo em si mesmo que, por conseguinte, levará a formulação do sistema econômico na perspectiva da dificuldade, ao invés de se descobrir um sistema que ponha fim a ela, como o capitalismo fez quando projetou a faceta mítica da dificuldade. Pareceu a este que já que a natureza é mesquinha ou incapaz de satisfazer todas as necessidades e desejos do homem, seria natural que estas necessidades entrassem em conflito e interferissem uma na outra e, nesse caso se tornava inevitável a formulação de um sistema que as ordenasse e delimitasse qual delas deveria ser satisfeita.

O Islam rejeita tudo isso inteiramente e contempla a dificuldade de seu aspecto factual e solúvel. Encontramos essa solução nas sagradas palavras de Deus, o Supremo:

“Deus foi Quem criou os céus e a Terra e é Quem envia a água do céu, com a qual produz os frutos para o vosso sustento! Submeteu, para vós, os navios que, com a Sua anuência, singram os mares, e submeteu, para vós, os rios. Submeteu, para vós, o sol e a luz, que seguem os seus cursos; submeteu para vós, a noite e o dia. E vos agraciou com tudo quanto Lhe pedistes. E se contardes as mercês de Deus, não podereis enumerá-las. Sabei que o homem é iníquo e ingrato por excelência”. (Alcorão, C.14 – V.32 a 34)

Estes versículos sagrados depois de apresentarem as fontes de riqueza que Deus concedeu ao homem asseguram que são suficientes para a satisfação das necessidades e carências humanas e a realização do que o homem solicitou

(E vos agraciou com tudo quanto Lhe pedistes.). Portanto, a dificuldade real não surgiu da mesquinhez da natureza ou de sua incapacidade de atender às necessidades do homem, foi criada pelo próprio homem como a parte final do versículo declara sobre a injustiça e a ingratidão humana.

A injustiça do homem com respeito à distribuição da riqueza e sua ingratidão em relação às dádivas de Deus, por uma completa exploração das fontes proporcionadas a ele pelo Senhor Supremo, são duas razões para a vida de miséria que o homem tem vivido desde as mais remotas épocas da história. É possível superar a dificuldade pela explicação dela com base humana e por um fim à injustiça e ingratidão através da criação de relações igualitárias de distribuição e a mobilização de todas as forças materiais para a frutificação da natureza e a descoberta de todos seus tesouros.

A Relação entre Produção e Distribuição

Existe alguma relação entre produção e distribuição?

Esta é uma questão em cuja resposta o Islam e os marxistas divergem fundamentalmente no plano doutrinal da economia.

Os marxistas afirmam a existência dessa relação. Acreditam que toda forma de produção pressupõe, segundo a lei da evolução e mudança, um gênero particular de distribuição, consoante a esta forma de produção. Acompanha seu crescimento e mudança evolutiva. Quando a produção assume uma nova forma que não se coaduna em seu movimento com as relações de distribuição que a forma anterior impôs. É inevitável que as relações de distribuição dêem seu lugar, após um grave conflito, para novas formas de distribuição que, unindo-se a forma dominante de produção auxiliem ao desenvolvimento e a evolução. Assim, o marxismo considera que o sistema de distribuição sempre segue a forma de produção e se adapta à sua necessidade. Essa dependência à forma de produção é uma lei inexorável e imutável da história. A proposição básica na vida do homem é que ele produz e a produção prossegue e aumenta continuamente. E quem são aqueles que conferem o direito de propriedade dos meios de produção, e sua distribuição é realizada com base na propriedade escravista, feudal, burguesa ou proletária? Tudo isso é determinado pela

praticidade e o interesse da própria produção. A produção assume em cada estágio da história o modo de produção ajustado ao crescimento da produção em sua perspectiva.

Aprendemos esta teoria marxista com pormenores no primeiro volume do presente livro e pudemos deduzir de nosso estudo uma conclusão contrária, descartando-a filosófica e cientificamente e demonstrando o fracasso em sua interpretação histórica. Aprendemos também o ponto de vista Islâmico sobre essa teoria e sua rejeição com respeito a dependência da distribuição à forma de produção.

A Orientação do Islam para Garantir a Justiça na Distribuição

O Islam, quando nega a dependência da distribuição em relação à forma de produção e o seu condicionamento à força da lei natural da história, como suposto pelo marxismo, não rompe todos os elos entre a distribuição e a forma de produção. Mas, na opinião do Islam essa relação não é de dependência de acordo com a lei da natureza, relação que a doutrina pressupõe. O Islam limita a produção a prestação de contas à distribuição ao invés de conformar a última às necessidades da produção como determinou a teoria marxista.

A idéia com respeito a esta relação se estabelece sobre os seguintes pontos:

Primeiro: O sistema econômico islâmico considera a norma que apresenta, como uma lei permanente, invariável e válida em todas as épocas e lugares. Permanece válida nesta época da eletricidade e do átomo, como o era na época do vapor, ou na época dos moinhos e do trabalho manual. Por exemplo, a lei que diz: *“É direito de um trabalhador ficar com o fruto de seu trabalho”*.

Segundo: O Islam considera o processo de produção que um trabalhador executa uma fase dessa lei geral de distribuição, seja restaurando uma terra inculta, cavando uma mina d’água, cortando madeira ou extraindo minérios, todos estes são processos de produção. Contudo, ao mesmo tempo, cumprem a função da aplicação da lei geral da distribuição na riqueza produzida. Portanto, a esfera da produção é a circunstância da aplicação da lei de distribuição.

Terceiro: Que quando a produção tem seu nível elevado e quando suas possibilidades aumentam, a dominação do homem sobre a natureza cresce e então ele se torna capaz de equipar-se com forças de produção para executar sua atividade sobre a natureza numa escala mais extensa e num raio de ação mais vasto do que a esfera da produção lhe tornava possível antes da elevação de seu nível.

Considerando estes pontos aprendemos que a evolução da produção e o crescimento de sua força tornam factível uma maior utilização da fase de aplicação da lei geral de distribuição no processo produtivo que o homem executa. Esta utilização deve alcançar um grau que constituirá um risco no equilíbrio e na justiça social, que se obtém no Islam.

Tomemos o exemplo da recuperação e restauração de uma terra abandonada. O homem na época do trabalho manual não era capaz de submeter ao cultivo áreas de terra distantes. Uma vez que a teoria não permite o uso de uma terra senão por conta do trabalho, e quando, antes da era dos instrumentos agrícolas em que não se podia empreender o cultivo com a ajuda de materiais da própria terra senão de forma limitada. O homem não estava capacitado a fazer mau uso da fase de aplicação da lei da distribuição e nem podia se apossar de áreas de imensas extensões de terra, em conformidade com a lei que confere ao restaurador de uma terra inculta o direito de propriedade. Porém, a época das ferramentas agrícolas deu ao homem o poder de restaurar tais áreas e fazer mau uso da fase de aplicação da lei da distribuição. Sob esta circunstância a orientação da aplicação para o propósito que corresponde ao ideal islâmico de justiça é inevitável.

Disso surge a relação doutrinal entre a produção e a distribuição no sistema islâmico. Na realidade, ela se apóia na idéia da aplicação dirigida que define a produção como um processo de aplicação da lei da distribuição, uma limitação que garante equidade de distribuição e consonância aos ideais e objetivos islâmicos.

O Islam incorpora a fase de aplicação que limita a produção na proporção da distribuição, concedendo ao Estado o direito de interferência (ao *Walyyul'Amr*) na aplicação da lei e proibição do abuso (da distribuição). No exemplo que apresentamos, o Líder do Estado possui o direito de proibir a um indivíduo o empreendimento de uma restauração de terra que não esteja dentro dos limites

consoantes à idéia do Islam de justiça social. Portanto, o Islam estabelece o princípio do direito do Estado à interferência. Examinaremos isso em detalhes na próxima discussão.

Assim, aprendemos que o desenvolvimento e o crescimento da produção certamente impõem ao Líder do Estado islâmico o dever de interferência na orientação desta produção e a determinação das esferas de aplicação da lei geral de distribuição sem tocar na essência da própria lei.

Isso significa que o princípio da interferência estatal é a lei pela qual o Islam assegura a adequação da lei geral de distribuição e sua consonância com suas idéias de justiça social para todo tempo e todo lugar.

A Relação Entre Produção e Circulação

Como sabemos, a produção é um processo de evolução da natureza, da matéria natural para uma forma melhor segundo a necessidade humana.¹

A circulação no sentido material significa o transporte ou remoção de algo para outro lugar e no sentido legal significa - e este é o propósito da discussão aqui - todas as operações comerciais realizadas por meio de contratos de troca, venda, etc.

Obviamente, a circulação no sentido material é uma variação do processo de produção, pois o transporte de uma coisa para outro lugar em muitas ocasiões

1. Nas palavras da tradição, produção é a criação de um novo uso (de algo). Escolhemos a primeira definição, porque aqueles que a reconhecem na segunda forma caíram numa generalização sem sentido. Interpretam o uso como qualidade de alguma coisa que a torna apropriada à satisfação de uma necessidade ou exigência. Eles dizem que não é algo intrínseco (subjetivo) ou extrínseco (objetivo), mas originado apenas pelo desejo por ela. Por exemplo, o desejo por remédios (drogas) surge da crença errônea sobre a sua efetividade em proteger contra infecções ou doenças epidêmicas. A definição de produção e do uso de algo nessa situação (produtiva) ou incluída na produção, o trabalho do indivíduo ou no convencimento popular da utilidade ou efetividade de uma determinada coisa para a cura porque esta cria um novo uso é porque conduz a causação da mesma possuir a qualidade de satisfazer a necessidade geral, não obstante o fato da atuação do indivíduo agir na substância. Esta é a generalização que a definição tradicional sustenta. Portanto, dissemos que a produção é o processo de evolução da melhor forma da natureza com respeito às exigências humanas. Com isso, o trabalho depende da aquisição da marca distintiva da produção no usufruto criado, almejado na performance de algum tipo de trabalho na natureza.

cria um novo uso e significa evolução de um material para uma forma ou molde melhor de acordo com a necessidade do homem, igualmente ocorre no estado vertical do transporte. Por exemplo, a respeito das atividades minerais. Desempenha-se o trabalho de remover a matéria prima das entranhas da Terra para a superfície, ou para o estado horizontal do transporte. Por exemplo, a remoção de algo para um lugar mais próximo de seus consumidores tornando a entrega fácil para eles. Desde que se transfira desta maneira, trata-se de uma espécie de evolução para uma forma melhor em relação a necessidades humanas.

Com respeito a circulação no sentido legal, e a transferência do direito de propriedade de um para outro - como vimos nas operações comerciais - é uma lei prática prescrita que deve ser realizada; e ela estabelece suas relações com a produção em base doutrinal.

Podemos, portanto, estudar o ponto de vista do Islam sobre a relação entre a produção e a circulação e a natureza da conexão que estabelece entre ambas nas diretrizes gerais da doutrina.

A concepção islâmica sobre a circulação e sua relação com a produção, doutrinariamente, não apenas participa de modo direto na concepção doutrinal, mas também desempenha uma parte importante na formulação da política geral sobre a esfera da circulação e o preenchimento da lacuna que o Islam deixou como função do Estado de acordo com as circunstâncias.

A Concepção do Islam de Circulação

A concepção do Islam de circulação que surge do estudo dos textos e prescrições das tendências jurídicas é que a circulação do ponto de vista do princípio é uma subdivisão da produção e não deve ser separada de sua esfera geral.

A concepção islâmica aludida por vários textos e prescrições concorda inteiramente sobre o surgimento da circulação, sua história e as necessidades e exigências que a geraram.

A circulação muito provavelmente não existia nas sociedades no amplo espectro no qual aquilo que produziam era suficiente para satisfazer suas demandas pela razão de que o homem que vive numa condição de

auto-suficiência não sente necessidade de obter produtos de outrem levando a cabo um tipo de circulação e troca. A circulação surgiu na vida do homem como resultado da divisão do trabalho que fez com que cada homem comesse a se dedicar, de acordo com essa divisão, à um determinado ramo de produção e a produzir um excedente a fim de por meio da troca obter outra mercadoria que necessitasse. Multiplicidade e diversidade de exigências e necessidades impuseram o sistema da divisão do trabalho nessa forma e em seguida levaram ao largo espectro de dispersão do sistema de circulação.

O produtor de trigo limita-se a produção do trigo, e paga o que precisa de lã transferindo uma quantidade de trigo excedente ao produtor de lã que precisa desse produto. Ele entrega ao segundo o trigo e recebe em troca a quantidade de lã que deseja.

Vemos desse modo que o produtor de trigo está diretamente conectado ao consumidor, de maneira idêntica, o pastor, como produtor de lã, entra em contato com o consumidor na operação da circulação sem um intermediário, de acordo com este modo (de troca) o consumidor sempre é um produtor.

A variada evolução da circulação deu origem a um intermediário. Isso ocorre quando o produtor de lã não a vende diretamente ao produtor de trigo, mas recorre a uma terceira pessoa que desempenha o papel de intermediário. Esta terceira pessoa compra a lã não para consumi-la, mas para entregá-la nas mãos do consumidor. Assim, ao invés do produtor de trigo entrar em contato com o produtor de lã inicialmente, se encontra com esse intermediário que põe a lã no mercado para venda, e entra em acordo com ele para adquiri-la. Daí começa a operação comercial. E então o intermediário passa a devotar grande quantidade de esforço (em seu trabalho) com os produtores e consumidores.

Aprendemos, ao considerarmos isso, que em ambos os períodos de circulação ou transferência de propriedade - o período do produtor e consumidor e o período do mercador intermediário - um trabalho de produção foi realizado da parte daquele que transfere a propriedade da mercadoria e recebe um preço por ela. No primeiro período o produtor executa o trabalho de produção da lã, em seguida transfere sua propriedade vendendo-a por algo em troca. No segundo período o intermediário executa o trabalho de transferência da produção ao mercado, protegendo e preparando a mercadoria para entregá-la nas mãos do consumidor, quando este o desejar. Este trabalho (é também) um gênero de produção como vimos.

Isso significa que o benefício ou ganho que um vendedor auferir da transferência da propriedade por uma compensação – o que hoje chamamos de lucro – é o resultado de um trabalho produtivo que o vendedor executa e não resultado da transferência em si.

Porém, o predomínio das motivações egoístas no comércio levou a uma mudança ou desvio da sua forma natural (resultante de uma demanda legal, saudável e positiva), principalmente no atual período capitalista.

Em consequência disso houve a separação da circulação e da troca (negociação), e muitas vezes, da produção, e a transferência da propriedade se tornou uma operação com um fim em si mesma sem qualquer trabalho produtivo da parte de quem a realiza, ele a efetua apenas para adquirir o lucro, enquanto que o comércio que era a fonte dos benefícios e lucros como uma subdivisão da produção, se tornou meramente um processo legal para a transferência da propriedade. Portanto, descobriremos no comércio capitalista, que o processo legal multiplicou uma única propriedade, seguida da multiplicidade de intermediários com o intuito de que o maior número possível de comerciantes capitalistas possa auferir lucro com a operação.

Naturalmente o Islam rejeitará esse desvio capitalista, pois é contrário ao seu significado e concepção sobre a negociação, em que esta é vista como componente da produção, como dissemos acima. Por isso o Islam sempre trata e regula os casos de circulação com uma perspectiva específica para eles e para as tendências, a respeito dos sistemas legais de contratos de troca, com um decisivo curso na direção da não-separação entre circulação e produção.

Evidências Doutrinárias sobre a Concepção da Circulação

Depois de buscar entender claramente onde os traços da concepção islâmica da circulação podem ser encontrados, fica fácil enxergar a concepção nas evidências doutrinárias do Islam num conjunto de prescrições jurídicas reunidas na estrutura superior da lei islâmica.

Entre os textos que refletem essa concepção e especificam a perspectiva islâmica, está um texto que surge na carta de Ali (A.S.) a seu governado do Egito, Malik Al Ashtar. Nela, Ali (A.S.) estipula um programa de trabalho e

especifica os conceitos do Islam, dizendo: “*Então admoesta com brandura os comerciantes, os homens de profissão (artesãos, industriais) para a recomendação dada e ordena-lhes o bem. Os residentes, o que esteja preocupado com sua riqueza, aquele que ajuda (trabalha) fisicamente, eles são fontes de benefício, os meios do serviço público, os importadores dos artigos de lugares distantes e de áreas isoladas da Terra, do mar, da montanha, da planície onde ninguém se atreve a ir e nem pode se aventurar*”.

Fica claro deste texto que a classe dos comerciantes é colocada na mesma posição dos homens de profissão, os artesãos e industriais, e são generalizados como sendo fontes de benefício. Do mesmo modo que os comerciantes criam, os profissionais, artesãos e industriais também o fazem, e segue a explicação do benefício ou lucro que os comerciantes criam e as operações que executam trazendo mercadorias de lugares longínquos, onde os demais não se aventuram a ir.

O comércio, então, é no Islam, um tipo de produção e um trabalho frutífero e seus ganhos resultam de apenas uma única operação em sua órbita legal.

Essa concepção islâmica não é meramente o essencial do que a circulação denota, pois apresenta a base pela consideração da qual o Estado Islâmico preenche a lacuna deixada pelo Islam dentro do limite de suas capacidades como dissemos antes.

A Tendência Jurídica que Reflete a Concepção

Quanto às prescrições e decretos legislativos que refletem a concepção islâmica da circulação, podemos encontrar vários textos e opiniões de juristas:

1. Na opinião de vários juristas como Al Umani As Sadúq, As’Shahid At’Thani e outros: Se um comerciante, por exemplo, compra trigo mas não o tem em sua posse; não será permissível que ele lucre vendendo-o por um preço mais alto. Mas será permissível que o faça depois de ter a mercadoria em mãos muito embora a transferência legal se complete, segundo a *shariah*, com a execução do contrato, e não dependerá de nenhum outro trabalho complementar. O comerciante se torna o dono do trigo mesmo se não o tenha

em mãos ainda, a despeito do fato de que não lhe seja permissível auferir lucro com a mercadoria antes de tê-la em sua posse, deseja-se com isso que o lucro seja relacionado com o trabalho e também se que se evite que mais negociações sejam uma transação legal para a aquisição de lucro.

Existem várias tradições em que essa opinião é indicada:

Num relato de Ali Ibn Jafar, é afirmado que ele perguntou ao Imam Musa Ibn Jafar (A.S.) sobre um homem que compra artigos alimentícios: *“A venda (da mercadoria) é lícita antes de tê-la em mãos?”* O Imam respondeu: *“Se ele auferir lucro então não será válido antes de ter (o que comprou) em mãos. Mas se foi por meio de tawlyyah, isto é, se tenha vendido pelo mesmo preço que comprou sem nenhum lucro, então não haverá objeção”*.

2. Na opinião de Al Iskáfi, Al Umáni, alQádi, Ibn Zurah, Al Halabí, Ibn Huzman e muitos outros juristas: *“Se um comerciante compra artigos para recebê-los mais tarde e paga o preço na compra, mesmo neste caso não é válido que venda os artigos, mesmo que a data de entrega venha a passar, a um preço mais alto antes de ter os artigos consigo. Então, se alguém compra trigo de um agricultor, e tenha combinado com ele para que o entregue depois de um mês, pagando na hora, não será válido que depois de se passar o tempo combinado venda o trigo por um preço mais alto antes de recebê-lo e utilize o processo legal de transferência para a aquisição de lucro. Ele pode, entretanto, vender a mercadoria ao mesmo preço que comprou”*.

Os partidários dessa opinião se apóiam em várias tradições. É afirmado numa tradição que Ali Amr Al Mu’uminin (A.S.) disse: *“Aquele que compra comida ou forragem a lhe ser entregue depois de um tempo fixo. Se esta condição não for cumprida, tendo sido a compra paga, ele não pode adotar nada senão seu princípio, pois, tomando-o por base, não fará nada errado, nenhum erro será cometido por ele”*.

Em outra tradição, relatada tendo como fonte Ya’qub Ibn Shu’ayb diz que ele indagou a Imam Assadeq (A.S.) sobre uma pessoa que vende em adiantamento uma quantidade de trigo e tâmara por cem dirhams, quando o prazo vence, o homem para quem vendeu em adiantamento vem e exige as mercadorias que tinha comprado. A pessoa diz: *“Por Deus, tenho apenas a metade do que eu havia vendido a ti. Se quiseres, leva a metade do que te vendi e metade do*

dinheiro que me entregaste”. O Imam respondeu: “*Não há nenhuma objeção se pegar o dinheiro de volta (integralmente), os cem dirhams*”.²

3. Em muitas tradições há a proibição contra sair ao encontro das caravanas (de mercadores) e que os habitantes da cidade vendam para os beduínos. E há na tradição que o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) tenha dito: “*Nenhum de vós deverá sair para o trato comercial fora da cidade e nenhum morador da cidade deverá vender para os beduínos*”.

O que Receber ou Encontrar as Caravanas de Mercadores Significa

Um comerciante sai da cidade ou recebe os donos das mercadorias, as compra antes que entrem na cidade, então retorna e vende as mercadorias para o povo. E o cidadão vender para os beduínos significa que um comerciante da cidade vai até os forasteiros que estão a caminho da cidade com seus produtos, os compra ou vende-lhes algo (negocia com eles).

Claramente, a proibição contra essas duas transações se deve à marca distintiva da tendência islâmica que estamos tentando determinar. A proibição visa dispensar o intermediário e a parte não-produtiva que desempenha se colocando no caminho do dono das mercadorias que estão diante dos consumidores não por qualquer razão senão a de se colocar entre eles. O intermediário aqui não é aceito pelo Islam porque está a desempenhar um empreendimento que não denota qualquer conteúdo produtivo, visando o comércio apenas pelo lucro.

2. Estes textos indicam a lei apenas quando o almejado da proibição se fazia presente; proibição do comprador vender o que tenha comprado em adiantamento, antes de tomar posse (real) da mercadoria após a data do vencimento, por um preço mais alto. Mas se os textos tencionassem a declaração (explicação) de que um comprador poderia exigir, se o contrato de venda fosse cancelado, com a autoridade de seu direito de opção resultante da não-entrega da mercadoria dentro do prazo determinado, então o significado da proibição seria que as mercadorias compradas em adiantamento, não sendo entregues no prazo, e o contrato fosse cancelado, então o comprador teria o direito de recuperar (seu capital), o mesmo valor que tinha pago. Nessa suposição, permanece a partir dos textos a proibição contra a venda por um preço mais alto antes da entrega das mercadorias.

Para Quem Produzimos?

Desejo projetar a posição do capitalismo sobre essa questão para preparar com isso, através da comparação da posição islâmica, a resposta do ponto de vista islâmico com suas características distintivas específicas.

A Posição Capitalista

O sistema capitalista da doutrina de economia ao dirigir a produção se apóia no preço que determina a oferta e a demanda no mercado livre. O sistema liberal capitalista de economia está baseado nos empreendimentos privados. Estes empreendimentos são operados e geridos pelo indivíduo e estão sujeitos a sua vontade e desejo. Cada um desses indivíduos gere seu empreendimento e traça as diretrizes de sua produção em conformidade com seu interesse e desejo para conseguir o máximo de lucro. É o sentido e o sentimento de lucro que condicionam cada indivíduo em sua produção e direção de sua atividade. O lucro segue o movimento do preço no mercado. Assim, sempre que o dono do empreendimento consegue informações sobre o aumento de preço de uma mercadoria ele dirige sua atenção para a produção desta mercadoria em grande quantidade na esperança de conseguir muito lucro. É óbvio que o aumento do preço de um artigo no mercado reflete circunstâncias favoráveis e seguras, um aumento na demanda para tal artigo. É este aumento (do preço) que o capitalismo considera ser responsável pela ligação da produção e da demanda, e o lucro como sendo um incentivo à produção. É o aumento do preço que rege os empreendimentos capitalistas com o lucro e é o aumento da demanda que leva a alta do preço. Portanto, a produção, no final, é dirigida em nome dos consumidores e condicionada às suas necessidades que se expressam no aumento da demanda e na alta do preço. Considerando isso, o sistema capitalista responde a questão apresentada. Para quem produzimos? Que a produção é realizada pelos consumidores e suas exigências, e está mutuamente relacionada a quaisquer direções dessas exigências e necessidades.

A Crítica à Posição Capitalista

Este é o conpíscuo quadro da produção capitalista ou a bonita tela em que os aderentes do capitalismo buscam projetar sua imagem florida a fim de estabelecer com provas a concordância e a conjunção mútua, sob a proteção do sistema capitalista de economia, entre as duas linhas: produção e demanda em seus movimentos em geral.

Porém, essa imagem, apesar de ser parcialmente verdadeira não pode esconder a lamentável contradição sob o sistema capitalista entre a produção e a demanda. Expõe a seqüência mútua de diferentes ligações entre produção e demanda, mas não especifica o significado da demanda nem revela a concepção capitalista para examiná-la, a qual a seduz e a dirige através do aumento do preço da mercadoria.

A realidade é que o dividendo no sentido capitalista é uma interpretação monetária da necessidade mais do que uma interpretação humana dela, porque esta compreende apenas uma parte específica da mesma - que a demanda que causa o aumento do preço no mercado, ou seja, uma demanda possui poder de compra e um equilíbrio monetário disponível capaz de satisfazê-la. Quanto aos capitais, demonstram demandas que não são capazes de seduzir o mercado capitalista nem de elevar o preço da mercadoria por desejo de se possuir os recursos para comprá-la, seu destino é negligenciá-las por mais importantes e necessárias que possam ser. Entretanto, é comum e exaustivo, pois aquele que solicita (uma mercadoria) deve provar sua solicitação com o dinheiro que apresenta e desde que não o faça, não tem o direito de dirigir a produção nem de “ter palavra” na vida econômica capitalista, mesmo ela se originando do cerne da realidade humana e de suas necessidades prementes.

Nem bem acabamos de aprender a concepção capitalista da demanda e se dissipam de uma vez por todas todos os sonhos dourados que os apoiadores do sistema da economia livre tecem sobre a produção capitalista e que adotam em conformidade com as necessidades e demandas, pois o poder de compra é aumentado no caso dos poucos afortunados e reduzido quando se trata dos demais e o nível da base em que a maioria da sociedade capitalista é composta sofre um grande declínio. O resultado dessa formidável disparidade de poder de compra - do ponto de vista capitalista - será que a demanda possuindo um

enorme poder de compra obterá controle exclusivo sobre a direção da produção e ditará sua vontade e seu aprazimento, e isso será o incentivo que seduz os empresários, tornando-os ansiosos quanto ao que leva ao aumento dos preços e a negação por conta disso da necessidade de subsistência do homem comum, por este não possuir poder de compra.

Quando a demanda possui enorme força, o poder de compra é capaz de atrair do mercado capitalista a mercadoria de necessidade e a supérflua (de luxo), o artigo de entretenimento e os meios do estilo de vida de conforto e luxo, enquanto a demanda fraca não é capaz de atrair totalmente sequer as coisas necessárias, então isso é o que leva os empreendimentos capitalistas a recrutarem todas suas forças e empregá-las nos meios do estilo de vida luxuoso e naqueles desejos excessivos, cuja satisfação a variedade de invenções de novos artigos de luxo é incessante e persistente, na demanda por artigos de diversão e dos meios de entretenimento e prazer e com a multiplicidade da demanda excedente da multidão por mercadorias necessárias e materiais para a manutenção da vida permanecendo não atendida, exceto nos limites do que está armazenado para a grande mão de obra. Desse modo, os mercados capitalistas estão cheios de variedades de artigos e mercadorias de luxo e prazer enquanto há uma carência de uma mercadoria necessária para satisfazer a todos.

Esta é a posição do capitalismo a respeito da produção e o método no qual se apóia na determinação de seu movimento.

A Posição do Islam

Quanto ao Islam a essência de sua posição pode ser apresentada nos seguintes pontos:

1. O Islam, para satisfazer as necessidades e exigências básicas de todos os membros da sociedade, torna obrigatório o aumento da produção, para que se produza uma quantidade de mercadoria capaz de satisfazer estas necessidades e exigências num grau suficiente que permita a todo indivíduo ter o necessário. A menos que o nível de suficiência e o limite mínimo da produção aumentem não será válido dirigir as forças aptas para o aumento desse nível a outros

campos de produção, pois a própria necessidade desempenha um papel positivo no movimento da produção não importando o equilíbrio econômico e do poder de compra dessa necessidade.

2. De modo idêntico, o Islam torna obrigatório que a produção social não conduza à extravagância e o desperdício. Extravagância e desperdício são proibidos no Islam, quer seja no gasto pessoal de um indivíduo ou na utilização pública ou no gasto da sociedade no curso do movimento da produção. É também proibido que alguém lave o chão de sua casa com perfumes caros já que se trata de uma extravagância. De modo similar, é proibido à sociedade ou, em outras palavras, os fabricantes de perfumes, produzirem perfumes mais do que o necessário para a sociedade, seu poder de consumo e comércio, porque a produção excedente é um tipo de extravagância e desperdício da riqueza sem justificativa.

3. O Islam permite a interferência do Imam na produção com as seguintes bases de justificação:

Primeiro, a fim de capacitar o Estado a garantir o limite mínimo de produção da mercadoria necessária e o limite máximo que seja possível se ultrapassar. É evidente que a gestão dos projetos privados em conformidade com a vontade e o capricho de seus donos de maneira não-dirigida centralmente por uma autoridade legal levará a períodos de complicação e concentração da produção expondo-a a extravagância e ao desperdício por um lado e à escassez em relação ao mínimo por outro, é direito do Estado garantir a produção social gerindo seu curso entre esses dois limites de excesso e escassez, supervisionando-a.

Segundo, o preenchimento da lacuna de acordo com as exigências das circunstâncias. A zona de lacuna reúne por sua natureza todos os tipos de atividade permissíveis. O *Walyyul Amr* tem o direito de interferir em qualquer um deles em consideração do objetivo geral do sistema islâmico de economia. Daremos detalhes sobre essa zona de lacuna, seus limites e seu papel em nossa próxima discussão. As competências conferidas ao *Walyyul Amr* para interferir e supervisionar o movimento da produção, determinar e mantê-la dentro dos limites da zona de lacuna, compõem parte de seu direito.

Terceiro, a legislação islâmica concernente a distribuição das matérias primas (riquezas naturais) cria, por sua natureza, espaço para que o Estado interfira e supervisione toda a vida econômica, uma vez que a legislação a esse respeito faz do trabalho direto uma condição básica para a apropriação sobre as riquezas naturais e a aquisição de algum direito especial de acordo com a declaração jurídica mencionada em algumas estruturas superiores da *shariah*, o que significa a impossibilidade de que um indivíduo estabeleça um grande projeto de investimento sobre a matéria prima ou riquezas naturais, quaisquer que sejam seus recursos, enquanto não adquirir o direito sobre esta matéria prima pelo trabalho direto. Assim, o processo de produção sobre materiais naturais e a mineração foram designadas a se realizarem com a autoridade legal regulando-as, de modo a possibilitar o estabelecimento de grandes empreendimentos para exploração produtiva dessas riquezas e a disposição das mesmas a serviço da sociedade islâmica.

Quando a supervisão do Estado sobre a mineração e a produção de matérias primas for concluída então o Estado terá o controle indireto sobre diferentes ramos do processo produtivo da vida econômica, pois quase todos eles são dependentes da mineração e da produção de matérias primas. O Estado poderá participar indiretamente dos vários ramos (da produção) por meio da supervisão do primeiro e básico estágio do processo, ou seja, o processo de produção dos materiais naturais.

Capítulo 3 - A Responsabilidade do Estado na Economia Islâmica

I - A Seguridade Social

O Islam prescreveu ao Estado o dever de proporcionar seguridade social a respeito do padrão de vida de todos os indivíduos da sociedade islâmica. O Estado comumente cumpre esse importante dever em duas fases. Na primeira, o Estado fornece uma oportunidade ao indivíduo de uma generosa participação no trabalho produtivo, a fim de que este possa ganhar seu sustento com seu próprio trabalho e esforço. Contudo, quando o indivíduo se encontra incapacitado para o trabalho ou para o ganho de seu sustento de modo integral por meio de seu próprio trabalho, ou quando em circunstâncias excepcionais, o Estado se encontra sem recursos para proporcionar a ele uma oportunidade de trabalho, vem a segunda fase na qual o Estado segue a aplicação do princípio da seguridade social por intermédio da disponibilidade de uma quantia adequada de dinheiro para custear as despesas das necessidades de um indivíduo e a fixação de um limite particular de seu padrão de vida.

Esse princípio de seguridade social é estabelecido em duas bases na doutrina da economia islâmica e recebe ou extrai sua justificação doutrinal de ambas.

A primeira dessas bases é uma responsabilidade pública recíproca, e a outra é o direito da sociedade aos recursos públicos do Estado. Ambas têm seus limites e exigências quanto a determinação do tipo de necessidade cuja satisfação deva ser assegurada como também quanto a fixação do padrão mínimo de vida que o princípio da seguridade social deva proporcionar aos indivíduos.

A primeira base da seguridade social requer garantia de nada mais do que as necessidades fundamentais da subsistência ou as carências mais prementes do indivíduo, enquanto a segunda base acrescenta a isso e torna obrigatória a garantia para as necessidades secundárias e o padrão de vida mais elevado.

Incumbe ao Estado cumprir a garantia da seguridade social em ambas, dentro dos limites de sua capacidade.

Com o intuito de determinar a idéia do princípio da seguridade social no Islam é necessário que expliquemos suas bases, suas exigências e provas legais.

A Primeira Base do Princípio da Seguridade Social

O princípio da responsabilidade pública recíproca é a primeira base do princípio da seguridade social. O Islam a prescreveu aos muçulmanos como uma *fardul kifayyah* (ato obrigatório). Constitui o auxílio e a manutenção de alguma pessoa à outra e é dever de um muçulmano dentro dos limites de seus recursos e capacidade. Ele deve cumpri-lo da mesma maneira que todos os seus outros deveres.

A função que o Estado cumpre a respeito desse princípio de responsabilidade pública recíproca, expressa, na verdade, o papel do Estado de obrigar seu cidadão a obedecer aquilo que a *shariah* exigiu, e cuida de que os muçulmanos se conformem às leis do Islam e obedeçam ao *Wallyul Amr* em sua capacidade como autoridade governamental que é, encarregado da aplicação da lei islâmica tendo, pois, o poder para ordenar o que o Islam ordena fazer e proibir o que o Islam proíbe; responsável quanto a seu cargo e investido do direito de obrigar cada indivíduo sob seu governo a cumprir seus deveres religiosos e à obediência a execução da tarefa com a qual Deus o supremo o tenha incumbido. Da mesma maneira que tem o direito de forçar os muçulmanos a sair para o Jihad tem o direito de obrigá-los a cumprirem sua obrigação quanto a manutenção e o auxílio ao incapacitado se se recusarem a fazê-lo. De acordo com esse direito, é factível para o Estado proporcionar seguridade social aos incapacitados em nome dos muçulmanos e impor a eles dentro dos limites de seus recursos a prestação de assistência com uma quantia suficiente de dinheiro para a implementação dessa garantia, fazendo-os cumprir sua obrigação obedecendo a Deus, o Supremo.

A fim de que conheçamos os limites da seguridade social que o Estado segue com base no princípio da responsabilidade pública recíproca e quais são os gêneros de necessidades que atende, devemos pedir que sejam demonstrados alguns dos textos legais desse princípio e então determinar o quanto de manutenção e auxílio é uma incumbência aos muçulmanos, e em seguida os limites do princípio da seguridade social que o Estado segue.

Há uma tradição fiel de fonte em Sama'ah que relata que ele perguntou ao Imam Jafar (A.S.): *“Há um grupo de pessoas que tem excesso (de riquezas) enquanto seus irmãos se encontram em severa necessidade e o zakat não lhes é suficiente. Podem comer até se satisfazerem enquanto seus irmãos estão famintos? É uma época difícil”*. Respondeu o Imam: *“Um muçulmano é irmão de outro muçulmano, não será injusto com ele, não o abandonará numa má situação, nem o privará. É dever de um muçulmano se esforçar (no auxílio), manter relações fraternas, cooperar um com o outro e ser solidário com aqueles que estão em necessidade”*.

Em outra tradição (declara-se que) Imam Jafar Assadeq (A.S.) disse: *“Quem quer, dentre os fiéis, que negue a um fiel algo de que esteja necessitando, quando pode dar a ele daquilo que possui, será ressuscitado no Dia do Juízo com sua face enegrecida, cego e com as mãos atadas à seu pescoço. E então será dito: “Este homem é um fraudador que agiu desonestamente para com Deus e Seu Mensageiro”*. Em seguida será enviado ao Inferno”

O seu envio ao inferno obviamente prova que a satisfação da necessidade de um irmão crente é uma obrigação daquele que crê, dentro dos limites de seus recursos e capacidade, pois um crente não entra no inferno por não cumprir o que não seja obrigatório para ele.

Embora na tradição o termo *“hajah”* (necessidade, carência) surja num sentido geral, na tradição precedente surge no sentido de uma necessidade premente, porque a ordem e a garantia de uma satisfação coletiva de uma necessidade ou carência que não seja premente não é uma obrigação dos muçulmanos.

Disso se deduz que é uma garantia dentro dos limites das necessidades prementes quando os muçulmanos possuem provisões suficientes ou que possam passar sem elas, nesse caso, não podem, no contexto apresentado na primeira tradição citada, abandonar seu irmão muçulmano em privação, pelo contrário, será obrigatório satisfazer sua necessidade ou proporcionar a ele os meios para aliviá-la.

O Islam relacionou essa garantia de seguridade social com o princípio geral de fraternidade muçulmana a fim de demonstrar que não se trata de um tipo de imposto superior, mas uma expressão prática do princípio de fraternidade. Decorre de seu modo de dar à prescrição uma forma moral que coincida com suas concepções e valores, pois o direito de um homem ao auxílio e a manutenção de outrem recebe seu sentido islâmico do sentimento fraterno e do sentimento de inclusão do primeiro na mesma família humana. O Estado implementa, dentro dos limites de seus recursos e capacidade, a proteção desse direito. As necessidades cuja satisfação este direito assegura são as necessidades prementes, que por sua natureza significam necessidades que se não satisfeitas a vida se torna difícil.

Portanto, sabemos que a seguridade social com base na responsabilidade recíproca está limitada às necessidades básicas do indivíduo cuja não-satisfação torna sua vida difícil.

A Segunda Base da Seguridade Social

Porém, o Estado não extrai sua justificativa para a seguridade social e a exercita apenas a partir do princípio da responsabilidade recíproca. É possível, como vimos anteriormente, demonstrar outra base para a seguridade social. É o direito da sociedade às fontes de riqueza. Com base nisso, o Estado será diretamente responsável pela parte do auxílio e manutenção dos próprios muçulmanos, pelo sustento dos necessitados e desamparados.

Falaremos primeiramente sobre a responsabilidade direta do Estado sobre a seguridade social e seus limites de acordo com os textos legislativos e em seguida da base teórica em que a idéia dessa seguridade se encontra, isto é, o direito da sociedade em relação à riqueza natural.

Quanto à responsabilidade direta de seguridade social, os termos dessa responsabilidade diferem da responsabilidade que o Estado exerce com base no princípio da responsabilidade pública recíproca, pois esta não impõe ao Estado o dever de seguridade ao indivíduo dentro dos limites de suas necessidades básicas, mas lhe impõe o dever de assegurar os meios de subsistência ao indivíduo pela manutenção do padrão de vida dos indivíduos na sociedade

islâmica, uma vez que a seguridade se refere à manutenção, e manutenção significa o oferecimento de meios ao indivíduo para manter o padrão de vida e prestação de auxílio a esta manutenção.

Aqui o termo manutenção é utilizado no sentido popular, sendo que sua implicação é: sempre que o padrão geral de vida da sociedade muçulmana aumenta, o conforto e o bem estar também aumentam. Assim, cabe ao Estado satisfazer as necessidades básicas do indivíduo tais como: alimentação, moradia e roupas, e a satisfação dessas necessidades estará junto ao tipo e na quantidade de manutenção do padrão de vida de acordo com as circunstâncias da sociedade muçulmana. De modo idêntico, cabe ao Estado satisfazer todas as necessidades de um indivíduo, além de suas necessidades básicas, necessidades que entram no sentido islâmico de manutenção de acordo com a elevação do padrão de vida da sociedade islâmica.

Os textos legislativos que apontam para a responsabilidade direta do Estado quanto a seguridade social são absolutamente claros em sua ênfase nesta responsabilidade e quanto ao fato de que se trata de uma garantia da manutenção, ou seja, uma seguridade que proporciona os meios de manutenção da vida no padrão em que os indivíduos da sociedade estejam vivendo.

Há uma tradição relatada com fonte em Imam Jafar Assadeq (A.S.) que diz: *“O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) costumava dizer em seu sermão: “Qualquer um de vós que (morre) e deixa para trás sua falência, sua falência é minha. Qualquer um de vós (que morre) e deixa para trás sua dívida, sua dívida é minha”.*”

Em outra tradição, é declarado que Imam Musa Ibn Jafar (A.S.) disse, definindo o que é devido ao indivíduo e o que ele deve: *“É a herança daquele que não deixa nenhuma herança atrás dele e é o que mantém aquele que não tem nenhum meio de manter-se”.*

Num relato de Musa Ibn Bakr é afirmado que o Imam Musa (A.S.) informou que aquele que busca o sustento por meios lícitos a fim de beneficiar-se e beneficiar sua família e filhos é um *“mujahid”* na causa de Deus. Então, se ele não conseguir fazer isso que busque consegui-lo pedindo emprestado em nome de Deus e Seu Mensageiro (S.A.A.S.) tudo o que necessita para alimentar sua família e seus filhos. Se ele morrer (antes) de pagar sua dívida, será responsabilidade do Imam saldá-la. Então, se o Imam não o fizer,

será um fardo sobre ele (o Imam). Deus, o Poderoso, o Glorioso, diz: “... os tributos são tão somente para os pobres, os necessitados, os coletores...” (Alcorão Sagrado, C.9 – V.60) e ele é um necessitado, um destituído, um devedor!

Consta numa carta do Imam Ali (A.S.) ao Governador do Egito: *“Em seguida, por amor a Deus cuida daqueles dentre os pobres e necessitados, destituídos e incapacitados fisicamente que não tenham meios de cuidar de si mesmos. Formam uma classe de pessoas corajosas e resignadas. Destina a eles uma parte do tesouro público e uma parte da melhor colheita dos espólios do Islam de cada cidade, porque nelas o mais afastado tem o mesmo direito que o mais próximo. Na verdade tens que estar atento ao direito de todos eles, o orgulho não deve desviar tua atenção para com eles. Não encontrarás nenhuma falsa desculpa para ignorar questões pequenas por causa de questões importantes. Não sejas negligente no cuidado a eles nem vira a tua face a eles por vaidade. Daqueles dentre eles que não se aproximam de ti, de quem o olhar das pessoas se desviam e que são tidos em desprezo (pelas pessoas), cujas questões cabem a ti designa uma pessoa de tua confiança que seja temente a Deus e humilde para cada um deles (para cuidar de suas questões). Então, age com respeito a eles de maneira que isto se constitua teu apelo a Deus no dia em que estarás diante Dele, pois dentre todos teus súditos eles são os que mais necessitam de justiça. Cuida dos órfãos, dos enfraquecidos pela idade, dos que não possuem recursos nem podem se empenhar por seus próprios problemas”.*

Estes textos expõem claramente o princípio da seguridade social, explicando a responsabilidade do Estado da manutenção do indivíduo e de proporcionar a ele os meios de sua manutenção. É a aplicação e o cumprimento desse

1. A citação do Imam deste versículo sagrado não teria a intenção de abranger a responsabilidade do Líder do Estado sobre a manutenção e o desembolso de uma fonte específica do tesouro público, nomeadamente o *Zakat*. Isso porque o versículo não se refere particularmente ao *zakat*, mas estipula uma regra geral concernente a *sadaqah* de todas as classes. O versículo inclui o dinheiro que o estado destina aos destituídos e necessitados, pois esta também é uma modalidade de *sadaqah*. Acrescente-se a isso que não é obrigatório ao Líder do estado distribuir o *zakat* às oito categorias mencionadas. É permissível, porém, que o faça para algumas dessas categorias. Também, o texto da tradição relatada por Musa Ibn Bakr afirma, que se o Líder do estado não cobrir a dívida de um homem, terá um fardo sobre ele, e esta é uma responsabilidade específica com respeito à seguridade social.

princípio que o Estado é considerado diretamente responsável na sociedade islâmica. Quanto à base teórica em que a idéia da seguridade se encontra, a crença do Islam no direito da sociedade aos recursos e riquezas é constituída (no fato) de que todos os recursos naturais foram criados para a sociedade como um todo e não para um grupo de pessoas (em detrimento de outro) (“... *aquele que criou para todos vós o que há na Terra*”. Alcorão C.2 – V.29).

Esse direito significa que todo indivíduo da sociedade tem o direito ao benefício decorrente das riquezas naturais e uma vida honrada por meio disso. Portanto, qualquer um que seja apto a trabalhar em qualquer setor público ou privado, constituirá uma função do Estado proporcionar a ele uma oportunidade de trabalho, dentro dos limites de sua capacidade, e aquele que não tiver esta oportunidade ou estiver incapacitado para utilizá-la, disporá do benefício das riquezas naturais e dos meios de sua subsistência num honrado padrão de vida, o que será responsabilidade do Estado.

Assim, a responsabilidade direta do Estado sobre a seguridade social se apóia no direito comum da sociedade às riquezas naturais e constitui uma prova do direito dos cidadãos que sejam incapazes para o trabalho.

No que se refere ao modo que a doutrina econômica adota para habilitar o Estado para garantir esse direito e protegê-lo para a sociedade inteira, é a criação de alguns setores públicos de economia islâmica. Esses setores são formados a partir dos recursos públicos e da propriedade estatal a fim de que constituam um posto do *Zakat* - uma segurança do direito dos mais fracos, uma barreira contra a monopolização da riqueza por parte dos fortes, o equilíbrio do Estado pronto a atender as despesas da execução da seguridade social e da cessão do direito a todo indivíduo dos meios dignos de vida provenientes das riquezas naturais. Portanto, a base é o direito de toda sociedade ao benefício dessas riquezas.

E a idéia que se apóia nessa base é a responsabilidade direta do Estado de proporcionar a todos os indivíduos da sociedade, os desamparados e os destituídos, a segurança dos meios para a subsistência num padrão adequado de vida digna.

Enquanto que o modo doutrinal de implementação dessa idéia é o do setor público que a economia criou, que assegura a completa realização de todas as metas dessa idéia.

O mais impressionante texto legislativo sobre a declaração da base de todo conteúdo, idéia e modo doutrinal econômico, é sobre a intersecção alcorânica na surata *Al Haxr* (O Desterro). Os versículos relacionados da surata especificam a função de “fay” e sua parte na sociedade islâmica em sua competência de setor público. Eis o texto:

“Tudo quanto Deus concedeu ao Seu Mensageiro, (tirado) dos bens deles (dos Bani Annadhir), não tivestes de fazer galopar cavalo ou camelo algum para conseguir (para transportar). Deus concede aos Seus mensageiros o predomínio sobre quem Lhe apraz, porque Deus é Onipotente. Tudo quanto Deus concedeu ao Seu Mensageiro, (tomado) dos moradores das cidades, corresponde a Deus, ao Seu Mensageiro e aos seus parentes, aos órfãos, aos necessitados e aos viajantes; isso, para que (as riquezas) não sejam monopolizadas pelos opulentos, dentre vós. Aceitai, pois, o que vos der o Mensageiro, e abstevede-vos de tudo quanto ele vos proíba. E temei a Deus, porque Deus é Severíssimo no castigo”. (Alcorão Sagrado, C.59 – V. 6 e7)

Nestes versículos encontramos a declaração da base na qual a idéia da seguridade social se estabelece, a base do direito de toda sociedade aos bens naturais (*para que (as riquezas) não sejam monopolizadas pelos opulentos, dentre vós*). A passagem explica a legislação do setor público do “fay”. Formando a maneira da garantia desse direito. O versículo proíbe a monopolização da riqueza por algumas pessoas e enfatiza a necessidade de submeter o setor público ao benefício dos órfãos, dos pobres e dos viajantes a fim de que todos os indivíduos da sociedade consigam obter o direito de gozar do benefício da natureza que Deus criou para o uso e o serviço do homem.²

2. Existem algumas tradições que diferem desta na explicação do versículo, como a tradição que fala da revelação dos dois versículos sobre diferentes questões. Menciona que o primeiro versículo é sobre o “fay” e o segundo, sobre o *ghanimah*, ou sobre o *khums* do *ghanimah*. Porém, estas tradições são de transmissão fraca. É, pois, necessário que expliquemos os dois versículos considerando o que é aparente neles. O aspecto evidente deles nega o direito dos combatentes ao “fay”; pois se trata do que é adquirido sem luta e o segundo especifica a sua utilização, no que deve ser gasto. Evidentemente, o fato de serem os pobres, os viajantes e os órfãos o objeto do *fay*, não nega sua condição de propriedade do Profeta ou do Imam em virtude de sua posição, como as fiéis tradições indicam. O resumo

Assim sendo, a base e o modo das idéias estão evidentes à luz do Alcorão. Alguns juristas como AsShaykh Al Hurr emitiram sua opinião legal de que a concessão estatal da seguridade social não é restrita aos muçulmanos, mas que mesmo os *dhimmi* (os súditos não-muçulmanos) que vivem sob a proteção do Estado islâmico que sejam idosos ou incapazes de ganhar o sustento, devem obter os meios de subsistência do Baytul Mál (Tesouro Público). AsShaykh Al Hurr citou uma tradição de fonte em Imam Ali (A.S.) que ele passou por um ancião que estava mendigando e então Amr Al Mu'uminin (A.S.) perguntou: “*O que é isso?*” As pessoas o informaram que se tratava de um cristão. O Imam disse: “*Tivestes utilizado dele até que envelheceu e agora que está incapacitado para o trabalho, negais seus meios de sustento. Que seja dado a ele seu sustento do Tesouro Público*”.

II - O Equilíbrio Social

Quando tratando da questão do equilíbrio social, o Islam parte de duas verdades, uma cósmica, outra doutrinal a fim de formular um princípio de política econômica de estado para isso.

Quanto a verdade cósmica, é a diferença que existe entre os indivíduos da espécie humana no que se refere a diversidade intelectual, as faculdades mentais e aptidões. Eles diferem em sua resistência, coragem, força de vontade e esperança. Diferem quanto à agudeza de sua inteligência, a prontidão de sua intuição, capacidade de originalidade e criatividade. Diferem na força de seus músculos e nervos e nos demais recursos de sua personalidade humana.

dessas tradições, após conjuntamente observadas com o versículo resulta em que: o *fay* é a propriedade do posto ocupado pelo Profeta ou o Imam, e se destina ao que se inclui no âmbito das duas disposições mencionadas no versículo, ou seja, no interesse que se relaciona a Deus, o Profeta, sua Família, os pobres, os viajantes e os órfãos. Com a especificação da designação de acordo com o versículo sendo a generalidade de sua declaração: “ele pode utilizar (o *fay*) onde desejar” como na tradição de AzZurarah. O Imam pode utilizá-lo onde desejar, dentro dos limites que o versículo sagrado especifica.

Essas incompatibilidades não são, na opinião do Islam, resultantes de ocorrências ocasionais da história humana como presumem os apaixonados pelo fator econômico, que tentam encontrar nele a causa última de todo fenômeno da história humana. A tentativa de explicar tais incompatibilidades e diferenças com base numa circunstância social particular, ou num fator econômico específico é um equívoco. Se fosse possível explicar um estado ou a condição de uma sociedade considerando isso de maneira geral e que pudesse ser dito que uma ordem feudal da sociedade, um sistema escravista fosse gerado de um fator econômico, como os apoiadores da explicação material da história fazem, então não constituiria em qualquer circunstância uma explicação suficiente para o surgimento dessas incompatibilidades e diferenças específicas entre os indivíduos, a menos que a razão que leva um indivíduo a adotar o papel de escravo enquanto outro adota o papel de senhor, ou a razão deste indivíduo se tornar inteligente e capaz de criar novas coisas enquanto aquele se torna estúpido, incapaz de criar qualquer coisa, ou a razão para que estes dois indivíduos venham a trocar seus papéis dentro de um quadro de ordem geral.

A resposta à questão pode somente ser dada pela suposição que os indivíduos são diversos no que tange a seus talentos e potencialidades, antes de cada diferença entre eles na ordem de classes da sociedade; com o intuito de explicar as diferenças entre os indivíduos na ordem de classes e na designação de cada indivíduo a um papel particular nessa ordem, com base na diferença de seus talentos naturais e potencialidades; de modo que será uma afirmação errada dizer que um homem é inteligente porque ocupa a posição de senhor na ordem de classe e que um homem é obtuso porque desempenha o papel de servo na ordem de classe, porque para que o segundo ocupe a posição de servo e o primeiro chegue a posição de senhor, a existência de um diferencial entre eles que capacite o senhor a tornar o outro contente (com a posição de servo) na distribuição dos papéis é indispensável. Portanto, somos levados afinal a conclusão positiva da designação da causa aos fatores psicológicos de onde surgem as diferenças entre os indivíduos com respeito a suas peculiaridades e aptidões.

Com isso, a diferença entre os indivíduos é uma verdade absoluta e não o produto de uma estrutura social. Portanto, não é possível que uma teoria realista a desconsidere, nem que a ordem social venha a aboli-la por legislação ou por um processo de alteração da natureza da relação social.

Quanto à segunda verdade da lógica islâmica para o tratamento da questão do equilíbrio social, é a lei doutrinal (econômica) da distribuição que consiste do trabalho sendo a base da propriedade privada e de todo e qualquer direito a ela. Encontramos essa lei e estudamos detalhadamente o seu conteúdo doutrinal ao discuti-la.

Agora combinemos essas duas verdades a fim de conhecer, como o Islam seguiu a partir de ambas, para o tratamento da questão do equilíbrio social. A tolerância em relação ao surgimento da diferença na riqueza é o resultado da crença do Islam nessas duas verdades. Suponhamos, por exemplo, um grupo de pessoas assentado numa terra, desenvolve-se economicamente e cresce como uma sociedade estabelecendo as relações entre seus indivíduos com base no trabalho e nenhum deles praticando qualquer tipo de exploração do outro... Encontraremos após algum tempo diferenças entre eles com respeito à riqueza de acordo com suas características intelectuais, espirituais e físicas, Essas diferenças o Islam admite porque são geradas pelas duas verdades em que acredita e também não vê nenhum risco de que a diferença (na riqueza) entre em conflito com o equilíbrio social. Baseado nisso que o Islam prescreve que o equilíbrio social deve ser entendido em termos de reconhecimento dessas verdades. Disso o Islam deduz a declaração efetiva de que o equilíbrio social será um equilíbrio do padrão de vida e não da renda dos indivíduos da sociedade; e o significado de padrão é que o dinheiro deve estar presente e circular entre as pessoas num grau que proporcione a cada indivíduo da sociedade um padrão comum de vida, isto é, a todo indivíduo da sociedade é permitido gozar de sustento num único padrão de vida com a preservação do grau de acordo com o qual os meios de subsistência sejam diferentes dentro de um mesmo padrão de vida. Porém será uma diferença de grau, do padrão de vida e não uma diferença de padrões contraditórios de vida, como os escandalosamente contraditórios padrões de vida existentes na sociedade capitalista.

Não queremos dizer com isso que o Islam ordene de imediato a criação dessa situação, mas designa o equilíbrio do padrão de vida como um objetivo que o Estado deve se esforçar ao máximo para implementar, no limite de seus recursos e com os diferentes meios legais que possui.

O Islam realiza esse objetivo exigindo um padrão de vida mais alto com a proibição da extravagância e a elevação do padrão de vida dos mais pobres.

Com isso diferentes padrões são aproximados até que se incorporem num único padrão. Ainda que isso tenha certo grau de diferença não possui as contradições gritantes do padrão de vida na sociedade capitalista.

Aprendemos que o princípio islâmico do equilíbrio social se baseia num minucioso exame dos textos jurídicos, exame que revela sobre a crença desses textos no equilíbrio social como uma meta, tanto no que concerne ao conteúdo que temos apresentado como na ênfase sobre a direção do Estado para a elevação do padrão de vida dos indivíduos que possuam um padrão mais baixo, para que estes se equiparem aos demais.

Consta na tradição que Imam Musa Ibn Jafar (A.S.) menciona sobre a especificação da responsabilidade do governante do Estado com respeito ao *zakat*: *“O governante deve exigir o zakat e satisfazer o propósito para o qual Deus o destinou a oito categorias de pobres e desamparados. Deve atender suas necessidades sem dificuldade ou receio. Depois disso se restar algo, que seja devolvido ao governante. Mas se houver alguma carência e a quantia do zakat for insuficiente para satisfazer as necessidades dos pobres, então o governante cobrirá essa falta de recursos fornecendo dos fundos públicos uma quantia que possa suprir essas necessidades”*.

Este texto especifica claramente que o objetivo que o Islam tenta alcançar é tornar próspero cada indivíduo da sociedade. É o que encontramos nas palavras de As’Shaibani de acordo com o que foi narrado por Ax’Xamsu D’Din As’Sarkhasi, no “Al Mabsut”, ele diz: *“Um governante deve ser temente no gasto dos recursos de Deus destinando-os apropriadamente. Não deve negligenciar um necessitado não dando a ele sua parcela de direito do sadaqah tanto quanto seja suficiente para ele e sua família. Se alguns muçulmanos estiverem em dificuldade e não houver nada no tesouro público de sadaqat, então o governante deve transferir do kharaj (tributo de terras) para o tesouro público a quantia que necessitam. Não constituirá um débito no sadaqay do tesouro público porque como explicamos, kharaj e qualquer outro imposto se encontra dentro do propósito de ser para o uso nas necessidades dos muçulmanos”*.

Portanto, a prevalência da prosperidade é o objetivo que os textos apresentam diante do Líder do Estado. Agora, para que conheçamos a concepção islâmica de prosperidade devemos especificá-la também à luz dos textos. Ao nos referirmos a esses textos descobrimos que designaram um limite de prosperidade

à entrega do *zakat*. Permitiu-se dar o *zakat* a um pobre até que se torne próspero e se tornou proibido que se dê o *zakat* a ele depois disso, como consta num relato da tradição com fonte no Imam Jafar Assadeq (A.S.): “*É permitido que se dê zakat a ele (o pobre) até que se torne próspero*”. Portanto, a prosperidade, a abundância que o Islam visa para todos os membros da sociedade, é a linha demarcatória entre a entrega e a recusa do *zakat*.

Devemos novamente nos referir aos textos e procurar a natureza dessa linha demarcatória para conhecermos o significado do “*rico*” no Islam.

Nesse estágio de dedução é possível descobrir sobre a natureza dessa linha considerando a tradição de Abu Basir na qual consta que ele perguntou ao Imam Jafar (A.S.) sobre um homem que possuía oitocentos dirhams, o homem, um sapateiro, com uma grande família, quanto a se era válido que ele recebesse algum *zakat*. O Imam respondeu: “*Ó Abu Mohammad! Ele tem alguma economia com a qual mantém sua família?*” “*Sim*”. Respondeu Abu Mohammad: “*Ele tem metade da quantia economizada para sustentar sua família*”, disse o Imam: “*Então, não deve receber zakat, porém no caso do valor ser menos do que a metade, nesse caso a pessoa pode receber zakat e qualquer que seja a quantia de zakat que receba será para a manutenção de sua família de modo a reuni-la (ao nível) das pessoas*”.

Levando isso em conta, a prosperidade segundo o Islam será a posse de homem no tanto dos gastos consigo e com sua família que permita a que se equipare ao nível do povo em geral, no padrão de vida aceito onde não há dificuldade ou temor.

Dessa maneira, retiramos uma série de conceitos da concepção do Islam sobre o equilíbrio social e passamos a saber que quando o Islam formulou o princípio do equilíbrio social e tornou o Líder do Estado responsável por sua implementação por métodos legais, expôs sua idéia a respeito do princípio e tornou claro que será alcançado verdadeiramente pelo aumento da prosperidade de todos os indivíduos. A *shariah* empregou essa concepção de prosperidade para estabelecer uma linha demarcatória entre a autorização e a desautorização do *zakat* e explicou com outros textos essa linha como o grau de situação favorável na vida de uma pessoa, que o incluía no padrão de vida comum. Com isso a tradição nos apresentou a concepção islâmica de prosperidade que nos informa sobre o princípio do equilíbrio social, que se dirige à meta do

aumento da prosperidade de todos e concerne a prevalência (da prosperidade) como condição básica para a realização do equilíbrio social. Assim, se completará em nossa mente uma clara descrição islâmica do princípio do equilíbrio social e saberemos que a meta estipulada ao Líder do Estado é a de promover a emancipação dos indivíduos de um padrão inferior de vida para um padrão comum mais alto e confortável.

Da mesma maneira que o Islam formulou o princípio do equilíbrio social também forneceu ao Estado os poderes necessários para que pudesse efetivar a aplicação do princípio.

O essencial desses poderes pode ser apresentado com respeito às seguintes questões:

1. A imposição de tributos permanentes a serem gastos no propósito do equilíbrio social.
2. A obtenção dos setores de propriedade estatal e a dedicação do estado ao investimento lucrativo desses setores com o propósito do equilíbrio social.
3. A natureza dos decretos legislativos do Islam que regulam os diversos campos da vida econômica.

1. A Imposição de Tributos Permanentes

Esses tributos são o *Zakat* e o *Khums*. Estes dois impostos fiscais não foram planejados em nome da satisfação das necessidades básicas apenas, mas também para o tratamento da pobreza e a elevação do padrão de vida em que os pobres vivem para o padrão de vida dos ricos a fim de realizar o equilíbrio social tal como concebido pelo Islam. Os textos seguintes são evidências jurídicas da importância desses tributos para os propósitos do equilíbrio social e do poder e capacidade do estado de empregá-los para essa finalidade.

- a) Com fonte de transmissão em Ishaq Ibn Ammar. Ele diz: Perguntei ao Imam Jafar Assadeq (A.S.) se poderia dar a um homem cem dinares da quantia de *zakat* que devia. O Imam disse: “*Sim*”. Então perguntei: “*Duzentos dirhams?*” Ele disse: “*Sim*”. E eu perguntei: “*Trezentos?*”

E o Imam respondeu: “*Sim*”. E eu continuei perguntando: “*Quatrocentos?*”

E o Imam disse: “*Sim*”. E perguntei de novo: “*Quinhentos?*” E o Imam disse: “*Sim, até que ele se torne auto-suficiente*”.

b) Com fonte em Abdur Rahman Ibn Hajjaj. Ele disse: Perguntei ao Imam Musa Ibn Jafar (A.S.) sobre um homem cujo pai, o tio e o irmão costumavam suprir suas necessidades, se eles não pudessem satisfazer todas as suas necessidades ele poderia receber *zakat* para cobri-las. O Imam respondeu: “*Não há nenhuma objeção*”.

c) Com fonte em Sama’ah. Ele diz: Perguntei a Jafar Ibn Mohammad (A.S.): “*Receber zakat é lícito para uma pessoa que possua uma casa e um servo?*” O Imam respondeu: “*Sim*”.

d) É relatado por Abu Basír, falando sobre um homem sobre o qual o *zakat* seja compulsório, porém que não esteja em boa condição financeira. O Imam disse: “*Deve ser ajudado a alimentar e vestir sua família e seus filhos; pode reter algo (da ajuda) e dar a outro ou pode dividir com seus filhos tudo o que receba de zakat até que se junte às pessoas de bom padrão de vida*”.

e) Com fonte em Ishaq Ibn Ammar. Ele diz: Perguntei ao Imam Jafar Assadeq (A.S.): “*Posso dar a um homem oitenta dirhams de zakat?*” Ele disse: “*Sim, pode dar até mais*”. Eu disse: “*Posso dar cem?*” Ele disse: “*Sim, e torná-lo auto-suficiente se o quiser*”.³

f) Com fonte em Muawiyah Ibn Wahab, ele diz: Perguntei ao Imam Jafar (A.S.): “*Narrou-se de fonte atribuída ao profeta que a entrega de sadaqah ao que está em boa situação não é válida, nem às pessoas que possuam recursos*”. O Imam disse: “*Sim, não é válido doar o sadaqah para as pessoas em boa situação*”.

g) Com fonte em Abu Basir, ele diz: Perguntei ao Imam Jafar Assadeq (A.S.): “*Um ancião dentre nossos companheiros chamado Umar,*

3. Podemos observar que o poder de compra do dinheiro no tempo destes textos era maior do que o da moeda corrente de nosso tempo.

um necessitado, pediu alguma coisa a Isa Ibn Ayan. Isa Ibn A'yan disse a ele “tenho dinheiro de zakat comigo, mas não te darei nada, pois te vi a comprar carne e tâmaras”.” Umar disse: “Ganhei apenas um dirham; comprei carne e tâmaras e me restou somente dois daniqs para minhas necessidades...” (Na narrativa consta que quando o Imam ouviu isso pôs as mãos na testa por um momento e então levantou a cabeça e disse): “Deus o supremo exigiu uma quantia do rico. Em seguida olhou para a condição dos pobres e então fixou o zakat daquela quantia dos auto-suficientes para que (as necessidades dos pobres) sejam satisfeitas e (estipulou) que se não fosse suficiente deveria ser aumentada. Pois sim! Um homem auto-suficiente deve dar a um pobre uma quantia de dinheiro que o capacite a comer, beber, vestir-se, casar, dar a sadaqah e realizar o hajj”.⁴

h) Com fonte em Hammad Ibn Isa: Que Imam Musa Ibn Jafar (A.S.) disse, quando tratava sobre a parcela do Khums devida aos órfãos, aos necessitados e viajantes; “O governante deve distribuí-la entre eles de acordo com o Livro (Alcorão) e a Sunnah em quantias anuais que cubram suas necessidades. Depois disso, se restar algo, pertencerá ao governante. Contudo, se ele não puder fazê-lo, ou se o khums for insuficiente para cobrir tais necessidades, então o governante tem a responsabilidade de dar a eles do dinheiro que tenha consigo e esta quantia deve torná-los auto-suficientes”.

Estes textos ordenam a entrega tanto do *zakat* como de outra quantia, quando seja necessário para capacitar um indivíduo a alcançar o padrão das pessoas em geral ou até que seja suficiente para que se torne auto-suficiente ou ainda, de acordo com diferentes afirmações encontradas nos textos, dar a ele tanto quanto seja suficiente para suas necessidades básicas, tais como: alimentar-se, beber, vestir-se, casar, dar *sadaqah* e realizar o *hajj*. Cada um desses itens se dirige a um único assunto: a criação da auto-suficiência de acordo com a concepção islâmica disso em todos os níveis de padrão de vida.

4. A opinião preferida com respeito ao entendimento destes textos é que são dirigidos ao objetivo de se permitir a entrega do *zakat* a um homem em sua condição de ser pobre, não com base na aplicação das categorias de pessoas cuja destinação se inclui no “*fii sabi-lillah*”, e por isso apresentamos a concepção islâmica de um homem pobre.

Ao considerarmos isso, podemos definir de modo geral a concepção de auto-suficiência e pobreza. De acordo com o Islam, pobre é aquele que não tem a satisfação de suas necessidades básicas até onde a riqueza do país o permitiria; em outras palavras, aquele que vive num padrão em que um profundo abismo o separa do padrão dos indivíduos ricos da sociedade islâmica; e o auto-suficiente é aquele cujo padrão de vida não é nem um abismo que o separa disso e nem torna a satisfação de suas necessidades na proporção da riqueza e do avanço material do país, difícil para ele não importando se possui grande riqueza ou não.

Com isso, aprendemos que o Islam não estabeleceu um sentido absoluto ou uma dedução fixa para todos os casos e circunstâncias de pobreza. Por exemplo, não pode se considerar que a incapacidade de satisfazer as necessidades constitua pobreza. Mas isto é traduzido no modo de vida, de não alcançar o padrão de sobrevivência do povo (em geral) como um significado de pobreza e o real significado será então ampliado para a necessária equiparação (a elevação) do padrão de vida, pois, nesse caso, o atraso nessa elevação do padrão de vida constituirá pobreza, se, por exemplo, as pessoas estão acostumadas a ter uma casa independente e própria como resultado da expansão da civilização e a prosperidade do país, constituiria um tipo de pobreza que uma família não tivesse uma casa própria naquele país enquanto que num país que não tivesse alcançado tal padrão a existência de uma família sem casa própria não constituiria pobreza.

Esta elasticidade da implicação da concepção de pobreza tem influência na idéia de equilíbrio social, já que se fosse para oferecer ao invés disso, um significado invariável e fixo à pobreza, a incapacidade para a satisfação das necessidades básicas, e tornar o tratamento dessa implicação fixa da pobreza função do *zakat*, etc, o ato da criação do equilíbrio social através dele não será possível, nem seria possível atravessar o abismo entre os padrões de vida dos beneficiários do *zakat* e o padrão de vida geral dos auto-suficientes que seguem marchando à frente, lenta e continuamente seguindo as mudanças na vida cívica e no crescimento geral da riqueza do país.

Assim, a produção da dedução flexível da pobreza e da auto-suficiência e a determinação da instituição do *zakat*, etc, com base nessa dedução e com o poder do emprego do *zakat* é garantia para o benefício do equilíbrio social geral.

O oferecimento de um significado flexível não é estranho ao significado com o qual a prescrição da lei está relacionada e nem altera esta prescrição, apenas pode significar uma alteração no atual sentido dessa dedução.

A medicina é um exemplo ilustrativo disso. A lei ordenou o aprendizado da medicina como obrigatório aos muçulmanos. Esta obrigação é uma prescrição permanente ligada a um significado específico, a medicina Mas qual é o significado da medicina? O que o aprendizado da medicina significa? Seu aprendizado significa um estudo de informações especiais que preenchem, em quaisquer circunstâncias, a condição a respeito do conhecimento das doenças e do método de seu tratamento. Essas informações especiais aumentam com a passagem do tempo de acordo com a evolução do conhecimento e o aperfeiçoamento da experiência. Então, aquelas informações de ontem não serão mais consideradas informações especiais hoje e não serão suficientes para um médico de hoje que tenha superado o que um médico da época da profecia sabia, para que constituam obediência à ordem de Deus a respeito da medicina. Daí que a flexibilidade do significado da medicina não é uma mudança da ordem da lei e se o médico de hoje é diferente daquele da época da profecia, então é razoável que o sentido dado ao que seja um homem pobre hoje também, seja diferente do que isso significava na época da profecia.

2. A Criação dos Setores Públicos

O Islam não se contentou com tributos permanentes que planejou para a criação do equilíbrio social, mas tornou o Estado responsável pela criação do setor público com esse objetivo. Consta na tradição de fonte atribuída a Imam Musa Kazim (A.S.), que o governante, no caso da insuficiência do *zakat* tem a responsabilidade de fornecer do que possua com ele a quantia que baste para tornar os beneficiários auto-suficientes.

O termo “*do que possua com ele*” prova que ele pode empregar os recursos do tesouro público, que não sejam *zakat* para a causa da criação do equilíbrio social com o enriquecimento dos pobres e a elevação de seu padrão de vida. O Glorioso Alcorão explicou a parte do “*fay*” o qual é uma das fontes de renda do tesouro público. E diz:

“Tudo quanto Deus concedeu ao Seu Mensageiro, (tomado) dos moradores das cidades, corresponde a Deus, ao Seu Mensageiro e aos seus parentes, aos órfãos, aos necessitados e aos viajantes; isso, para que (as riquezas) não sejam monopolizadas pelos opulentos, dentre vós. Aceitai, pois, o que vos der o Mensageiro, e absteved-vos de tudo quanto ele vos proíba. E temei a Deus, porque Deus é Severíssimo no castigo”. (C.59 – V.7)

Já aprendemos que este versículo sagrado fala sobre o objetivo do uso do “*fay*” e coloca os órfãos, os necessitados e os viajantes na posição de direito com Deus, seu Mensageiro e os de sua família. Isso significa que o “*fay*” é fornecido pela distribuição de uma parte dele aos pobres da mesma maneira que o é ao bem comum relacionado a Deus e Seu Mensageiro. O versículo claramente indica que a provisão do “*fay*” é para a distribuição parcial aos pobres e tem por objetivo tornar o dinheiro de uso comum e para que este se encontre na posse de todos os indivíduos da sociedade e não apenas circulando entre os ricos, especialmente para salvaguardar o equilíbrio social.

“*Fay*” constitui, na realidade, o que os muçulmanos tenham adquirido dos infiéis, como botim de guerra. É uma propriedade estatal, ou seja, pertence ao Profeta ou ao Imam, em consideração a sua posição. Portanto, “*fay*” é entendido como um gênero de “*anfāl*” (espólios de guerra). Estes são propriedades que Deus tornou a propriedade do Profeta e do Imam em consideração a sua posição, tal como as terras desertas ou minas de acordo com um hadith. O termo “*fay*” é geralmente aplicado na linguagem técnica jurídica ao “*anfāl*” cuja evidência é declarada na tradição de Mohammad Ibn Muslim com fonte no Imam al Báqir (A.S.). Ele diz: “*Fay e Anfāl constituem uma terra cuja aquisição não tenha havido nenhum derramamento de sangue ou qualquer terra que tenha sido adquirida de um povo com o qual se tenha estabelecido paz ou que tenha sido dada voluntariamente ou ainda as terras abandonadas e as entranhas da Terra (as minas). Tudo isso constitui fay*”.

Este texto é claro quanto a aplicação do termo “*fay*” a qualquer dos outros tipos de propriedades que os muçulmanos tenham adquirido por meio de “*anfāl*” (espólios de guerra) e considerando esse termo técnico legal não será feito específico para o botim obtido sem luta, mas para ser expressão com respeito a todos os setores que entram na posse *ex-officio* do Profeta ou do Imam como administradores. (devemos acrescentar que este versículo, de acordo com o entendimento comum, é geral e não particular)

Baseados nisso, podemos concluir que o versículo confirmou a ordem do “*anfāl*” numa forma geral sob o nome de “*fay*”, e aprendemos que na *shariah* “*anfāl*” é usado para a salvaguarda do equilíbrio para a circulação da riqueza entre todos e a utilização dela para o bem comum.

3. A Natureza da Legislação Islâmica

Em seguida, o equilíbrio social na comunidade islâmica é devido à coleção de regulações jurídicas em diferentes campos nos quais se dividem para que o Estado as aplique para a salvaguarda do equilíbrio.

Não podemos aqui analisar cuidadosamente todas as regulamentações jurídicas que dão suporte ao equilíbrio social ou que se relacionam ao tema. Mas podemos perfeitamente nos referir a campanha do Islam contra a monopolização do dinheiro, a abolição da usura, o decreto das leis de herança, a concessão dos poderes ao estado sobre as terras abandonadas, a retenção do usufruto da riqueza da matéria-prima e assim por diante.

A proibição do Islam ao monopólio e a abolição da usura penaliza o papel das instituições bancárias capitalistas na criação das desigualdades e desequilíbrios sociais; privando-as de seu poder de “espreitar a parte do leão” da riqueza do país, negócio que administram através do encorajamento do monopólio e da sedução do juro para o povo em geral. Assim, da posição islâmica resultará, com muita probabilidade, a privação da capacidade de expansão do capital privado nos campos produtivos e comerciais, já que essa capacidade em países como os capitalistas depende das instituições bancárias que assistem as necessidades financeiras do indivíduo com empréstimos a uma determinada taxa de juros. Então, quando a monopolização é proibida e a cobrança de juros é tornada ilícita pelo estatuto da lei, as instituições bancárias não podem manter o dinheiro amontado em seus cofres nem assistir os empreendimentos individuais com empréstimos. Portanto, as atividades privadas se mantêm dentro de limites razoáveis acompanhando o equilíbrio geral e deixam, naturalmente, os grandes projetos para a propriedade pública. O decreto de leis de herança, de acordo com os quais a propriedade deixada pelo falecido deverá ser distribuída entre vários herdeiros e familiares é outra garantia para o equilíbrio social, uma vez que a distribuição

dessas propriedades entre os parentes do falecido, tal como o estipulado nas leis, levará à contínua dispersão das mesmas e agirá como uma barreira à acumulação. Assim, ao final de cada geração o número coletivo dos novos herdeiros tende a alcançar o dobro do número dos antigos proprietários. A competência conferida ao estado para preencher a zona de lacuna deixada na lei é também uma garantia para o equilíbrio social como veremos em nossa próxima discussão.

De modo idêntico, a abolição do desenvolvimento produtivo (privado) das riquezas naturais, que representa o ponto de partida para a atividade econômica leva ao equilíbrio social já que é o emprego da riqueza natural que é o essencial na atividade econômica. Então, limites foram estipulados como condição para a aquisição da propriedade da matéria-prima natural e, conforme opinaram alguns juristas, com a exploração de outros com tal propósito sendo proibida, a distribuição dessas riquezas terá sido moldada ao padrão que confirma o equilíbrio social não se autorizando que um pequeno número de pessoas explore essa esfera produtiva, uma questão que lança sementes de contradição e perturbação, destruindo o equilíbrio da sociedade desde o início.

O Princípio de Intervenção Social

As abrangentes e universais competências e autoridades que são dadas ao estado para intervir na vida econômica da comunidade compõem um dos principais princípios do sistema econômico islâmico.

A intervenção do estado se restringe à pura adaptação dos decretos permanentes das leis do Islam, mas se estende ao preenchimento da zona de lacuna, pois por um lado intervém para induzir a comunidade à adoção dos elementos permanentes da lei e por outro, delinea os elementos dinâmicos da legislação de acordo com as circunstâncias. Na esfera prática, o estado intervém na economia para garantir a aplicação dos decretos da *shariah* que estão relacionados à vida econômica dos indivíduos, por exemplo, impede as negociações com juros ou aquisição de autoridade sobre uma terra sem restaurá-la. De modo idêntico, o próprio estado cumpre os decretos, aos quais está diretamente ligado, por exemplo, implementando os princípios da seguridade e do equilíbrio social de acordo com o modo permitido pelo Islam para o cumprimento desses princípios.

Na esfera legislativa o estado intervém para preencher a zona de lacuna que o Islam deixou, segundo as circunstâncias mutáveis, na forma que garanta os objetivos gerais do sistema de economia islâmica e que realize a perspectiva islâmica da justiça social.

Bem no momento em que iniciamos a nossa discussão nos referimos a essa zona de lacuna e nos conscientizamos que o estudo e o exame da mesma é necessário no processo de descoberta, uma vez que está na perspectiva que estamos buscando como elemento dinâmico que dá a esta a capacidade para realizar sua missão e a união da vida prática à teoria, nas diversas épocas.

Por Que a Lacuna Foi Mantida?

A idéia dessa zona de lacuna tem por base o fato de que o Islam não apresenta seu princípio de decreto legislativo da economia como um tratado fixo ou uma fase (em estágios) de um sistema, em que a história se transmita através do intervalo das épocas, de forma para forma, até uma forma definitiva desse sistema. É, portanto, essencial dar a essa forma finalização e abrangência que reflitam as mudanças das épocas, dentro de um elemento dinâmico, auxiliando a forma com a capacidade de adaptação às diferentes circunstâncias.

Para nos dedicarmos aos pormenores da idéia, precisamos determinar o aspecto mutável da vida econômica e a extensão de sua influência na forma do decreto legislativo que a regula.

Na vida econômica existem as relações do homem com a natureza - as riquezas - que são exemplificadas no modo de sua produção e no controle dessas riquezas; e relações entre os homens que se refletem nos direitos e privilégios que este ou aquele homem tenha adquirido.

A diferença entre esses dois gêneros de relações é que no primeiro o homem segue não se importando se vive ou não em sociedade, no segundo, está envolvido com a natureza numa relação claramente definida e limitada à sua experiência e conhecimento. Ele caça os pássaros, cultiva o solo, extrai o carvão e fia a lã da maneira que lhe seja proveitosa. A determinação dessas relações do homem com a natureza não depende da existência dele dentro da sociedade, porém a sociedade as influencia. Leva à reunião de várias

experiências e informações e elevação do nível de conhecimento da natureza e das necessidades e desejos do homem.

Quanto às relações entre os homens, que são determinadas pelos direitos, privilégios e obrigações, dependem por natureza da existência do homem na sociedade. Assim, a menos que o homem viva em sociedade, ele não age na direção de estabelecer direitos e deveres. O direito de um homem à terra que restaura para o uso produtivo, ou a retirada do direito de adquirir lucro através da usura, ou a obrigatoriedade de um indivíduo permitir a outros a satisfação de suas necessidades de água utilizando um poço que tenha aberto, no caso de haver qualquer excedente depois que tenha satisfeito sua própria necessidade, todas estas relações só tem sentido ao abrigo da sociedade.

O Islam, tal como descrevemos, distingue essas duas classes de relacionamento. Sua opinião é de que o relacionamento entre o homem e a natureza ou as riquezas naturais muda com o tempo, como resultado do problema que o homem enfrenta continuamente, durante o seu empenho com a natureza e as variadas soluções pelas quais adquire controle sobre esses problemas. Com a mesma frequência que muda sua relação com a natureza aumenta seu controle sobre ela e sua capacidade quanto aos meios (que utiliza).

No que se refere às relações entre os homens, são, por natureza, inalteráveis, pois tratam dos problemas essenciais e permanentes não importando que desacordo possa haver quanto a sua estrutura e aparência externa. Toda sociedade que, no curso de sua relação com a natureza, ganha controle sobre as riquezas, se deparará com os problemas da distribuição e da determinação dos direitos com respeito à igualdade, quer o processo produtivo seja o do carvão, da eletricidade ou do moinho. Por isso o Islam considera que as leis que regulam essas relações em conformidade com a justiça social sejam, do ponto de vista teórico, habilitadas com duração e permanência, pois tratam de problemas constantes, como a lei que decreta o princípio que diz, por exemplo, que o direito aos recursos naturais são determinados pelo trabalho, trata do problema geral que é o mesmo tanto na era do arado como na era dos instrumentos complexos, pois o método de distribuição é um problema efetivo em ambas.

O Islam a esse respeito discorda do marxismo que crê doutrinariamente que a relação entre os homens se altera de acordo com a mudança da relação do homem com a natureza; e relaciona a forma de distribuição com o modo

de produção. Rejeita a possibilidade da discussão dos problemas da sociedade exceto no contexto de sua relação com a natureza, como vimos em nossa apresentação e crítica ao marxismo no primeiro volume do presente livro.

É, pois, natural que o Islam apresente seu princípio da teoria e da lei, que é capaz de regular as relações entre os homens nas diversas épocas. Mas isso não significa omitir ou desconsiderar a apropriada atenção ao aspecto mutável, ou seja, a relação do homem com a natureza. Uma vez que tanto quanto haja o desenvolvimento do poder humano sobre a natureza e o crescimento de seu controle sobre as riquezas naturais, se torna maior e sistemático o risco de que com o crescimento contínuo da sociedade e com as novas possibilidades disponíveis, a forma adotada para a justiça social seja destruída.

Por exemplo, o princípio jurídico, que diz que o homem que trabalha com dedicação e arduamente numa terra cultivando-a e tornando-a apropriada para o uso produtivo com um novo plantio tem direito preferencial a possuí-la sobre qualquer outro, é considerado aos olhos do Islam um princípio de retidão, pois é injusto colocar em pé de igualdade aquele que tenha despendido esforços na terra e outro que não tenha trabalhado nela.

Porém, esse princípio, com o poder do homem sobre a natureza e seu desenvolvimento se fazendo mais cooperativo e sistemático, pode se tornar poder de exploração. Durante o período em que uma terra era cultivada através dos meios primitivos, um homem não podia dirigir a operação de cultivo senão em áreas pequenas, contudo, após o crescimento da capacidade e do poder humano e com isso os meios de controle sobre a natureza, se tornou possível para um reduzido número de indivíduos cultivar extensas áreas de terra e subjugá-las com o emprego de maquinário pesado, algo que abala a fundação da justiça social e perturba o trabalho para o bem estar da sociedade.

Assim, deve haver uma forma jurídica a respeito da zona de lacuna que seja capaz de preenchê-la de acordo com as circunstâncias, de maneira que uma permissão geral é dada ao cultivo da terra pelos indivíduos, na primeira época e na segunda época se proíbe a operação agrícola exceto dentro dos limites que se coadunem aos objetivos da economia islâmica e suas idéias de justiça social.

É com base nisso que o Islam compôs a zona de lacuna na forma jurídica na qual a vida econômica é regulada a fim de refletir e manter o passo com o elemento dinâmico, a mudança da relação do homem e a natureza.

Lacuna, Não um Defeito

A zona de lacuna não denota um defeito ou deficiência da forma jurídica ou uma omissão em que não se dê a devida atenção a algumas coisas ou fatos. Ao contrário, expressa a abrangência da forma e o poder da lei de acompanhar as diversas épocas, pois a *shariah* não deixou a zona de lacuna de uma maneira que significasse desatenção ou deficiência, mas especificou prescrições para a mesma dando a cada ocorrência sua propriedade jurídica primária e conferiu ao líder do estado o poder de emitir uma propriedade jurídica secundária, de acordo com as circunstâncias. Por exemplo, o cultivo de uma terra por um indivíduo, por sua própria natureza, é uma operação permissível legalmente e o líder do estado tem o direito de proibi-la segundo as exigências da época e das circunstâncias.

A Prova Jurídica

O seguinte *ayat* do Alcorão é a prova da concessão de tal autoridade para o preenchimento da zona de lacuna: *“Ó fiéis, obedeei a Deus, ao Mensageiro e às autoridades, dentre vós! Se disputardes sobre qualquer questão, recorrei a Deus e ao Mensageiro, se crdes em Deus e no Dia do Juízo Final, porque isso vos será preferível e de melhor alvitre”*. (C.4 – V.59)

Os limites da zona de lacuna que com a autoridade do líder do estado são aumentadas à luz do *ayat* incluem todo ato que em sua natureza seja legalmente permissível. De modo que qualquer atividade sobre a qual não conste um texto legal que denotaria sua licitude ou obrigatoriedade é permitido ao líder do estado emitir uma propriedade secundária proibindo-o ou ordenando-o. Assim, quando o Imam proíbe algo permissível por natureza, se torna ilícito e quando o ordena se torna obrigatório. Quanto aos atos cuja ilicitude seja estabelecida pela lei em geral, o juro, por exemplo, o líder do estado não tem o direito de ordená-los, ou de modo idêntico, se a *shariah* ordenou um ato como obrigatório, como a pensão alimentar à esposa por parte do homem, o líder do estado não tem autoridade para proibi-lo, pois a obediência ao Imam é garantida dentro dos limites do que não entre em conflito com a obediência a Deus e suas ordens gerais, assim é a classe das ações permissíveis em sua natureza (*mubah*) na vida econômica que compõem a zona de lacuna.

Exemplos

Nos textos transmitidos da tradição existem numerosos exemplos do exercício da autoridade do líder do estado nos termos da zona de lacuna. Esses exemplos esclarecem a natureza da zona de lacuna e a importância de seu papel positivo para a regulação da vida econômica na sociedade islâmica.

Apresentamos aqui uma parte desses exemplos, nos apoiando nos textos e no esclarecimento que oferecem e no papel positivo que desempenham:

a) Consta no texto que o Profeta (S.A.A.S.) proibiu a retenção dos excedentes de água e forragem. É declarado com fonte de transmissão no Imam Jafar Assadeq (A.S.) que disse: *“O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) emitiu uma ordem entre o povo de Medina a respeito da irrigação das tamareiras, que o excedente de água e forragem não deveria ser retido”*. Esta proibição é a proibição do *haram* (ilícito) como requerido pelo princípio que acrescentamos à opinião da maioria dos juristas. Com efeito de que a interdição da parte de um homem para com o outro de uma parcela excedente de água ou forragem, o que não possui caráter ilícito originalmente como acontece com a interdição da pensão alimentícia paga a uma esposa, ou a ingestão de bebidas inebriantes, podemos aduzir que a proibição emitida pelo Profeta foi em sua competência de Líder do Estado.

Foi o exercício de sua capacidade de encontrar a zona de lacuna de acordo com as circunstâncias. A sociedade de Medina se encontrava em grande necessidade de crescimento dos animais e de seus produtos agrícolas, assim o estado impunha aos indivíduos cederem o excedente de água e forragem a outros para que se produzisse a melhoria agrícola e pecuária.

Portanto, vemos que a cessão dos excedentes de água e forragem é permissível e o estado a impôs como uma obrigatoriedade para a implementação do bem estar geral.

b) Uma interdição do Profeta (S.A.A.S.) à venda de frutos antes que amadurecessem surge na tradição de fonte atribuída ao Imam Jafar Assadeq (A.S.), foi perguntado ao Imam sobre um homem que vendesse frutos verdes e que todos esses frutos se estragassem. O Imam respondeu: *“Uma discussão semelhante entre as pessoas foi levada ao Mensageiro de Deus e quando ele viu que não deixavam de discutir, proibiu a venda de frutos até que estivessem maduros. Contudo não tornou ilícita a venda de frutos verdes, mas a proibiu por conta da discussão”*.

Em outra tradição se afirma que o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) teria declarado: *“A venda de frutos verdes é lícita, mas quando isso leva à discussão e desarmonia nenhuma compra ou venda dos frutos é permitida até que estejam maduros”*.

Então, a venda de frutos antes que pareçam bons é um ato permissível em sua natureza, e normalmente é permitido. Porém, o Profeta o interditou em sua competência de *Walyyul’Amr* para evitar os atos malignos e as desavenças resultantes disso.

c) At’Tirmidhi relata com fonte de transmissão em Rafi Ibn Khudayij que ele disse: *“O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) nos proibiu um ato que nos era lucrativo, quando tínhamos um pedaço de terra a cedíamos por uma parte do tributo ou por dinheiro, ele também nos informou: “Quando algum de vós possuir um pedaço de terra que ceda a seu irmão para que a cultive ou que ele próprio a cultive”.*”

Então, quando reunimos o caso desta interdição e o acordo dos juristas sobre a validade da entrega da terra por arrendamento na *shariah* e acrescentamos a isso as numerosas tradições citadas de fonte nos Companheiros indicando a autorização da entrega, aduzindo uma explicação claramente definida do texto na tradição relatada com fonte em Ráfi Ibn Khudayij, concluímos que a interdição foi emitida pelo Profeta em sua competência como líder do estado e não como um decreto legal de alcance geral. Assim, o arrendamento de uma terra é algo permitido em sua natureza, que o Profeta, na condição de líder do estado, podia proibir como uma interdição imposta conforme as exigências da situação.

d) Durante o governo do Imam Ali (A.S.) chegaram ordens enérgicas a Malik Al Ashtar para que estabelecesse limites de preços conforme as exigências justificáveis. Ali (A.S.) falou com seu governador sobre os negociantes, encomendando-os a seus cuidados e em seguida observou: *“E sabei que existem muitos que são excessivamente mesquinhos e de mentalidade estreita, acumulam mercadorias em busca de lucro, e são arbitrários em suas transações de compra e venda. Esta é uma gente perversa para com o povo e indigna para um governante. Então, proíbe a eles o monopólio, em verdade, o Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) lhes proibiu o monopólio. Pois que seja magnânima a transação de compra, com balanças justas e preços justos para ambas as partes”*.

Está claro, do ponto de vista jurídico, que é permissível que o negociante venda sua mercadoria ao preço que achar melhor. A *shariah* não impede com uma interdição geral que o dono venda sua mercadoria a um preço injusto. Então, a ordem do Imam para que se impusesse um limite no preço da mercadoria e que se impedisse a venda por um preço alto foi emitida em sua competência de líder do estado, em virtude do exercício de seu poder e autoridade em relação ao preenchimento da zona de lacuna, em consonância com as exigências da justiça social que o Islam adotou.

Suplementos

1 - Exame das Exceções à propriedade dos Muçulmanos sobre as Terras Conquistadas (A regra da terra cultivada após o decreto da lei do “*Anfál*”)

Entre os juristas há a opinião que faz uma distinção entre dois tipos de terras cultivadas adquiridas por conquista.

Uma é a terra cujo cultivo tenha sido feito pelos descrentes antes do decreto da lei da propriedade do Imam sobre o “anfál” (espólios obtidos pacificamente) incluindo as terras abandonadas, como quando uma terra tenha sido cultivada desde os tempos do paganismo.

A outra é a terra adquirida no caso de conquista cujo cultivo tenha ocorrido após o decreto da lei, como o que tenha sido conquistado pelos muçulmanos no ano 50 da hijra ou que seu cultivo tenha se iniciado após a revelação da Sura (...), ou após o falecimento do Profeta.

A primeira categoria de terra no tempo da conquista é a propriedade pública, enquanto a segunda é propriedade somente do Imam.

O sábio jurista autor do livro “*Al Jawáhir*”, na discussão sobre “*Khums*” afirma: “*Pela aplicação dos Companheiros e as tradições sobre a designação da propriedade dos muçulmanos, terra conquistada significava uma terra abandonada que os descrentes tinham restaurado antes de Deus ter legado “anfál” como dádiva ao seu Profeta; e se não fosse esse o caso, a terra também pertenceria a ele, mesmo se estivesse em condição de cultivo na ocasião da conquista*”. Contudo, os juristas se opõem a esta opinião nas discussões sobre a restauração das terras no mesmo livro.

A admissão de dois pontos é a razão para uma distinção jurídica entre os dois tipos de terras cultivadas no caso de conquista. Esses dois pontos são:

- a) Após a legislação do *anfāl* um descrente não se tornará o dono de uma terra por restauração, porque de acordo com a mesma, a terra será propriedade do Imam e o Imam não aceitará (um acordo) de restauração de um descrente.
- b) Os muçulmanos tomarão legalmente, por conquista, os espólios e as propriedades dos descrentes, não as propriedades do Imam.

Com isso, pode se deduzir que uma terra abandonada que um descrente restaurar após o decreto da lei do *anfāl* será propriedade do Imam, como o primeiro ponto estabelece. Portanto, quando os muçulmanos a conquistam, não se tornam seus donos, pois não é propriedade dos descrentes, mas propriedade do Imam. Tornam-se donos apenas do que pegarem como espólios de guerra dos descrentes, o que é mencionado no segundo ponto.

Essa opinião que visa a distinção necessita de alguns esclarecimentos, pois quando examinamos os textos legislativos que conferem aos muçulmanos as propriedades, inclusive as terras que tenham tomado dos descrentes pela espada, nos vemos diante de duas hipóteses. A primeira que, as propriedades ganhas pela conquista conferidas aos muçulmanos podem, de acordo com esses textos, ser consideradas como toda propriedade que estava sob controle o controle ou sob o direito de posse de um descrente, e a segunda hipótese, toda propriedade conquistada da posse ou controle de um descrente, não importando a natureza da relação legal dele com a propriedade.

Na primeira hipótese para entender os textos é necessário - para se admitir sua aplicação à propriedade dos espólios de guerra - provar, de antemão, que esta propriedade era propriedade ou direito do descrente e que então os muçulmanos se apossaram da mesma pela conquista.

Ao contrário deste primeiro ponto, que negou o direito de um descrente a qualquer terra que venha a restaurar, após o decreto da lei do “*anfāl*”, temos a opinião, que a restauração de uma terra abandonada realizada por um descrente confere o direito a terra (para ele) tal como confere a um muçulmano, mesmo se o direito de propriedade seja do Imam, de acordo com o texto que diz; “*Aquele que restaura uma terra tem mais direito a ela, sem que se faça distinção entre muçulmano e não-muçulmano*”.

Levando isso em conta, a conquista de uma terra por parte de um muçulmano constitui base para a transferência do direito do descrente para a comunidade enquanto o direito de propriedade da terra permanecerá com o Imam e não haverá conflito entre os dois direitos.

Todavia, se escolhermos a segunda hipótese, para explicação dos textos sobre propriedades *ghanimah*, esses textos incluirão a terra que os muçulmanos tomem como espólio de um descrente, mesmo se não for propriedade de um descrente ou que não constitua um direito dele anterior a conquista, pois a base do direito de posse dos muçulmanos é ampla, é a tomada da propriedade do que esteja sob o controle ou posse de um descrente.

Isso nos levará ao conflito entre a aplicação dos textos a respeito do *ghanimah* e a aplicação da evidência da propriedade do Imam, porque a terra que um descrente tenha restaurado após o decreto da lei do “*anfāl*” ou depois que os muçulmanos a tenham conquistado, será considerada incluída na categoria de terra tomada pela conquista, submetida aos textos a respeito do *ghanimah*, e, por conseguinte, propriedade dos muçulmanos; enquanto que será incluída (na categoria de) terra abandonada ao tempo do decreto da lei do *anfāl*, com a evidência do direito do Imam sobre a terra abandonada e por conseguinte, sendo sua propriedade.

Em casos como estes é juridicamente necessário determinar com precisão até que ponto o sentido dos textos está em conflito a fim de se fixar a aceitação da questão do conflito junto com a adoção das demais partes do significado dos textos.

Quando consideramos o conflito, encontramos nos textos a palavra “*lam*” na afirmação referente à posse, ou seja, o “*lam*” na afirmação que toda terra abandonada pertence ao Imam e na afirmação que toda terra tomada pela espada pertence aos muçulmanos. Então, “*lam*” não indica propriedade, mas um direito preferencial.

Inclui propriedade pela aplicação. Isso significa que há o conflito entre os dois “*lams*” porque indicam duas diferentes posses. Assim, as duas aplicações são canceladas e o significado básico da jurisdição permanece estabelecido, uma vez que não há objeção à suposição de duas jurisdições da terra que um descrente tenha restaurado após o decreto da lei do *Anfal* e da conquista muçulmana.

Uma é a jurisdição do Imam referente à propriedade e outra é a jurisdição dos muçulmanos referente ao direito (público).¹

Com isso, chegamos à mesma conclusão anterior baseada na primeira hipótese.

Está o *Khums* excluído da Terra Conquistada?

O que falta sabermos é se a obrigação do *khums* está excluída da terra conquistada ou é devida de toda propriedade dos muçulmanos. Talvez a maioria dos juristas sustente o ponto de vista afirmativo, adotando as aplicações da prova textual do *khums* que exigem a inclusão dos bens imóveis. Contrários a esta opinião, um grupo de juristas mantém a negação do *Khums* alegando que as aplicações da evidência do *ghanimah* devem ser excluídas dele em razão da aplicação da evidência da propriedade dos muçulmanos sobre a terra conquistada, o que exige a negação do *khums* sobre a mesma.

1. Em outras palavras, o conflito não é na realidade, entre permitir a aplicação geral do título “*ghanimah*” por causa dos textos de propriedade dos muçulmanos, e a aplicação do título “terra inculta” em virtude dos textos de permissão à propriedade do Imam; a fim de determinar a obrigação de remover o elemento de conflito, isto é, a terra sobre a qual falamos, dos primeiros e dos segundos textos. Contudo, o conflito é entre a aplicação do “*lam*” em todos os textos, porque são essas duas aplicações que levam a se unir as duas propriedades numa só, e a regra do conflito exige cancelamento gradual até esse ponto e não além disso. Assim, a aplicação do “*lam*” indicando direito preferencial permanecerá. Nesse caso, determinaremos o direito dos muçulmanos à terra onde o elemento de conflito ocorra pelo próprio “*lam*” nos textos do *ghanimah*, pois neste ponto não há contradição. E determinaremos o direito do Imam à terra como o direito de propriedade com a totalidade acima demonstrada de que a terra toda pertence ao Imam, pois após o cancelamento das duas específicas que será adotado o total como referência. É possível que se acredite contrariamente ao que afirmamos, que a apresentação da prova da propriedade do Imam que é determinada quando surge o conflito entre os dois grupos de textos, porque a abrangência em algo deste texto é apresentada com o artigo de generalidade em sua declaração “*toda terra abandonada (inculta) pertence ao Imam*” diante da tradição da terra *kharaj*, pois seu significado é a abrangência geral. A resposta a isso é que a aplicação da tradição da terra *kharaj* não está em conflito com a generalidade individual em sua declaração “*toda terra inculta*”, mas está em conflito com a aplicação temporal (após a conquista) no sentido em que a terra conquistada cultivada na época da conquista estava no âmbito da prova da propriedade do Imam, sem contradição. Portanto, o aspecto de contradição é a aplicação temporal por causa da prova da propriedade do Imam, não a generalidade, a qual é declaratória e na medida da aplicação temporal. Eu informei de que a referência dos aspectos da contradição é precisamente dos “*lams*” sendo este um aspecto de contradição. Assim, na inexistência da aplicação do “*lam*” que indica que a propriedade foi suposta, não permanecerá nenhuma contradição. Nem da generalidade tampouco a despeito da aplicação temporal.

A Certificação

O objetivo dos aderentes do ponto de vista de negação do *khums* sobre a terra conquistada pode ser ou dar preferência a evidência da aplicação do *khums* no *ghanimah* ou apenas projetar o conflito entre as duas aplicações e se contentarem com o cancelamento da negação da prova do *Khums*.

Se o pretendido for o primeiro, então isso depende de que a evidência da propriedade sobre a terra conquistada seja mais específica do que as evidências do *khums* do *ghanimah*. Porém, sua simples especificação é uma questão de investigação, pois é o pré-requisito essencial da identificação se o ser mais específico for o ponto principal de uma das duas evidências então será o ponto principal da outra, a posição de ser mais específico perfeitamente estabelecida, porque o assunto em questão da evidência da propriedade dos muçulmanos é a terra cultivada e, o ponto principal das evidências do *ghanimah* é a “propriedade” e é sabido que a terra conquistada é mais específica do que a propriedade natural uma vez que se trata de uma categoria da segunda. Porém, se o pré-requisito essencial do mais específico for a observação de todos os aspectos e condições do elemento intensivo no veredicto, então a relação da posição entre as duas evidências será a respeito da totalidade porque isso levará em conta a diferença dos dois pontos principais (do *ghanimah* e da terra conquistada). O ponto essencial (a questão central) de acordo entre ambas será a terra tomada, enquanto se faça a divisão do que seja o *khums* (das coisas e não da terra), e do que não seja *khums* (concernente a terra tomada).

Obviamente aqui não há uma medida completa para a identificação do que seja mais específico, a situação varia com as alterações ocasionais da prática legal (*'urfan*) tal como foi detalhado na explicação do *'usul* (princípios da jurisprudência).

Contudo, se o que se pretende é o segundo, isto é, a projeção da contradição entre as duas aplicações e a obrigação do cancelamento com a admissão de não haver mais especificidade, então podemos responder que se a contradição é projetada a preferência da aplicação das evidências (dos textos) do *Khums* do *ghanimah* à aplicação da evidência da propriedade sobre a terra conquistada poderá ser determinada por duas razões:

Uma é que, nas evidências do *Khums* há um versículo sagrado a seu respeito. Temos como seguro que o que se opõe ao Livro Sagrado, por exemplo, a respeito da totalidade, ruirá como argumento; e na questão da concordância a

totalidade alcorânica será preferida a ele de acordo com os textos imperativos que descartam o que entra em conflito com o Livro Sagrado.

A segunda razão é que a implicação da evidência da propriedade dos muçulmanos se deve ao ponto máximo de concordância, e é em geral acompanhada dos prelúdios da sabedoria e da filosofia (dos dizeres do Profeta), enquanto a implicação de todas as evidências do *khums* do *ghanimah* é devida à terra conquistada na totalidade; como relato da tradição por Abu Basir “*todas as coisas se empenham no testemunho de que não há divindade senão Deus*”, de modo idêntico o atesta o sagrado *ayat* do Nobre Alcorão. Quanto a tradição, se inicia com a partícula de totalidade “*Kul*” enquanto o *ayat* sagrado, embora não contenha a partícula “*kul*” ainda assim tem a frase “*tudo o que*” nas palavras sagradas: “*E sabeis que de tudo o que tomardes como espólio*”... que assume o lugar da partícula de totalidade quanto ao significado de acordo com a forma prática legal islâmica que aplica ao *ayat* a compreensão de seu significado literal e a totalidade verbal que é preferida, na situação estabelecida de conflito com os prelúdios da sabedoria, sem exceção.

Destarte, aprendemos que a resposta à questão com a adoção da aplicação das evidências do *ghanimah* carece de outra abordagem.

A Certificação

A incerteza da imposição do *khums* sobre a terra conquistada como encontramos em nossa discussão neste livro; e que tem sua razão nas tradições sobre o *ghanimah*, nas quais não há nada em que seja apropriado para a dedução com a aplicação disso à prova da imposição do *khums* sobre a terra conquistada. Exceto na tradição acima mencionada relatada por Abu Basir, pois outras tradições, na realidade, ou estão entre as que são de transmissão fraca no que se refere à fonte, como as tradições do confinamento do *khums* a cinco coisas, ou são descartadas na contradição, como a tradição relatada por Ibn Sinán: “*Nenhum Khums senão no ghanimah*”, ou limitadas a uma específica relação com elementos outros que não a terra do *ghanimah*, como as que são sobre a extração do *khums* do *ghanimah*; e a distribuição do resto do botim entre os participantes da guerra, porque tal distribuição indica que sua ocorrência diz respeito ao espólio móvel.

Portanto, vemos que a aplicação da tradição de Abu Basír acrescentada aos versículos sagrados se limita ao *ghanimah*. Essas duas aplicações são a base da prova ou da certeza do *khums*, mas nada se infere delas sobre sua posterior certificação.

Quanto ao versículo, a questão nele envolvida foi explicada no *sahih* da tradição relatada por Ibn Mahziyar como o lucro que um homem adquire. Considerando essa explicação, o assunto do versículo seria uma expressão do lucro privado, quando a evidência da propriedade sobre a terra conquistada o exclui de sua condição de lucro privado. Assim, o assunto em questão do *ghanimah* não pode se aplicar ao sentido dado pelo intérprete no *sahih*.

Então, não resta nenhuma explicação para o versículo que implique a terra conquistada.

Quanto à tradição relatada por Abu Basír, será replicada por dois aspectos.

Um, que o sagrado *ayat* referido na tradição fiel relatada por Ibn Mahziyar, o qual explica o que estará restrito à tradição relatada por Abu Basír, visto que quando se aplica à propriedade a titulação do lucro e a tradição relatada por Abu Basír exige que isso seja confirmado pela propriedade em sua condição de propriedade em disputa. Ou melhor, isso tem a ver com a titulação do lucro a esse respeito. Portanto, qualquer uma delas, de acordo com a necessidade de sua aplicação, implica que a titulação extraída seja a questão do *khums* do espólio de guerra. Com o movimento da questão em mente entre as duas aplicações da tradição, nos afastando da aplicação da tradição relatada por Abu Basír e restringindo-a a titulação extraída dela, ou seja, o lucro; e isso porque a restrição, sem exceção, está nesse ponto; e a necessidade de não-interferência direta da titulação na questão do *khums* do espólio de guerra, ou conduz à extração do *khums* do espólio de guerra a partir da aplicação do versículo e se volta a outras fontes de *khums* ou, a necessidade desse versículo, mesmo se implicar o *khums* do espólio de guerra, não é mais do que a titulação extraída dele, isto é, o lucro, e nada tem a ver com o objeto em questão do *khums*, e ambos os casos serão inválidos.

No que se refere à extração do *khums* do *ghanimah* a partir da aplicação do versículo, é óbvio que o *khums* do espólio de guerra é certamente um decreto divino do versículo, pois este é a fonte da *sunnah* do Profeta e a aplicação dela. Portanto, pode não haver nenhuma necessidade para sua extração. Quanto à titulação extraída do objeto em questão do versículo, ou seja, o *ghanimah*, no sentido do lucro privado, esta também é inválida,

pois quando a questão se dirige à discussão do cancelamento da titulação considerada ou de qualquer uma das duas evidências diretamente com base na restrição da objetividade da titulação deduzida a respeito da outra prova, será posta à parte e no lugar do imperativo.

Assim, não há como escapar da obrigação de restringir o objeto em questão da tradição relatada por Abu Basír à titulação do lucro. Entretanto, se for dito que isso também cancela a titulação deduzida e imperativa da tradição citada, ou seja, a titulação do objeto em disputa (o espólio de guerra); porque o lucro em si é um pré-requisito essencial do *khums* mesmo se considerando que a fonte seja outra que não o espólio de guerra. Diremos: isso não a torna imperativa, ao contrário, a titulação do combate, o objeto essencial do *khums* do espólio de guerra, até o ponto da titulação do pensamento no capital com respeito ao objeto principal do *khums* das minas (por exemplo) e seu efeito, é a prova da imposição sobre a propriedade integral sem a exceção da provisão, o que contraria a titulação do lucro somente, ou seja, é a base do pré-requisito essencial do *khums*, seguir a exceção e não a totalidade.

Deduz-se claramente disso que a restrição quanto à aplicação da tradição que necessita da titulação derivada dela para a integridade do ponto do assunto em questão, cancela a titulação derivada do versículo sobre o *khums* do espólio de guerra ou que a aplicação restrita da tradição do versículo após a exposição tenha a necessidade de que o *khums* consista de luta e da veracidade da titulação do lucro. Não há nenhum risco nesse objeto de precaução de se abandonar a titulação. Assim, se for provado pela tradição, o raciocínio vem abaixo, porque a titulação do lucro privado não será aplicado à terra depois desta se tornar um bem público para o usufruto dos muçulmanos até o Dia do Juízo. Esta é a conclusão do primeiro aspecto da resposta ao raciocínio da tradição relatada por Abu Basír.

No que se refere ao segundo aspecto, o ponto essencial é: que a aplicação da tradição relatada por Abu Basír entra em conflito com as demais tradições implicando a propriedade dos muçulmanos sobre toda terra conquistada. A terra adquirida nesse contexto é de dois gêneros: um, a terra tomada pela espada e o outro a terra verde (terra iraquiana).

Quanto ao primeiro gênero, a relação entre a terra e a tradição citada que está na hipótese da totalidade, está sujeita a ela e não pode entrar em conflito

com a mesma, pois sua aplicação se deve aos prelúdios da Profecia, enquanto a (suposta) totalidade da tradição é declaratória. Quanto ao segundo gênero, como sua titulação é terra arável (a terra iraquiana) caracteriza uma terra que é limitada (circunscrita). Portanto, sua implicação será pela aparência verbal não pela Profecia, e como tal, será adequada ao conflito com a tradição relatada por Abu Basír. Isso significa que esta tradição estará ao lado do primeiro gênero no conflito com o segundo, e após a eliminação dos dois lados, a mudança a levará para o lugar do primeiro gênero sem qualquer conflito, pois o primeiro gênero está submetido à tradição em razão de sua base na totalidade. É impossível que a tradição venha a estar em conflito com o primeiro gênero já que será eliminada com a sua eliminação.

2 - A Discussão Sobre a Inclusão da Terra Inculca Conquistada na Lei da Terra Tributada

É declarado, como no Ar'Riyád, que os textos que indicam o fato de que a terra inculca de uma parte do "*anfál*" é uma propriedade do Imam, entram em conflito com base no direcionamento à totalidade, com os textos anteriormente mencionados que indicam que a terra adquirida pela espada pertence aos muçulmanos; e o ponto em conflito é a terra inculca conquistada pela força pois os textos da propriedade do imam implicam sua posse e, como por intermédio da força está incluída nos textos da propriedade dos muçulmanos da terra tributada segundo o dito "*o que é tomado pela espada pertence aos muçulmanos*". Assim, qual é a justificativa jurídica para que se adote os textos da propriedade do Imam aplicando-os à terra conquistada quando esta se trata de terra inculca, enquanto se desconsidere os textos da propriedade dos muçulmanos?

A resposta à objeção pode ser que o assunto em questão dos textos da propriedade dos muçulmanos seja a propriedade que seja tomada dos descrentes como espólio de guerra, ao passo que a terra inculca não é propriedade de ninguém. Os descrentes são donos das terras que tenham cultivado, portanto, a terra inculca não é objeto desses textos.

Esta resposta é válida apenas com base na primeira hipótese, a qual mencionamos no primeiro suplemento a respeito do objeto principal dos textos do

ghanimah. Porém, se tomarmos a segunda hipótese e dissermos que o *ghanimah*, que é tomado pela espada tem um sentido amplo, então a aplicação do objeto desses textos não dependerá da propriedade tomada com base em pertencer a um descrente, mas na condição de estar sob o controle dos descrentes, sendo isso o bastante para sua aplicação no ato da expropriação.

Portanto, tudo que seja tomado na guerra que seja de posse ou controle do descrente constituirá *ghanimah*, sendo ou não propriedade pessoal de algum deles. Então, é óbvio que uma terra inculta no país dos descrentes será considerada sob o controle ou posse deles. Dessa maneira, com a ocupação por parte dos muçulmanos se confirmará o fato de que tenha sido tomada pela espada mesmo se não tenha sido propriedade de um opositor definido. Assim, o conflito tende a totalidade como algo estabelecido. Por tudo isso os textos da propriedade do Imam são submetidos às seguintes razões técnicas:

Primeiro: Os textos da propriedade do Imam podem ser classificados em dois grupos: aqueles que surgem com os termos “terras que são incultas pertencem ao Imam”, e aqueles que possuem os termos “terras que não têm dono pertencem ao Imam”.

Claramente, o segundo grupo não pode entrar em conflito com o texto das terras tributadas que indica a propriedade dos muçulmanos no nível do primeiro grupo, com a intenção de se eliminar ambos numa situação de conflito no mesmo grau. E, a razão disso é que os textos da terra tributada provam (são indicativos de) que a propriedade dos muçulmanos sobre a terra conquistada, predomina. Portanto, é o termo do segundo grupo, uma vez que separa a terra de sua condição de ser sem dono e a torna propriedade dos muçulmanos.

Por conseguinte, é impossível que o segundo grupo venha a ser o lado em conflito com as tradições da propriedade dos muçulmanos, pois o governado não contradiz a prova que o governa. O resultado será que o conflito no primeiro grau se concentra entre os textos da propriedade dos muçulmanos e o primeiro grupo dos textos que versam sobre a propriedade do Imam, e sucessivamente alcance o segundo grupo sem o conflito, exceto se com a adição de uma declaratória *istisháb* (a procura de uma ligação, com algo que é conhecido e certo) - que mova seu objeto - o qual é a não-existência de um dono da terra.

Segundo: Nos textos da propriedade do Imam existem termos que indicam a totalidade da propriedade, como o dito “toda terra que é inculta pertence ao Imam”,

enquanto que os textos sobre a terra tributada indicam que o total é preferido ao absoluto quando o ponto essencial entre os dois diz respeito à direção da totalidade.

Terceiro: Se admitirmos a eliminação das duas partes do conflito, o recurso à supramencionada propriedade total do Imam se tornará obrigatório, como declarado acima que a propriedade de toda terra pertence ao Imam porque esta totalidade é adequada à autoridade após a gradual eliminação dos textos contraditórios.

Quarto: Se os dois grupos forem eliminados e se desconsiderarmos o supramencionado *istishab*, uma autoridade competente se torna possível, pois a terra inculca era propriedade do Imam antes da conquista islâmica do país de acordo com os textos da propriedade do Imam, e isso implica que a propriedade dos muçulmanos seja apenas da conquista no caso da hipótese da eliminação da aplicação dos textos contraditórios, a propriedade no caso tenderá a relacionar-se ao Imam. Contudo, esta razão é cumprida somente a respeito da terra que tenha sido conquistada após o decreto da terra como propriedade do Imam, de modo que se torna aqui uma convicção prévia de sua autoridade para que se faça uso do *istishab*, exatamente como algumas das primeiras razões que também serão cumpridas a respeito de algumas suposições, cuja condição pode se alternar com a mudança histórica do decreto da propriedade do Imam sobre o *anfâl* ou o decreto da lei da propriedade dos muçulmanos sobre a terra conquistada. A verificação da conquista é irrelevante não havendo lugar para sua declaração detalhada.

3 - O Efeito Legal do *Tahjîr*

Muitos juristas pensam que o *tahjîr* (a colocação de uma cerca ao redor de uma terra) dá àquele que a ergue um direito privado sobre a terra e impede o acesso de outrem. Neste raciocínio se apóiam em tradições que do ponto de vista da corrente de transmissão são duvidosas. Portanto, não há autoridade ou evidência quanto ao assunto em questão. Podemos dizer que o erguimento da cerca não pode ser considerado uma base para o direito privado como uma operação independente. Pode ser apenas considerado um início de restauração ou do trabalho de cultivo e restauração.

4 - A Discussão Quanto a Se a Propriedade ou o Direito É o Efeito da Restauração

Em oposição a esse grupo de textos que indicam claramente - a terra restaurada - permanecendo propriedade do Imam com o direito ao *Kharaj* (tributo), existem dois grupos de textos que implicam a propriedade daquele que a restaura e a ausência de sua responsabilidade (pelo pagamento) de qualquer coisa a respeito da terra. Um grupo dá a isso um significado aparente, e o outro indica esse sentido explicitamente.

No que se refere ao primeiro grupo os textos são semelhantes ao que é mencionado na tradição por Mohammad Ibn Muslim com fonte de transmissão dos Ahlul Bait (A.S.): *“Qualquer pessoa que restaure uma terra terá direito sobre ela e será seu dono”*. O genitivo (lam) no termo *“lahum”* implica autoridade competente no sentido literal de sua aplicação - um modo de propriedade.

No que se refere ao segundo grupo, o exemplo é uma tradição relatada por Abdullah Ibn Sinán com fonte em Abu Abdillah (A.S.), em que Sinán diz: *“Quando eu estava presente uma pergunta foi feita ao Imam sobre uma pessoa que tivesse restaurado uma terra inculta, cavado um canal de irrigação, construído casas e plantado palmeiras e árvores”*. O Imam respondeu: *“A terra seria dele bem como o aluguel proveniente das casas. Mas teria de pagar o ushra (dizimo ou zakat)”*. Sua própria expressão mencionando o zakat no lugar da determinação de um valor devido equivale a explicitar a negação do *kharaj* (tributo) e a descontinuidade da relação entre o Imam e a *riqbah* (propriedade) da terra. Portanto, uma solução que ponha fim ao conflito entre os dois grupos e o grupo referido no texto é inevitável.

É possível que se diga que esse grupo de tradições é inútil após a determinação de uma definida e decisiva prática *“sirah”* com respeito ao não-pagamento do *kharaj* pelo restaurador desde o tempo do Imam até nossos dias. De modo similar, não há nenhum sentido em transportar a questão ao tempo do *“zuhur”* do Hujjah. Assim, é necessário por de lado o assunto.

Respondemos a isso com a negação da utilização da prática referida, pois se esta significasse a prática dos juristas, seguindo de modo devocional o texto dos Ahlul Bait (A.S.), poderia isso se dever a não-apresentação por parte deles de tradições que declarassem algo lícito ou permissível, não a descontinuidade da

relação do Imam com a terra imediatamente após a restauração, e se significasse a prática dos muçulmanos das outras escolas - então se deveria à subscrição a outro princípio jurídico. Ou ainda, é possível dizer que os companheiros optaram pela abstenção desse grupo de tradições - o que indicaria a propriedade do Imam, sendo, pois, a abstenção semelhante a uma base de argumentação.

A resposta a isso é, primeiramente, que a abstenção de uma tradição não faz disso uma base para a argumentação como explicamos do princípio da jurisprudência. Em segundo lugar, a abstenção por parte de todos os juristas não está provada, e sim a admissão de todos eles da fundamentada invalidação do “*tasq*” (quantia fixa do tributo da terra) por conta das tradições, declarando a licitude da admissão de seu sentido completo. Em terceiro lugar, que se a abstenção de seu sentido fosse admitida, talvez seria em virtude da prática das regras nos domínios da contradição e a preferência do contrário ao invés dos erros particulares que possam haver. De acordo com isso, a solução do conflito é necessária para conceber a razão para que:

Primeiro: Se adote o grupo que ordena o *Kharaj* com base no *Istihbáb* (pressuposto de circunstâncias acompanhantes) em combinação com o que está explícito a respeito da validade.

Podemos responder que isso seria confundir a lei obrigatória (*takliffyah*) com a lei declaratória (*wad'yyah*), pois essa integração será válida a respeito das leis obrigatórias onde a ordem é mantida quando a permissão é alcançada baseando-se na preferência, e não a respeito das leis declaratórias, pois o ponto da validade da integração nesse caso está ausente. Portanto, a razão para a aceitação preferencial da evidência do *taklif*, depois da ocorrência da permissão, ou será construída com base no sábio An'Na'ini, sobre a evidência da natureza obrigatória da ordem, ou porque a natureza obrigatória e a base não são os dois significados da palavra, sendo a natureza obrigatória extraída da voz do intelecto pela necessidade de se provar a falta (da autoridade) do *mawla* onde tenha sido mencionada (a ordem). Assim sendo, quando a permissão surge, a questão da natureza obrigatória desaparece e é estabelecida pela integração dela com a exigência abrangente - o significado da palavra *Istihbáb*. Ou isso pode se basear na natureza obrigatória determinada pela aplicação do significado da ordem, de maneira que a exigência dominante do *Istihbáb* seja restrita à aplicação que é a origem da natureza obrigatória e a exigência da regra. Ou isso pode se basear na condição de natureza

obrigatória de um sentido declaratório para um direcionamento, uma vez que a influência do *istihbáb* depende de uma afirmação da existência de um sentido literal do significado secundário da versão do *istihbáb* - escolha ou preferência - chegando a isso por sua vez após abandonar seu primeiro sentido a fim de que se estabeleça de modo literal e não pela interpretação.

Nada disso se realiza em consideração ao sentido literal da afirmação da lei declaratória, já que tal afirmação (que pague o *tasq*) é prática (*'urfan*), uma explicação da indicação da propriedade e não uma exigência simples e definida. Assim, não leva ao sentido do *istihbáb*.

A segunda razão: o grupo de tradições que indica explicitamente a continuação da propriedade do Imam é eliminado ao entrar em conflito com a tradição explícita, e dá lugar ao grupo de tradições literais que dá ao restaurador o direito a terra. A razão para isso é que esse grupo de tradições literais não pode ser parte em conflito com o grupo de tradições explícitas que versam sobre a propriedade do Imam porque a aplicação do sentido literal não pode se opor à aplicação explícita. Antes, a tradição explícita está ligada a ela.

Por conseguinte, o conflito na categoria precedente será entre os dois grupos de tradições explícitas e alcançará por sua vez o sentido aplicativo literal sem contradição.

A idéia desta explicação se baseia na regra fundamental sobre os domínios da contradição. A regra é que quando dois grupos de tradições entram em conflito, onde um deles é integralmente explícito sobre a negação, por exemplo, e no outro há algo que é explicitamente afirmativo e que seja literal a respeito disso, então há a eliminação de ambos na mesma posição, pois o que é literal quanto à afirmação não pode contradizer o que é explícito a respeito da negação. Quando o explícito está num grau que se adequa ao contexto da prática legal, o explícito na afirmação contradiz apenas o explícito da negação, e se segue sua mútua eliminação; retorna ao sentido literal da negação, não contrário com respeito a sua posição. Esta regra geral, muito embora não seja praticamente resolvida entre os juristas, ainda é uma extensão da regra que é prática e teoricamente resolvida entre eles. A regra é uma retomada da questão acima após a mútua eliminação dos grupos específicos porque a própria idéia demonstra que o geral não pode vir a ser parte da contradição; no nível dos dois pontos específicos (ocupando) a posição do gênero similar.

Esta razão, contudo, se baseia na determinação da eliminação dos dois explícitos sucessivamente, e a não preferência a nenhum deles. A explicação do que seja “preferido” será dada mais tarde.

A terceira razão: se baseia na reversão da relação com o pretexto de que os textos sejam opostos entre si na direção da incongruência. As tradições *Tahjlil* (tornar ou declarar lícito ou permissível) são limitadas ao texto que implica negação da propriedade do restaurador e a prova (do estabelecimento) do *kharaj* devido por ele, e se afasta do direito dos indivíduos que as tradições *tahlil* incluem. Por conseguinte, o texto se torna de modo geral mais moralmente específico do que o texto que nega o *kharaj* de maneira absoluta e a contradição desaparece.

É possível se responder a isso - como algo a se acrescentar às formas de maior reversão da relação - que a reversão da relação entre os dois pontos gerais incongruentes que se realiza apenas quando o específico vem a estar com um deles, e se opõe ao outro, a fim de adotar o sentido de correspondência universal: a fonte do específico - e no lugar das tradições *tahlil*. E se fossem contrárias ou distintas não indicariam a certeza do *kharaj*; apenas não estão de acordo com a negação do *kharaj* e a implicação do direito de propriedade do restaurador, porque o sentido literal da negativa geral é a explicação do mandamento divino integral e não declara a propriedade permissível como sendo a intenção das tradições *tahlil*.

A menção de algumas tradições do grupo negativo com respeito à fonte dos judeus e cristãos, uma questão que denota o fato que se relacionam à declaração da permissão da propriedade privada, de modo que não pode ser tomado o sentido da fonte da tradição *tahlil* para que seja a reversão da relação.

A quarta razão: que os dois grupos de textos se contradizem, e o texto que indica a propriedade do restaurador é escolhido ou devido sua condição de tradição “*mashhúr*” ou em vista de sua conformidade aos pontos gerais da definida prática do Profeta (S.A.A.S.), ao passo que a sentença: “aquele que restaura uma terra (se torna) dono dela”, é “*mutawátir*” quanto aos pontos gerais a partir do Profeta e dos Imames. A sentença indica pela aplicação do “*lam*” a propriedade, e portanto, transfere maior importância ao texto que indica a propriedade daquele que restaura a terra.

A resposta a isso é o que mencionamos no “*usul*” (princípios da jurisprudência), que a tradição *mashhúr* (bem conhecida) num grau cuja emissão não leve à certeza, não pode ter maior importância. De modo idêntico que a

correspondência com “*as sunnatul qat ’yyah*” (uma prática decisiva do Profeta ou dos Imames) acrescentada ao fato da *sunnah* não alcançar a posição de “*tawatur*”.

A quinta razão: que o texto indicativo da não-concessão da propriedade ao restaurador e da continuação da propriedade do Imam é de maior peso na situação de conflito, mas a razão é que outro texto se opõe ao princípio universal do Livro Sagrado e está presumivelmente numa posição de suspeita. Quanto ao princípio universal do Livro, é a declaração de Deus, o Altíssimo: “*Não vos apropriéis ilicitamente, praticades somente o comércio por mútuo consentimento*” este versículo emite o veredicto de que todos os meios de apropriação ou tomada do que pertence a outrem, exceto o comércio por mútuo consentimento, são inválidos. Obviamente, a tomada de posse do que seja propriedade do Imam por meio da restauração não é uma negociação por mútuo consentimento, então é inválida pela aplicação do versículo. Portanto, o que provará a aquisição do direito por parte do restaurador terá uma precedência, da mesma maneira que a realidade da direção sobre a questão é decisiva, não o que indica a propriedade assim considerada.

5 - A Discussão sobre a Admissão da Venda de Uma Terra Restaurada, De Acordo com As’Shaykh At’Túsi

Diz-se que essa opinião (pessoal) que nega a aquisição da propriedade pelo restaurador é incapaz de explicar juridicamente a venda da terra restaurada, porque um indivíduo, com base nessa opinião, não adquire a propriedade. Por conseguinte, a venda não lhe é permissível. Ele somente adquire o direito (do usufruto), embora a licitude da venda da terra por parte daquele que a restaure esteja claramente estabelecida na shariah.

A resposta é: que a venda assegura a cessão ao comprador da mesma relação que une o vendedor à propriedade em troca da mesma relação que une o comprador ao dinheiro, não importando se esta é no nível de propriedade ou de direito (ao usufruto). Assim sendo, é permissível que aquele que restaura a terra a venda porque possui uma relação pessoal com a mesma. É a relação que denominamos tecnicamente de direito (ao usufruto). Então, ele pode vendê-la no sentido de conferir ao comprador esta relação em troca da aquisição da

relação do comprador com o dinheiro (o valor da negociação). Com isso, o comprador se torna o possuidor do direito no lugar daquele que o possuía em razão da restauração, enquanto este se torna dono do dinheiro da negociação.

A venda de uma terra por parte do restaurador se explica com outra razão. Que o restaurador vende o direito e não a terra em si, porém, esta explicação não afirma que a venda de algo signifique a concessão ao comprador da relação que o ligue à coisa vendida. Por conseguinte, a suposição de uma relação entre o vendedor e a coisa vendida é inevitável a fim de que este a repasse ao comprador. Então, o direito é uma prescrição legal. Mas o possuidor da terra não mantém nenhuma relação semelhante a da prescrição legal tal como no caso das outras coisas que possua. Por exemplo, ele não é dono da prescrição legal, ou em outras palavras, uma prescrição legal não é vendável por causa da não-existência de sua adjunção ou conexão com o vendedor. O direito é somente uma prescrição legal de maneira que sua venda é inconcebível. Acrescente-se a isso que ela não é o produto que o comprador adquire posse, este se torna dono do direito (ao usufruto), como sugerido, no sentido de que se tomarmos por certo que a terra seja uma coisa possuída pelo vendedor como todos os seus outros pertences, então a venda dela resultará na aquisição por parte do comprador do direito do vendedor e não de seu ganho original desse direito. Havendo, pois, uma diferença entre a posse do comprador do direito do vendedor e o direito deste último que se estabeleceu por si mesmo.

6 - A Aquisição da Posse Através do Controle

Com base nisso, não se cria um direito privado de propriedade da terra, de uma floresta, etc.; conquistada pela força, como também não é criado o direito privado de propriedade sobre uma terra tributada por restauração antes da conquista. Geralmente diz-se que uma terra cultivada pode ser possuída com base na apropriação já que o controle cumpre, a respeito da terra naturalmente cultivada, o mesmo papel que a restauração no caso da terra naturalmente inculta. Esta afirmação se apóia para a estipulação da propriedade em razão da apropriação nas tradições que denotam que “aquele que adquirir a posse (de algo) é o dono”. Podemos observar em oposição a essa afirmação:

Primeiro: Que algumas dessas tradições são fracas no que tange a corrente de transmissão e assim, não possuem nenhuma força de argumento e entre elas há uma que não implica tal afirmação desde que seja citada no contexto, com o esclarecimento da indicação da posse real e tendo feito à apropriação uma indicação literal de propriedade e não uma causa da mesma. E entre elas há outra que foi citada a respeito da especificação ou fonte, como o dizer “à mão pertence o que pega e ao olho o que vê”, uma tradição citada a respeito da caça.

Segundo: Se as tradições de apropriação e controle fossem admitidas como pertinentes ao primariamente essencial “*mubah*”, em que este objeto não seria legalmente possuído por uma participação (representação) ou por um indivíduo então não implicariam a posição em vista do fato de que o suposto é que a floresta (por exemplo) ou é propriedade da Ummah ou é propriedade do Imam.

7 - Nenhuma Discriminação Entre os Gêneros de Terra Cujos Possuidores Tenham Abraçado O Islam Voluntariamente

Alguém pode conceber a possibilidade de discriminação entre dois gêneros de terra cujo dono tenha se convertido voluntariamente ao Islam. Um gênero sendo o da terra em que o cultivo tenha ocorrido num período anterior ao decreto legislativo da propriedade do Imam sobre a terra inculca e o outro, o gênero de terras que eram incultas quando do mesmo decreto, que os descrentes restauraram e em seguida abraçaram o Islam.

Portanto, toda terra do primeiro gênero seria considerada propriedade de seu dono e não estaria classificada como propriedade do Imam, uma vez que não era terra inculca na época do decreto legislativo. Ao se tornar muçulmano, seu dono a manteria consigo, pois o Islam interdita o derramamento de sangue e o atentado à propriedade (protege a vida e a propriedade).

Quanto às terras do segundo gênero, seriam propriedade do Imam em vista do fato de que eram terras incultas quando do decreto legislativo. Portanto, estariam classificadas e inseridas na propriedade do Imam, sua restauração por parte dos descrentes depois disso não privaria o Imam dessa propriedade. A restauração somente leva ao estabelecimento do direito (do usufruto) ao restaurador. Assim sendo, se abraçavam o Islam, quando donos da terra, seu

direito seria protegido, não a propriedade da terra, até onde o Islam a protege. O Islam não acrescenta a propriedade nem torna outra pessoa dona da terra.

Como resultado disso, a terra daquele que abraça o Islam seria sua propriedade se o cultivo dela tivesse ocorrido antes do decreto legislativo e, ele não teria a propriedade se o cultivo tivesse ocorrido depois disso, podendo, no entanto, manter o direito privado sobre a terra. Esse arranjo se assemelha ao que o autor de *“Al Jawahir”* adota sobre as terras conquistadas, o qual mencionamos no primeiro suplemento onde é citado que *“se o cultivo ocorreu antes do decreto legislativo então a terra pertence aos muçulmanos, se não, é propriedade do Imam e os muçulmanos não se apropriarão dela”*.

As justificativas da declaração sobre a terra cujo dono tenha se convertido ao Islam no período legislativo (início do regime islâmico) inclui o princípio da propriedade do Imam, mas não uma evidência sobre sua transformação em propriedade de um determinado descrente que a tenha cultivado e se convertido ao Islam enquanto detinha sua propriedade, não pela razão de uma restauração ou do Islam. No que se refere à restauração não confere propriedade a quem a realize por conta da própria restauração, significando somente capacidade legal. Quanto ao Islam, não encontramos nada que prove que seja uma razão para que uma pessoa adquira propriedade de uma terra sob seu controle pela conversão. Todas as provas que são apresentadas a respeito disso são discutíveis.

a) O domínio de um indivíduo sobre uma terra pela razão de sua conversão ao Islam é inferido da aplicação do texto que diz que uma terra será deixada na posse de seu dono no caso em que este tenha abraçado o Islam voluntariamente. E esta aplicação compreende tanto as terras cujo cultivo tenha ocorrido antes do decreto legislativo como as que tenham sido cultivadas depois.

A resposta a isso é que os textos em questão foram relatados por Ibn Abi Nasr e que todas as correntes de transmissão em que as duas foram narradas são fracas e não podem ser uma prova convincente a respeito das mesmas.

b) Pode ser deduzido dos textos gerais, a indicação do fato de que o Islam protege a vida e a propriedade, e do sentido literal dos textos da proteção da propriedade é que se confere a terra a seu dono quando ele abraça o Islam voluntariamente.

A resposta é: que o sentido desses textos é que a propriedade de uma pessoa que tenha abraçado o Islam, a qual o Islam protege e proíbe a expropriação é a propriedade que se tornaria licitamente pública se não fosse sua conversão, pois esse aspecto dos textos corresponde ao outro aspecto deles que explica as regras da lei com respeito a um descrente beligerante; e os dois aspectos juntos deixam claro que se um descrente luta contra o chamado ao Islam, sua terra, sua propriedade e vida são tornados propriedades públicas (cuja tomada é permitida) e se ele abraça voluntariamente o Islam todos esses itens são poupados. Então, o que lhe é dado é o direito sobre aquilo que teria sido “*mubah*” aos muçulmanos se não tivesse se convertido e tivesse combatido o chamado ao Islam. Assim, para se saber o que é poupado a ele e o que ele adquire se abraça o Islam, precisamos saber qual propriedade teria se tornado *mubah* e transferível aos muçulmanos, no caso de recusa ou luta contra o chamado ao Islam.

Em relação a isso precisamos recordar o que mencionamos no primeiro suplemento, de que a terra cujo dono tenha abraçado o Islam, mas que tenha sido conquistada à força, se cultivada antes do decreto legislativo, seria propriedade dos muçulmanos e se cultivada depois disso se tornaria propriedade do Imam porque não era propriedade do descrente antes da guerra e sim, propriedade do Imam. Ao descrente pertencia o direito (de usufruto) antes da guerra, por conta de seu trabalho de restauração, e seu direito seria transferido aos muçulmanos.

Com base nisso, aprendemos que o dono da terra que abraça o Islam voluntariamente não será o dono da terra a menos que sua restauração tenha ocorrido antes do decreto legislativo porque os muçulmanos não adquirem propriedade sobre a hipótese de guerra, mas sobre a hipótese estabelecida com o decreto. Em suma, soubemos que o objeto que é poupado pela conversão é o mesmo objeto capturado como espólio em contenda contra o chamado do Islam, em vista da proteção à vida e a propriedade pela conversão, nos textos, corresponde à sua licitude para os muçulmanos. Acrescentemos a isso que a expropriação do direito do dono da terra conquistada à força (terra inculca restaurada) não é lícito aos muçulmanos se a restauração tenha ocorrido após o decreto legislativo, já que apenas o mesmo direito que é adquirido pelo descrente (em razão da restauração) é lícito para eles.

Chegamos à conclusão: aquele que abraça o Islam possuindo uma terra inculca restaurada cuja restauração tenha ocorrido após o decreto legislativo, assegurará seu direito a terra, o qual seria transferido aos muçulmanos se tivesse

lutado contra o chamado do Islam. Ele não é o dono da terra (possui somente o direito de usufruto), é dono apenas da terra que tenha restaurado antes do decreto legislativo (do período inicial da *shariah*).

Então, o princípio do Islam não acrescenta propriedade nem confere novo direito de propriedade ao que já exista. Somente preserva o direito e a propriedade que o indivíduo já possuía. No que tange a terra inculta que o descrente restaure após o decreto legislativo, este não se torna o dono, adquire apenas o direito de usufruto e a terra permanece propriedade do Imam. E, por sua conversão, o indivíduo preserva seu direito e a terra continua a ser sua propriedade, como antes.

c) Podemos inferir da prática habitual do Profeta (S.A.A.S.), na qual comumente se deixava a terra nas mãos de seu dono se ele abraçasse o Islam, sem um escrutínio quanto à data da restauração e sem exigir dele um tributo; questão que argumenta com o fato de que o Islam sempre conferiu a propriedade de uma terra restaurada àquele que abraçasse a fé voluntariamente. A resposta a isso é que esta é uma indubitável prática estabelecida e ilustrativa do Profeta, porém não demonstra a propriedade daquele que abraça o Islam sobre a terra e a condição desta de exclusão da propriedade do Imam; porque há o diferencial prático entre a propriedade da terra ser do indivíduo em virtude a conversão voluntária e ser propriedade do Imam junto com a existência do direito privado do indivíduo que se converte, porque isso se faz aparente somente a respeito da imposição do *kharaj* (tributo da terra), pois se a terra fosse propriedade daquele que tinha abraçado o Islam não haveria justificativa para a imposição do *kharaj* sobre a terra. Mas se ele tivesse um direito (de usufruto), enquanto a terra continuasse a ser propriedade do Imam, o tributo seria devido ao segundo. Este diferencial prático está fora de questão na prática habitual da Profecia, pois o Profeta costumava não cobrar o tributo da terra. Entretanto, sua abstenção quanto a essa cobrança não pode ser considerada uma prova para a propriedade privada da terra.

Assim sendo, fica claro que esse arranjo teórico a respeito da terra cujo dono tenha se convertido ao Islam (entre a terra restaurada antes ou depois do decreto legislativo), embora não seja inválido do ponto de vista jurídico, o que impede sua adoção é o consenso contra ele. Portanto, o consenso de que a propriedade da terra seja inteiramente de seu dono, isto é, daquele que abraça o Islam voluntariamente, se torna inevitável.

8 - A Regra Sobre As Fontes Que Jorram Numa Propriedade

A bem conhecida opinião jurídica afirma que as fontes naturais que jorram na propriedade de uma pessoa serão consideradas suas, pois têm origem em sua terra. Foi por essa razão que As' Shaykh At'Túsi considerou esse gênero de fontes naturais descobertas objeto de controvérsia. Ele diz que a divergência é sobre a condição de pertencer ao dono da terra toda fonte ou poço que surja na propriedade. A discussão é entre os que afirmam esta posse e os que a negam.

O fato é que não encontro nenhum argumento para a propriedade a partir dos textos do Livro Sagrado ou da *Sunnah*. É possível que o mais forte de todos os argumentos a partir do qual os apoiadores da declaração de propriedade inferem seja o que a fonte surgiu na propriedade e que os textos legais que indicam o crescimento de uma posse são pertinentes sobre tal propriedade.

A resposta ao argumento é que uma fonte não é, de fato, o crescimento de uma propriedade no sentido que um fruto o é, para que adquira a condição de propriedade relativa ao princípio, mas é uma riqueza dentro de outra riqueza em sua condição, que é a condição de um conteúdo e de um reservatório, não a de uma árvore e seu fruto, e a propriedade do reservatório não requer a propriedade do conteúdo.

Levando isso em conta aprendemos que a famosa opinião jurídica afirma a crença de que a propriedade deve ser adotada se esta é apoiada pelo argumento intelectual tal como o consenso dos sábios piedosos ou a prática usual dos intelectuais que preencha as condições que expusemos anteriormente de modo explícito no presente livro. A menos que algo dessa natureza a apóie, não existe nada específico nos argumentos que venha a justificar sua adoção.

9 - A Discussão Quanto a Apropriação de Um Indivíduo Sobre Uma Fonte que Ele Próprio Tenha Escavado

O que já foi dito no livro a respeito de uma pessoa não se tornar dona de uma fonte que ela mesma escave (descubra), foi estabelecido com base na razão que se opõe ao ponto de vista corrente que afirma que o indivíduo se torna o dono, e que a fonte especificamente lhe pertence.

Esse bem conhecido ponto de vista deve ser adotado se o consenso inicial sobre o mesmo tenha ocorrido, do contrário, há a possibilidade de controvérsia sobre os argumentos apresentados para sua determinação. E eles são numerosos, como:

a) Uma fonte é um crescimento excedente da propriedade. Portanto, se um homem cava a terra e descobre uma fonte, será sua propriedade legal porque a fonte é um crescimento excedente de sua propriedade é já que a terra lhe pertence, tudo o que se origina dela também lhe pertencerá.

A resposta é que uma fonte não pode ser considerada parte do crescimento da terra, mas uma riqueza presente nela. Por conseguinte, a relação no caso é a de reservatório e conteúdo. Esta relação não pode ser comparada à correlação obtida entre um princípio e seu produto natural, o direito de posse que é demonstrado pelas regras da *shariah* resulta da propriedade do princípio. Por exemplo, a correlação entre o ovo e a galinha, da qual é o produto, ou a correlação entre a safra e a semente.

b) O sentido dos textos que implicam a admissão da venda do direito de utilização da fonte como o relato da tradição de Sa'id A'raj onde se declara que o Imam permitiu a venda de um canal (aqueduto). Se não fosse uma propriedade privada a venda não teria sido permitida.

A resposta é que a permissão da venda tem um sentido mais amplo do que a propriedade. O direito (preferencial de uso) de algo é suficiente para a validade de uma venda, assim, a venda pode ter sido em vista do direito que pertencia ao indivíduo sobre o canal, de modo que o direito poderia ser transferido ao comprador que passaria a possuir o direito preferencial que era do vendedor. A designação da venda para a própria terra não vem a torná-la negativa, com base no fato de que a venda igualmente, se for com respeito a sua propriedade, concerne apenas ao direito ou a coisa possuída não ao direito ou propriedade em si, como está evidente. Assim, relatos de tradições da admissão da venda do canal não implicam nada mais do que o direito preferencial.

c) As regras da restauração de uma terra inculta são aplicáveis à descoberta de uma fonte. Podemos responder que os textos "*aquele que restaura uma terra inculta é dono dela*" apenas demonstram que o estado de restauração é causa preparatória para a cessão do direito privado a terra, não ao que a terra contém para o qual o

termo “terra (solo)” não pode ser aplicado, como no caso da água contida nela. Não significa mais do que a cessão ao restaurador de um direito (preferencial) à terra de acordo com a opinião de As’Shaykh At’Tusi, como já vimos.

d) Ao se fazer a descoberta de uma fonte e a apropriação da mesma. A propriedade de toda riqueza natural é adquirida com a aquisição da posse. A resposta a isso é que não existe qualquer texto confiável (autêntico) que implique todo tipo de posse sendo a razão (causa preparatória) para a propriedade.

e) A prática local predominante e estabelecida (*as ‘siratul’ uqalaiyyah*). A resposta é, a possibilidade de provar a proibição da prática de nada mais além do que o direito preferencial ou prioridade. Sobre isso há pouquíssima dúvida. Ademais, a prática local predominante não constitui um *Hujjah* (argumento, evidência) em si, se torna um *Hujjah* somente quando da sua descoberta a partir da sanção de um legislador. Há, comumente, apenas um modo de descoberta a partir de tal sanção. É no tocante a ausência de restrição onde pode se afirmar que se ele não tivesse sancionado a prática, a teria restringido. Então, antes de se deduzir a partir da prática usual predominante, a determinação da não-imposição de restrição se torna imprescindível, quando se busca a confirmação do conhecimento de sua sanção. Todavia, essa determinação não pode ser afirmada com a existência de algo no relato de uma tradição que possua o sentido de restrição, mesmo quando incompleta no que tange a seu *sanad* (corrente de transmissão) visto que ao haver probabilidade da ocorrência disso, junto com a restrição do legislador, é suficiente para não haver determinação sobre a sanção, pois ainda que uma tradição de transmissão fraca não possa constituir um argumento, será considerada suficiente, de modo geral, em todos os casos, para a invalidação do argumento baseado na prática local predominante e habitual e o impedimento de uma determinação sobre a sanção. Este é um ponto geral que deve ser levado em consideração em todas as ocorrências de dedução a partir da prática local predominante e habitual.

Por conta disso, podemos declarar que várias tradições mencionadas com o sentido de que são co-participes quanto ao uso da água na linguagem da interdição, proibindo o uso do excedente da água ou a venda de um canal depois que o indivíduo não tenha mais necessidade dele, levam ao menos a probabilidade da ocorrência da restrição no que se refere a apropriação absoluta, denominada propriedade.

10 - Discussão Sobre a Obrigação de Se Franquear Um Canal Quando a Pessoa Não Tem Necessidade Dele

Existe um grupo de tradições que entra em conflito com um outro grupo que implica admissão da venda do canal, como a tradição relatada por Al Kahili. Ele diz: *“Um homem perguntou a Abu Abidillah, na minha presença, sobre um canal construído em comum com uma parcela de uso da água para cada pessoa e falou que um homem não necessitava utilizar a água. A questão apresentada era se o homem podia vendê-la (a sua parte) em troca de uma quantidade de trigo ou cevada. O Imam respondeu: “Ele pode vendê-la por qualquer coisa que desejar”.*”

Não há nada aqui que após a projeção do conflito não possa reconciliar os grupos atribuindo as tradições proibitivas à modalidade de *Kiráhah* (indesejável) nessa questão. Porém, ao examinarmos com cuidado a reconciliação dos grupos percebemos que está incompleta, uma vez que se o conflito é suposto quando a fonte de ambos é um tópico, como pode uma proibição ser harmonizada, mesmo estando em sua declaração o sentido de indesejável? Não há um conflito aqui. Está perfeitamente claro quanto a sua condição de livre de toda hostilidade ou dúvida. Com um exame minucioso se descobre que o grupo proibitivo, como a tradição fidedigna de Abu Basír mencionada no texto, implica duas coisas: uma, a obrigação de se franquear uma dádiva (natural) de modo que alguém possa utilizá-la depois que o dono (do direito preferencial) satisfaça suas necessidades (no caso, o canal de irrigação); e a segunda é a não-admissão da venda. O segundo grupo, ao qual pertence o relato de al Kahili, não é realmente incompatível com o primeiro por conta do fato de que não implica não-obrigatoriedade de se franquear o canal a outrem, apenas implica permissão da venda, o que não requer a não-obrigatoriedade de se franquear o canal. Não supõe a partir de um ponto em que isso seja uma condição legalmente obrigatória.

O pretexto, de que se a cessão para o uso do canal fosse obrigatória, não haveria motivo para a venda ou que permanecesse um objeto de compra, pois alguém que desejasse comprá-lo abandonaria a idéia para pedir para usar gratuitamente já que seria assegurada no aspecto legal a cessão livre de cobrança. Portanto, a própria suposição da venda e o veredicto de sua admissão estão legalmente conectados à não-obrigatoriedade do fornecimento livre de cobrança, de modo a confirmar a natureza da prática predominante da compra e venda,

ao ponto de que se abandone esse engano de que a obrigação do fornecimento tornará a compra e a venda sem sentido. Já que, é possível que a pessoa não esteja contente com o aproveitamento da generosidade conferida no benefício gratuito, e poderá ter o desejo de possuir o direito de propriedade do canal do qual o dono não mais precisa. Este direito é transferido somente por compra e venda.

Por conseguinte, o grupo de textos que implica admissão da venda não é incompatível com a natureza obrigatória da concessão. Sim, certamente a oposição vem a ser entre este grupo da admissão da venda e o grupo proibitivo a partir do ponto de seu segundo sentido: a admissão da venda do canal. A solução dessa oposição é que o grupo que proíbe a venda e o que ordena o fornecimento carregam dois significados, o primeiro deles é uma real interdição da venda com uma declaração absoluta; e o segundo que é a proibição em relação a concessão, no sentido de que não se obrigue um homem que queira receber gratuitamente a comprar. Portanto, é uma proibição de venda nos casos de demanda por fornecimento e não uma proibição absoluta de venda. Mas se a proibição fosse no primeiro sentido, absoluta, então uma contradição surgiria entre os dois grupos de textos, enquanto que se fosse no segundo sentido não haveria contradição alguma. Então, é desejável que seja estabelecido que se o grupo de textos que implica permissão de venda for mais forte do que o outro no primeiro sentido, que não hesitemos entre os dois sentidos; ou sua aparência no segundo, que a aparente permissão receba a precedência, então resultará da combinação dos dois grupos a permissão à obrigatoriedade da concessão do excedente livre de cobrança e a permissão da venda conclusiva com a transferência do direito (privado) de posse ou prioridade ao comprador.

11 - A Anexação da Mina à Terra

Com isso queremos dizer que o que acontece a respeito da mina é igual ao que ocorre com a terra porque a prova do direito estabelecido ou o controle sobre uma mina é mental (não-verbal) e não pode ser afirmado por sua aplicação, é possível que o *istisháb* (suposição de circunstância acompanhante) impeça sua imposição por mais de uma razão.

Se for considerado que os relatos (da tradição) ocorreram acerca da imposição do *khums* sobre as minas, ordenando ao explorador da mina o pagamento

de *khums*, implicará necessariamente, e de modo geral, que o explorador será o dono do que não constitui o *khums* do que é extraído da mina. Por conseguinte, a prova do controle individual da mina será verbal, não mental.

Consideramos que esses relatos não estão numa posição de clareza a respeito da regra sobre as minas, e que o direito de explorá-las segue as tradições pelo estabelecimento desse direito por ocasião de dúvidas, mas é sempre uma declaração da certeza do *khums* sobre o que é extraído da mina que dá a propriedade a um indivíduo em virtude de sua extração. Destarte, não é possível provar - por essas tradições - a questão da propriedade sobre o material restante na mina, quanto a se pertence ou não ao indivíduo que o extrair. Porém, o ponto de nossa discussão é o material obtido da mina e não o que permanece nela.

12 - A Propriedade Sobre Um Pássaro é Adquirida Pela Caça Mesmo se A Posse do Mesmo Não for Consumada

A declaração de Imam Ar Redha (A.S.) na coletânea de tradições fiéis (*sahih*) que: “*Aquele que caça um pássaro que possua as duas asas (ou seja, que não tenham sido cortadas durante uma tentativa de caça), cujo reclamante não seja conhecido, será o dono do pássaro*” indica o que foi afirmado anteriormente neste livro porque determinou o fato de que o pássaro será considerado um pertence do caçador pela mera confirmação da caça não importando se a posse foi consumada ou não, assim, isso inclui a forma da libertação da ave da posse do caçador como na hipótese que é explicada (em outra parte deste livro) e seu significado é que a própria caça é a razão da posse e isso é atribuível do ponto de ter de se dar ao caçador o direito sobre a utilidade que seu trabalho tenha criado.

13 - A Diferença Entre Propriedade Pela Caça e Propriedade Pela Aquisição (*Hiyazah*)

A prova jurídica disso é a aplicação da declaração do Imam Assadeq (A.S.) encontrada entre as tradições fiéis de que se uma ave possui as duas asas, pertence àquele que a pega. De fato, essa aplicação inclui a circunstância em que a ave

pertencia a outro homem (que a tenha pego antes) e em seguida a ave tenha se recuperado (sua capacidade de vôo, retomando a liberdade) voando para longe.

Afirma-se que esse relato está relacionado à tradição relatada por Mohammad Ibn Fadl e de outros onde é declarado: *“Indaguei sobre a caça de um pombo, que tenha o valor de um dirham ou meio dirham. Ele respondeu: “Se conheces o dono devolva o pombo a ele”.*”

Consideramos que este texto e seus similares, mesmo se relacionados a um texto precedente absoluto, que sua menção é sobre se a ave estiver sob o controle de seu primeiro dono. Isso é deduzido do contexto da declaração “devolva a ele”. A ordem para a devolução é evidente quanto ao fato de que o que se supõe é o conhecimento do efetivo controle do primeiro dono sobre a ave. No que tange à disposição do direito preferencial pela caça sem o efetivo controle e posse, como na forma que discutimos no texto que é apresentado, relatado por Mohammad Ibn Fadl, não será aplicável por conta da captura para a devolução não ser verdadeira.

Assim, os resultados - após a consideração do aspecto geral junto com a tradição narrada por Ibn Fadl - a detalhada declaração entre o objeto quando a pessoa tenha ganhado controle sobre uma ave com as duas asas (em perfeito estado) e a tenha controlado para adquirir posse sobre ela, e o objeto quando a pessoa tenha a dominado e tenha o direito sobre ela meramente por caçá-la. No primeiro caso, a ave não será lícita para aquele que a pega pela segunda vez, e no segundo caso será lícita.

14 - A Discussão Sobre o Direito de Posse do Que é Adquirido Através de Um Representante Autorizado, Doador Ou Empregado

A discussão pode ser dividida em três partes:

Primeira: Sobre quando um indivíduo adquire algo para outra pessoa por meio de serviço voluntário, não por meio de procuração nem por compensação; o segundo terá a posse do adquirido como dono?

A resposta para esta questão deve ser dada após se livrar do entendimento de ligação de uma aquisição, por alguma razão, com aquele que não faz algo para tal aquisição. Isso pode se dever ao fato de que aquele que se dedica à tarefa de apropriação pode ter a intenção ao fazê-lo, no sentido de um ato preliminar

à apropriação e utilização por outra. Assim, a pessoa que busca a apropriação constituirá uma conexão da propriedade da segunda, se colocando na posição da pessoa para quem o bem é adquirido. Portanto, o questionamento será dirigido para o direito de posse indireta da propriedade adquirida.

A resposta será negativa e isso por conta da não-existência de quaisquer elementos (fatores) que judicialmente impliquem justificativa para a tomada de posse de algo que não seja por parte daquele que trabalhe para sua aquisição. O contrato de trabalho ou o acordo de participação na posse somente justifica a propriedade daquele que a adquire e não de outro ou de um proprietário indireto (aquele para quem o bem tenha sido adquirido).

Assim sendo, não existe qualquer razão para sua propriedade por transferência dessa razão ou que a razão seja simplesmente a execução do processo de aquisição, isto é, a expressão física da posse ou ainda, que a razão seja a aquisição que o possuidor executa com o intuito de utilização daquilo que adquiriu, porque em qualquer hipótese não existe justificativa para o direito de posse para outra pessoa que não seja a que adquiriu o bem com seu trabalho e esforço.

A base é que o primeiro (fator), o que constitui (o aspecto físico) razão suficiente da propriedade, pois o possuidor indireto nada fez para a apropriação ou o ganho da propriedade, enquanto a segunda base, é da mesma maneira (que ele nada possui) porque a apropriação é o fator fundamental da posse em qualquer caso e esta não existe aqui.

O resumo da diferença entre as duas bases é que aquele que adquire (de modo direto) que tem o propósito de aquisição para outra pessoa consiste a primeira base, pois o aspecto material da aquisição é atingido por ele, enquanto que na segunda base ele nada possui.

Segunda parte: é sobre a circunstância em que um indivíduo autoriza (por meio de procuração) a outrem uma aquisição em seu nome e este efetivamente realiza tal aquisição. Esta é a mesma hipótese quanto ao primeiro, somada a hipótese do poder de procurador. Depois de se ter estabelecido a partir da primeira hipótese, que esta não dá o direito de propriedade a outra pessoa por quem a primeira adquire algo. Nesse ponto o debate tende a casualidade do poder de procuração para a apropriação (em nome) do elemento principal, da riqueza natural que o procurador adquire.

O que pode ser dito a respeito da justificativa dessa casualidade, é que o ato do agente em virtude da representação diz respeito a derivar-se do elemento

principal, portanto a aquisição do agente será uma aquisição do princípio da mesma maneira que o que for exclusivo do agente é o exclusivo do elemento principal. Por conseguinte, a causa da propriedade se tornará completa por meio disso com respeito ao elemento principal.

A resposta a essa afirmação é que a ação do agente é atribuível ao elemento principal apenas nas questões legais e convencionais como compra, venda, doação, aluguel, mas não nas questões da criação (realização física) que são certamente atribuíveis à pessoa que realiza (o trabalho, etc.). Portanto, o elemento principal pode verificar pelo poder de procuração que ele (o procurador) tenha vendido seu livro, se o agente autorizado o fez. Mas não pode verificar que ele visitou fulano, se deu ao agente o poder de fazer a visita, pois a atribuição da visita ao visitante é uma ação criativa (física) contrária a atribuição da venda dada a um vendedor, uma vez que a segunda é uma questão considerável (legal ou convencional) capaz de um sentido mais amplo pela prática legal do poder de procuração. A aquisição em sua capacidade de uma apropriação externa é um tipo de visita que não é atribuída a ninguém que não seja o visitante pelo poder de procuração e não um gênero de venda ou doação.

Com base nisso, sustentamos que a autenticidade nas questões legais consideráveis, como a venda e transações comerciais similares é estabelecida com provas em conformidade com a regra sobre a determinação das provas primárias comuns que sejam suficientes. Por exemplo, a autenticidade da venda, por causa do poder do procurador, em vista do fato que este resulta na atribuição da venda do segundo em nome do elemento principal, determina por meio disso o critério para a aplicação da prova primária que indique a validade da venda sem que se necessite de uma prova legal específica pertinente a autenticidade do poder do procurador.

Mas nas questões relativas à criação e que não são consideráveis, uma vez que o mero poder do procurador não atinge a capacidade do sentido mais amplo do ato de criação com respeito a atribuição (atribuição do ato realizado pelo procurador fisicamente como uma visita por exemplo). Por conseguinte, a validade do poder do procurador e a redução do ato de procuração ao ato do elemento principal precisa, com respeito a tradição legal, de uma prova específica e pertinente. A prova primária que indica a designação dessa tradição fundamentada nela não será suficiente.

Desde que não há aplicação das tradições, o elemento principal exige a anulação da tradição de sua ação para a ação do agente nas questões que envolvem criação a menos que uma prova específica seja levantada na redução do jurista. Mas no campo da aquisição e da posse, nenhuma prova semelhante é estabelecida, de maneira que o poder do procurador é nulo em tais questões.

Terceira parte: é sobre a circunstância em que a contratação (por um salário) concerne a uma parcela específica da aquisição, isto é, a aquisição do valor envolvido, é de tal maneira que o contratante pode tomar posse dessa parcela do trabalho do contratado.

A segunda questão é sobre quando ela concerne a natureza da aquisição.

Quanto a primeira questão é quando a contratação diz respeito a aquisição para o contratante, algumas vezes pode se tomar por certo que o contratado tem o direito a outra parcela da aquisição como se tivesse adquirido para si mesmo, e outras que ele adquiriu para o contratante de acordo com os termos em que tenha sido contratado.

Na primeira suposição não há dúvida com respeito ao fato de que o contratante não se apropria do que o contratado adquiriu porque a aquisição que se originou do segundo não é sua propriedade nem se apóia no contrato para que se possa pensar que seja um resultado dele.

Quanto a segunda suposição a partir do primeiro aspecto da questão, aquilo que o contratado adquire para o contratante de acordo com o contrato, não há nada para distingui-lo pela discussão jurídica a partir do segundo aspecto da questão, que é quando concerne a natureza da aquisição no processo de contratação uma vez que nada é encontrado nela que implique justificativa para a apropriação do contratante da riqueza que um contratado venha a adquirir, salvo o contrato. Por conseguinte, se for admitido quanto a esta suposição que o contratante se aproprie daquilo que o contratado adquira, então é admitido apenas com base na execução do contrato e esta base também é estabelecida no segundo aspecto da questão.

Assim, ela requer concentração da suposição, a discussão do segundo do primeiro aspecto da questão e do segundo aspecto da questão que é: Pode o contrato ser a causa ou razão do direito de propriedade do contratante à riqueza natural que o contratado venha a adquirir?

É óbvio juridicamente que o sentido primário do contrato e seu verdadeiro papel constituem a concessão ao contratante do usufruto da propriedade alugada,

como residir numa casa alugada, e do benefício do trabalho do contratado; e o benefício do contratado é seu trabalho com o qual o status é determinado como o estabelecimento do status de usufruto de viver numa casa alugada.

Significará, pois, considerar que o objeto da discussão é aquilo que o contratante toma (se apropria) do trabalho do contratado, isto é, a aquisição do usufruto estabelecido por meio desse trabalho. No que se refere ao objeto adquirido, a riqueza (material), se esta pertence ao contratado, então este não é diretamente o sentido do contrato. Ao contrário, é invariavelmente o resultado da apropriação da aquisição e, da mesma maneira, quando supomos que o direito à apropriação seja juridicamente inseparável do direito de posse do objeto.

Assim, somos obrigados a discutir esse aspecto de modo jurídico para ver se o direito de apropriação da aquisição é uma causa ou se é inseparável de um tipo de direito à posse das mercadorias adquiridas.

No nível jurídico existem questões em que é possível confiar na justificativa dessa casualidade e no raciocínio sobre a apropriação do contratante acerca da aquisição como sendo uma causa do direito de apropriação de todo e qualquer bem que o contratado adquira. As questões são:

Primeira: O que é bem conhecido do livro “*Al Jawáhir*” e de outros, que a coisa adquirida é o resultado da aquisição que o contratante se apropria e, por conseguinte, se torna dono da mesma, resultando a propriedade por aquele que é dono da coisa original e de seu produto. Essa prova está entre duas explicações: uma, é a propriedade adquirida; como o produto de uma árvore. Portanto, assim como o dono da árvore é dono de seus frutos em razão da sua propriedade sobre a árvore, ele se torna dono da madeira que seu contratado adquirir na floresta em virtude de sua propriedade da aquisição. A outra é: a aquisição é semelhante à tarefa de costura. Portanto, assim como o produto dela se inclui na propriedade da tarefa em si, do mesmo modo o produto da aquisição. Depois que o legislador atribui a isso a causa da propriedade da aquisição, o produto sendo muitas vezes na forma e outras a própria coisa sem distinção, pois a utilidade de qualquer coisa é de acordo com o que ela seja.

Quanto a primeira explicação, é incorreta, por conta da condição óbvia da diferença entre a atribuição da propriedade adquirida e a atribuição do fruto à árvore. O fruto é o produto natural da árvore, No que se refere à madeira adquirida, não é de maneira nenhuma o produto da aquisição, mas a coisa que é

produzida pela aquisição; e a derrubada da madeira (que esteja sob o controle), que é a madeira que tenha sido apropriada - não a madeira em si. O argumento apenas indica o fato de que aquele que é dono de algo é dono de seu produto como os frutos das árvores ou os ovos das aves (que possui). Quanto ao produto no sentido metafórico o qual é aplicado aqui à madeira adquirida, não é uma prova de apropriação com o direito de aquisição.

Quanto a segunda explicação, pode ser respondida com: primeiro que o produto do trabalho de costura não é possuído pelo próprio contrato. Portanto, se uma pessoa contrata um alfaiate para que este faça de uma peça de tecido uma camisa para ele, não se torna o dono do produto da forma específica pela qual o tecido se torna uma camisa, por conta do contrato, mas se torna o dono da forma (a camisa) por sua propriedade sobre a própria peça de tecido estabelecida antes do contrato, enquanto a propriedade do material é na lei uma propriedade formal de todas as formas que venham a surgir na peça de tecido. Moldes e formas não possuem nenhuma propriedade separada (distinta). (Não há, pois, propriedade alguma para formas e moldes separada das coisas com as quais se tornam formas e moldes).

Portanto, se supormos que a peça de tecido não pertence ao contratante, mas a outra pessoa para quem se permite ter o direito de utilização da mesma, e que o contratante não esteja na posição de ser dono da forma da veste por conta do contrato. Isso significa que o produto do trabalho daquele que foi contratado, por exemplo, a forma do tecido pode se tornar a propriedade do contratante, se o material pertencia ao contratante antes do contrato firmado. Considerando a questão em discussão, uma vez que a lã do tecido adquirida não pertencia ao contratante antes do contrato, mas era uma propriedade pública acessível a todos a dedução por analogia do produto do trabalho de costura é absurda (inválida) em conta da existência do diferencial.

Em segundo lugar; o produto da aquisição diante da forma resultante da costura não é a lã em si, mas a propriedade legalmente derivada da aquisição. Por conseguinte, é a propriedade do direito ao que foi adquirido no caso da aquisição que é equivalente à forma específica do trabalho de costura. Se a analogia entre a aquisição e a costura tornar-se vaga e se desconsiderarmos a primeira objeção, o resultado será que o contratante adquirirá a propriedade da lã, não da própria lã e isso não tem qualquer sentido.

Segunda: se a aquisição do contratado se tornou propriedade do contratante então isso é na realidade sua aquisição (do contratante). Este passa a ser dono da lâ adquirida através da capacidade daquele que a adquiriu (diretamente), junto com o próprio ato da aquisição. Portanto, nossa objeção a este ponto de vista é:

I - A propriedade do contratante sobre a atribuição de aquisição que o contratado realiza para o primeiro, não nos termos de atribuição da ação (trabalho) para ele próprio, não é causa preparatória de um direito individual à posse de uma propriedade, mas é uma causa de sua condição de ser alguém que a adquire e não de ser dono de sua aquisição.

II - Se admitirmos a atribuição da própria ação - a aquisição - ao contratante por conta de sua propriedade dela, até mesmo isso não nos ajudará porque a prova direta de posse pela aquisição não é verbal de modo que se afirme por sua aplicação. A prova é não-verbal limitada à extensão da certeza. Quanto à afirmação do consenso de que o contratante é dono daquilo que o contratado adquire, não é uma afirmação de solidez duvidosa, e se admitíssemos isso, o consenso declarado acima não seria suficiente para estabelecer a propriedade na questão em discussão, pois é provável que a confiança de muitos dos aquiescentes no consenso citado seja com base na convicção de que as regras do contrato exigem a crença sobre a correlação da propriedade da aquisição e o objeto da aquisição. Como não admitimos essa base, de nossa parte, a questão não estará submetida ao consenso de imitação (não nos juntamos àqueles que são unânimes sobre ele).

III - Que a prática dos antigos (o costume local) seja estabelecida no direito de posse do contratante sobre toda e qualquer propriedade adquirida pelo contratado. Não é possível que alguém diga isso, essa prática de acordo conosco não preenche as bases racionais para o conhecimento de sua existência e de seu alcance e difusão na lei para que se torne a antiguidade um grau que determine a sanção do que se obtém do impedimento dela. Contudo, se admitirmos essa prática usual e a fidelidade de sua razão, apenas se prova com respeito a sua inclusão nos casos perfeitamente conhecidos; pois a prova (em tais circunstâncias) é verbal. Portanto, o raciocínio a partir disso é possível - apenas quando o contratado tenciona a aquisição para que o contratante se aproprie dela e não inclui de forma alguma a circunstância em que o contratado não adquire com essa intenção. Pois dessa forma não será algo decisivamente garantido da prática usual.

IV - A afirmação da prova de generalidades e das aplicações da confiabilidade da contratação ao emprego e que porque isso prova a fidelidade do contratante de modo conformável à questão em discussão e prova necessariamente o direito deste a posse daquilo que o contratado adquire, senão a contratação será algo absurdo não produzindo nenhum lucro ao contratante, e, portanto, em razão disso seria vã. Por conseguinte, a validade da contratação é inseparável do direito de propriedade ao que for adquirido por parte do contratante. Podemos responder a isso com: Primeiro, o lucro do contratante a partir do trabalho do contratado não está limitado ao direito de posse do que foi adquirido, está ligado ao objetivo da prática usual, da própria aquisição e da madeira extraída da floresta pelo contratado: a apropriação. Assim, a contratação não é absurda em nenhuma circunstância. Segundo, se admitirmos que a contratação seja absurda, uma contratação absurda é especificamente estranha às provas de confiabilidade da negociação. Portanto, não é correto fixar tais provas para estabelecer sua validade junto com o estabelecimento do direito de posse por parte do contratante porque isso é permanecer de modo absoluto num considerável erro judicial. Acrescente-se a isso, a possibilidade de se levantar dúvidas quanto a decisão da aplicação da prova contratual porque na fiel tradição relatada não há nada que esteja em harmonia com a realidade da declaração, num dito absoluto para que permaneça irredutível em sua aplicação. O versículo do Alcorão: “*Cumpri vossos acordos*” implica obrigação, não fidelidade, nem certificada ou necessariamente, e a declaração do Alcorão: “*Exceto pelo comércio de mútuo acordo*” é pertinente ao comércio, uma evidência de compra e venda, e não inclui a propriedade geral apresentada nos contratos.

V - Há uma tradição do Imam Assadeq (A.S.) que diz: “*Aquele que arrenda a si mesmo proíbe para si os seus meios de sustento*”. Isso indica que o contratante se torna o dono daquilo que seu contratado adquire, de outra maneira este dizer não seria correto de modo geral e não se aplicaria àquele que se submete a ser contratado para adquirir algo. Com isso, a aplicação do texto e a inclusão de todo contratado implica que o contratante e não o contratado se torna dono do que for adquirido. A isto podemos responder com a possibilidade de disputa do texto - que esta tradição não é citada com uma corrente de transmissão confiável. Todos os meios de transmissão de seu relato são duvidosos até onde eu saiba. Assim, nenhuma confiança pode ser depositada nele. Portanto, sabemos, considerando todas essas discussões, que a propriedade do contratante sobre tudo o que o seu contratado adquire não é a causa para o direito de posse daquilo que o contratado adquire.

15 - A Discussão De Que O Contratante é o Dono (do Bem Adquirido) e Não o Contratado

Seria melhor dizer que se uma pessoa adquire um bem material para outra, a propriedade será transferida a segunda não com base em que o primeiro seja seu representante ou empregado contratado, mas somente pela sua condição de ser a pessoa para quem o bem foi adquirido, pois a evidência do direito de posse é a prática geral sobre o qual pode se dizer que está estabelecida no direito de posse daquele para quem o bem foi adquirido, não importando se ele ou outra pessoa tenha efetivado a aquisição. O direito de posse (do contratante) não sendo na condição do que efetiva a aquisição, de maneira a impedir o que foi dito anteriormente (na primeira parte do suplemento anterior) que a pessoa para quem é feita a aquisição não é a que a efetiva como um representante ou contratado, ao mesmo tempo em que se opõe ao que foi dito dos dois outros aspectos no suplemento precedente quanto ao fato que o contrato de representação ou empreitada não exige isso². Portanto, se a questão é concluída, o significado será que: uma pessoa que não seja a que se esforça para a aquisição se tornará o dono do bem adquirido de uma única maneira: (quando) o contratado tenciona realizá-la para ele (o contratante). Mas de outro modo que não este, quando uma pessoa que não

2. Pode ser observado, com base no que foi dito no suplemento anterior, que o direito do contratante sobre o que o contratado adquire é suficiente do ponto de vista jurídico quanto a sua prova do não-cumprimento da prova do direito de posse do contratado, porque é um contratado, mesmo se busque a aquisição (para si). Mas a prova de que esta aquisição é a causa da propriedade é apenas uma prática local e costumeira, por conta da fraca corrente de transmissão das tradições sobre esse assunto - desconhecemos que a prática de costume local, durante a era legislativa, conferia a propriedade ao contratado daquilo que tinha adquirido. Portanto, quando o direito de posse do contratado não é provado, fica definido que o direito de propriedade pertence ao contratante. Porém, esta observação não justifica a propriedade do contratante sobre a riqueza natural adquirida, mesmo se a prova for cumprida, e se admitirmos com a prova (a favor) a falta de prova para a propriedade do contratado, pois o não-cumprimento desta prova não significa o cumprimento da prova oposta. Podemos acrescentar que a observação não será rejeitada no caso de restauração, em que haja um texto cujo efeito seja o de que a terra pertencerá àquele que a restaure, porque de todo modo é ampla a prova de que a pessoa que restaura a terra tem o direito preferencial sobre ela, e de que tem o direito de propriedade; e aqui o referido restaurador é o contratado, pois é ele que atua no processo de restauração, então, de acordo com a aplicação do texto, terá o direito de proprietário.

seja aquela que efetivou a aquisição se tornar dono do bem adquirido pelo contratado não terá direito justificado à posse, porque como vimos, a validade da representação nas questões criativas requer uma prova específica e esta falta em tal circunstância. O contrato de empreitada exige a apropriação por parte do contratante da aquisição do contratado a qual é algo do seu trabalho, não o objeto da aquisição, o bem adquirido.

16 - Uma Observação Sobre um Texto Específico

Afirma-se que a justificativa que ocorra num texto de que isto é assegurado e que aquilo não é, significa que o ganho sem um trabalho ou esforço prévio não é permissível se estiver assegurado. Porém, se não estiver, então é permissível, como a diferença entre a compensação que um intermediário paga ao dono e a porcentagem que ele entrega ao agricultor se esta exceder a compensação.

Esta declaração é válida até o ponto que diz respeito à explicação da justificativa para a compreensão da esfera de investigação em outros campos.



سماحة الشيخ طالب حسين الخزرجي في رحاب مرقد المفكر الإسلامي الكبير
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس) في النجف الأشرف، العراق

Sua Eminência Sheikh Taleb Hussein Al-Khazraji em visita ao túmulo do grande pensador
Ayyatullah Al-Odhma Seyyed Mohammad Baquer Assadr, em Najaf Al-Ashraf, Iraque.