

## Introdução

A presente dissertação tem por objetivo contribuir para a compreensão do papel da violência no processo de produção da democracia moderna, a partir do pensamento de dois críticos da modernidade hegemônica: Spinoza e Marx. Como não temos aqui a pretensão de elaborar uma historiografia da teoria democrática moderna, nossa difícil tarefa consistirá em proporcionar um encontro entre estes dois pensamentos bastante singulares, na esperança de que possamos apontar, ao final do trabalho, para uma alternativa teórica positiva de enfrentamento de problemas políticos contemporâneos. Em outros termos, a aliança por nós proposta entre os pensamentos de Spinoza e Marx adquire interesse apenas pelos efeitos práticos que ela é capaz de produzir na crítica presente da democracia capitalista.

O tema surgiu ao logo de nossos estudos sobre os mecanismos de controle social e sobre segurança pública no Brasil<sup>1</sup>, nos quais a problemática da democracia capitalista foi tratada de maneira indireta, ainda que como dimensão significativa do processo de reestruturação do capitalismo no último quarto do século XX<sup>2</sup>. Considerando alguns dos resultados deste trabalho, interessou-nos a possibilidade de investigação mais detida do tema da democracia, sobretudo a partir da contradição entre a propaganda democrática neoliberal e as “democracias realmente existentes”. No que diz respeito ao controle social, a experiência das últimas décadas mostrou que a violência e o estado de exceção no interior destas democracias são decisivos para as tecnologias de governo neoliberais, em seu objetivo de tornar o mercado fonte de toda a regulação social<sup>3</sup>. A exigência

---

<sup>1</sup> Refiro-me aos estudos desenvolvidos no Núcleo de Direitos Humanos na graduação em Direito da PUC-Rio, para o projeto de iniciação científica *Controle Social, Violência e Direitos Humanos: Governo e Governança* e no projeto de pesquisa intitulado *Políticas públicas de Direitos Humanos: Violência, Estado e Sociedade*.

<sup>2</sup> Seguindo a denominação de David Harvey, trata-se da passagem do mundo keynesiano-fordista para mundo da acumulação flexível, hoje visivelmente em crise. Sobre isto ver HARVEY, David. *A Condição Pós-moderna – Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

<sup>3</sup> Remeto às análises de Foucault sobre o neoliberalismo, que não poderão ser discutidas a fundo neste trabalho. Para o autor: “o governo neoliberal não tem de corrigir os efeitos

política da nova governamentalidade é a imposição violenta de regimes democráticos consensuais, pós-democráticos ou policiais, como diz Jacques Rancière, através da eliminação de toda a capacidade de resistência organizada e, especialmente no caso latino-americano, na contenção das iniciativas populares democratizadoras. O Estado passa a se legitimar pelo apagamento mesmo das práticas democráticas cujo princípio é dissenso e o conflito:

“A identificação absoluta da política com a administração do capital não é mais o segredo vergonhoso que as ‘formas’ da democracia viriam mascarar, é a verdade declarada com a qual nossos governos se legitimam”<sup>4</sup>.

A identificação entre democracia e livre mercado depende, portanto, de mecanismos políticos e ideológicos que visam manter os conflitos sociais nos limites estreitos da “livre” competição capitalista. O que não pode ser feito sem uma dissociação da história da democracia da história das lutas sociais e da violência soberana que funda as instituições modernas. Trata-se de uma estratégia de reconstrução da história da civilização e de suas instituições – o Estado, a democracia - como um programa de eliminação da violência, presente já na base do pensamento político da modernidade hegemônica, mais particularmente na elaboração teórica hobbesiana.

Em Hobbes, esta estratégia discursiva aparece mais claramente quando comparamos sua análise da guerra civil inglesa, no *Behemoth*, e obras como o *De Cive* e o *Leviatã*. Como mostrou Macpherson<sup>5</sup>, a sociedade descrita por Hobbes no *Behemoth* é uma sociedade de mercado razoavelmente completa. Nesta obra não interessa a Hobbes escrever mais uma crônica da guerra, mas o estudo das causas pelas quais os homens são levados a agir de modo insensato como na guerra civil. Os postulados da natureza humana deduzidos em suas obras teóricas,

---

destruidores do mercado sobre a sociedade. Ele não tem de constituir, de certo modo, um contraponto ou anteparo entre a sociedade e os processos econômicos. Ele tem de intervir sobre a própria sociedade em sua trama e espessura. No fundo, ele tem de intervir nessa sociedade para que os mecanismos concorrenciais, a cada instante e em cada ponto da espessura social, possam ter o papel de reguladores – e é nisso que a sua intervenção vai possibilitar o que é o seu objetivo: a constituição de um regulador de mercado geral da sociedade”. FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 199.

<sup>4</sup> RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento – Política e Filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 115.

<sup>5</sup> MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

em especial as paixões que geram a discórdia (competição, desconfiança e glória), coincidem com a descrição feita por Hobbes das causas das ações dos homens na guerra civil, o que reforça a tese de Macpherson de que a dedução de tais postulados não tem como modelo o homem primitivo ou o homem isolado, mas antes o homem nas condições em que ele se encontra já em sociedade. Podemos então dizer que o desenvolvimento das relações sociais capitalistas na Inglaterra do XVII, onde prevalecem nos homens as paixões ligadas à acumulação e à apropriação privada em detrimento do benefício comum, conduziram para Hobbes ao estado de guerra a partir do qual ele cria sua hipótese do estado de natureza.

Explica-se, portanto, o motivo pelo qual Hobbes atribuía à capacidade concreta de utilização da violência para evitar o estado de guerra uma importância capital para a soberania. O desequilíbrio de forças gerado pelo fortalecimento do poder capitalista em comparação com o poder monárquico coloca imediatamente em questão o monopólio da violência que sustentara o soberano. É o que revela o debate no Parlamento durante a guerra civil sobre o direito de constituir um exército, direito que, para Hobbes, “*de fato é todo o poder soberano. Pois quem tem o poder de recrutar e mandar nos soldados tem todos os demais direitos que a soberania pode reclamar*”<sup>6</sup>. Conseqüentemente, a alternativa teórica hobbesiana contra a violência deste estado de guerra se funda numa avaliação sobre o que é necessário para conter nos homens estas paixões naturais que em si mesmas não são reprováveis<sup>7</sup>. É a instituição da soberania que pode garantir um critério seguro de avaliação das ações humanas, a partir dos quais é possível cobrar obediência dos cidadãos, para que se abstenham de usar a violência uns contra os outros.

Ora, se a conformação passional das relações sociais está na base deste estado de guerra, é necessário fazer com que ela não influa na forma de instituição da soberania, que se dá unicamente segundo um cálculo racional, segundo o qual cada um decide pela alienação absoluta do direito natural através do contrato. Neste sentido, a relação entre o estado civil instituído pelo contrato e a sociedade tal como Hobbes a concebe, é necessariamente de transcendência; o poder

---

<sup>6</sup> HOBBS, Thomas. *Behemoth o El Parlamento Largo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992. p. 103.

<sup>7</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril cultural, 1979. p 76.

soberano torna-se o único autorizado a utilizar a violência com vistas a garantir a ordem política, porque se é o único capaz de decidir o justo e o injusto, e não poderia decidir contra sua própria existência e conservação; daí que, como dirá Agamben, ele se encontra acima ou fora do contrato, e conserva-se no estado de natureza<sup>8</sup>. Deste modo, compreende-se que a concepção hobbesiana de paz seja a ausência de disposição para a guerra, e não ausência da guerra em si mesma. Trata-se, antes, do reconhecimento do caráter absoluto da soberania, a partir do qual se julga como absolutamente negativa a capacidade de resistência organizada contra o poder constituído. A guerra civil implica a perda de uma característica central da soberania, o monopólio da coação física, resultando na própria suspensão de sua posição absoluta, que a permitia dizer o que é justo ou o que é injusto.

Num regime de poder popular, reforça-se a necessidade da criação de um órgão especial a serviço do soberano encarregado da violência, já que o critério de racionalidade política está em disputa. Como a concepção de hobbesiana de soberania implica a transcendência absoluta em relação aos cidadãos, a participação da multidão na tarefa de conservação comum é excluída desde o início:

“Mesmo que haja uma grande multidão, as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros. Porque divergindo em opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua oposição mútua reduzem a nada a sua força. E devido a tal não apenas facilmente serão subjugados por um pequeno número que se haja posto de acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns aos outros por causa de seus interesses particulares. Pois se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis da natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição”<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Embora Hobbes, por exemplo, reconheça a possibilidade de utilização da violência em legítima defesa, não admite que o súdito conserve este direito em nenhuma outra hipótese, nem mesmo para repelir uma decisão do soberano que possa ser iníqua, uma vez que Hobbes também não admite que tal decisão possa ser injusta. Como mencionamos, o que não pode ser considerado justo ou injusto é justamente aquilo que, para Hobbes, encontra-se no estado de natureza. Esta interpretação é a mesma, por exemplo, de Agamben. Ver AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – Le Pouvoir Souverain et la Vie Nue*. Paris: Éditions du Seuil, 1997. pp. 115-122.

<sup>9</sup> HOBBS, Thomas. Op. cit., p. 104.

De Hobbes a Schmitt, há uma linha de continuidade teórica deste discurso em diversos campos das ciências humanas, seja como ponto de partida ou como referencial teórico subjacente<sup>10</sup>. Segundo Max Weber, por exemplo,

“Do ponto de vista da consideração sociológica, uma associação política e, particularmente um ‘Estado’, não pode ser definido pelo conteúdo daquilo que faz. (...) Ao contrário, somente se pode, afinal, definir sociologicamente o Estado moderno por um meio específico que lhe é próprio, como também a toda associação política: o da coação física”<sup>11</sup>.

É possível afirmar que a elaboração sociológica de Weber sintetiza os pressupostos teóricos desta concepção hegemônica das relações entre violência e política. E situa historicamente a monopolização da violência pelo Estado nos processos de racionalização do direito e da dominação, desenvolvidos no Ocidente e concomitantes com o aparecimento da formação econômico-social capitalista. O Estado, segundo Weber, pode ser entendido então como organização racional, na qual a violência é controlada pelo grupo de funcionários dirigentes, responsáveis por aplicá-la segundo um planejamento racional e de acordo com as regras de direito vigentes. Tal planejamento implica, entre outras coisas, a especialização das funções do Estado, inclusive do exercício da coação física. As instituições policiais e os exércitos permanentes modernos são os órgãos especializados criados para tanto. Weber utiliza, para justificar esta posição, o mesmo princípio que Hobbes. Tendo em vista que “*onde quer que exista a administração diretamente democrática é instável*”, não poderia ser capaz de dar conta do meio específico do Estado, sendo necessário e não contingente que um corpo de funcionários acabe assumindo a tarefa. Aliás, “*se existissem apenas complexos sociais que desconhecem o meio da coação, teria sido dispensado o*

---

<sup>10</sup> Mesmo em Freud vemos a continuidade desta linha de pensamento, embora o autor já não possa admitir a tese segundo a qual a racionalidade cumpre um papel decisivo na subjetividade e nas relações sociais. Ver FREUD, Sigmund. *Mal-estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1997.

<sup>11</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade – Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: EdUNB, 1999.p. 525.

*conceito de 'Estado'; ter-se-ia produzido aquilo a caberia o nome de 'anarquia'”<sup>12</sup>.*

A caracterização da soberania estatal como fundada num dispositivo de alienação política como o contrato de tipo hobbesiano aplicar-se-ia sem reparos à democracia. Para o pensamento da modernidade hegemônica a oposição entre monopólio da violência exercido através da burocracia e soberania popular, é solucionada através da legitimidade do ordenamento jurídico que determina as regras de ação desta burocracia. Legitimidade que decorre do regime representativo, segundo o qual é possível contornar os inconvenientes da administração diretamente democrática de que fala Weber. Agamben critica esta leitura, que acaba por “*condenar a democracia à impotência quando se trata de enfrentar o problema do poder soberano; ao mesmo tempo, ela lhe torna constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente uma política não-estatal na modernidade*”<sup>13</sup>.

Como observa Foucault, a emergência do “discurso da soberania” está relacionada à eliminação da guerra e da luta como princípios de inteligibilidade da história e da política. Ele corresponde a duas necessidades: a) a de uma universalidade jurídico-filosófica do sujeito ideal que o enuncia, uma vez que admitir que a guerra seja um princípio de decifração da política significa se posicionar de um lado ou de outro e, com isso, exclui-se tal universalidade; b) a de uma concepção moral (e metafísica) da política uma vez que deixa entrever “*sob a brutalidade visível e dos corpos e das paixões, uma racionalidade fundamental, permanentemente ligada ao justo e ao bem*”<sup>14</sup>. Trata-se, aliás, de uma das expressões ideológicas da burguesia no seu período de ascensão social e política, quando esta classe se assume como motor da época moderna, apresentada como era da Razão, em contraposição ao obscurantismo medieval. A história europeia, tornando-se universal, teria chegado ao auge do seu desenvolvimento e, neste sentido, não há espaço para o conflito.

Eliminar a violência do âmbito da política é, portanto, a metonímia do programa civilizatório moderno. A narrativa histórica construída a partir da

<sup>12</sup> Idem, pp. 194 e 525, respectivamente.

<sup>13</sup> AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. pp. 119-120.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 75.

Europa para entender a própria modernidade incorpora este discurso. No limite desta maneira de pensar, é possível questionar a exemplo do que faz Hannah Arendt<sup>15</sup>, se violência e poder não são opostos. Entretanto, só é possível sustentar esta tese com um nível de idealização elevado do que constitui a ação política, separando-a por completo da sua ligação com as relações de força. A leitura arendtiana da oposição entre poder e violência posiciona a violência como simples cálculo instrumental, pela negação absoluta de seu potencial criativo e constituinte: a violência é justificável segundo uma lógica de meios e fins, mas nunca legítima. Com efeito, a operação civilizatória arendtiana torna-se possível se entendermos que há uma identidade ontológica entre a violência dos opressores e a violência dos oprimidos. Isto nos remete, pois, a uma ordem de problemas concernentes à relação entre violência, poder e resistência. Arendt nega que há uma dialética das relações de força permeando as instituições políticas, pela qual se estabelece uma mediação entre os projetos antagônicos de dominação e emancipação e a violência concreta do poder ou da resistência. E ainda mais: esvazia o caráter constitutivo e inovador violência dos oprimidos, uma estratégia que está presente desde Hobbes, já que é o poder que permite dar sentido a toda e qualquer expressão da violência. Eis porque na crítica da violência de Benjamin, a violência como fundadora ou conservadora de direito está sempre submetida à lógica do poder. Por isto, deve ser outro o caráter da violência dos oprimidos: uma violência divina que liberta sem fundar novamente o direito e recomeçar o ciclo da violência mítica<sup>16</sup>; em suma, distanciando-nos de Hannah Arendt, é preciso negar esta identidade ontológica entre violência do poder e da resistência, ainda que a saída teológica de Benjamin não nos pareça conveniente. Ademais, como Foucault mostra ao inverter o aforismo de Clausewitz, o efeito prático da maneira especificamente moderna de eliminação da violência é sua perpetuação por outros meios.

---

<sup>15</sup> Ao dizer que são opostos, a autora não se refere à oposição no sentido dialético. Para ela, “a violência não pode ser derivada de seu oposto, o poder”. ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994., p. 44.

<sup>16</sup> De fato, a violência, seja como poder, seja como contra-poder, participa daquilo que Étienne Balibar chama de “economia da idealidade”. Balibar ressalta, no entanto, que na relação entre economia da violência e economia da idealidade há um terceiro termo que escapa à dialética entre poder e contra-poder: a crueldade. A crueldade seria a violência que escapa a toda idealização, e neste sentido, é aquela que está no limite entre o que é humano e o que é natural. BALIBAR, Étienne. *Violence: idéalité et cruauté*. In: *Le Crainte des Masses – Politique et Philosophie Avant et Après Marx*. Paris: Éd. Galilée, 1997. pp. 397-418.

“O poder político, segundo essa hipótese, teria como função reinsserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa e de reinseri-las nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e outros”<sup>17</sup>

Como dissemos, um dos fatores da profunda crise do discurso político-jurídico hegemônico da modernidade reside no fato de que as instituições democráticas defendidas ardentemente pelo neoliberalismo contrastam com a prática das democracias reais, revelando o esgotamento deste discurso civilizatório de eliminação da violência: nos estados de segurança democrática contemporâneos, a violência do Estado através de seus aparelhos especializados e forças auxiliares é *prima ratio* no enfrentamento das lutas sociais e no controle das desigualdades estruturais do capitalismo. O que hoje podemos observar, com o desenvolvimento técnico de meios cada vez mais sofisticados de praticar a violência física e simbólica, é o esvaziamento de todo significado democrático do regime representativo em face daquilo que Domenico Losurdo chama de estratégias de cancelamento da soberania popular.

A burocratização e especialização das instituições militares e policiais do Estado, a partir do século XIX, é uma destas estratégias. E o tipo de regime representativo que passa a se desenvolver nas últimas décadas do século XIX a incorpora plenamente. Entender sob quais fundamentos teóricos as instituições democráticas se compatibilizam com a restrição da soberania popular sobre os órgãos encarregados de exercer a violência constitui um dos temas centrais para nosso trabalho<sup>18</sup>. O principal deles está relacionado com a reconstrução da teoria

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, Michel. Op. cit. p. 23.

<sup>18</sup> Marx já apontara que, na França, as condições para a burocratização foram criadas pelo golpe de Luís Bonaparte, o que permitiu um alinhamento dos interesses políticos da burguesia com o aparelho de Estado: “Torna-se imediatamente óbvio que em um país como a França, (...) onde o estado, enfeixa, controla, regula, superintende e mantém sob tutela a sociedade civil, desde suas mais amplas manifestações até suas vibrações mais insignificantes (...). É precisamente com a manutenção dessa dispendiosa máquina estatal em suas numerosas ramificações que os interesses materiais da burguesia estão entrelaçados da maneira mais íntima. Aqui encontra postos para sua população excedente e compensa sob forma de vencimentos o que não pode embolsar sob a forma de lucros, juros, rendas e honorários. Por outro lado, seus interesses políticos forçavam-na a aumentar diariamente as medidas de repressão e, portanto, os recursos e o pessoal do poder estatal”. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. p. 235. Weber também descreve este processo de burocratização dos exércitos, sobretudo no capitalismo (onde há a analogia com a empresa privada), como exemplo da concentração de meios materiais nas mãos do Estado: “o exército burocraticamente dirigido dos faraós, da época tardia da república romana e do principado e, sobretudo, o do Estado militar moderno, diante dos exércitos populares das tribos agrárias, àqueles



democrática feita pela modernidade hegemônica a partir da filosofia política e posteriormente da teoria social, que trabalha incansavelmente para negar a origem revolucionária das instituições modernas e, sobretudo, da democracia. Como ressalta Losurdo

“Raramente se prestou atenção ao fato de que a história do regime representativo tem como uma etapa fundamental a restrição da esfera eleitoral que, por um certo período, também abrangeu a formação dos corpos armados e dos seus grupos dirigentes”<sup>19</sup>.

O que a memória das origens revolucionárias da democracia traz é justamente o elemento destabilizador que Weber atribui às democracias diretamente administradas. É a compreensão de que a dominação nunca pode chegar a se desenvolver num regime verdadeiramente democrático, no qual o povo está em armas, organizado e mobilizado para a resistência contra qualquer possibilidade de tirania. Ora, tal compreensão remonta ao Maquiavel dos *Discorsi*: o pensador florentino identifica as lutas constantes entre patrícios e plebeus como a principal causa da liberdade da república romana<sup>20</sup>. Quando a plebe romana não se mostrou mais disposta a levantar-se contra as usurpações dos ditadores e da nobreza, o equilíbrio de forças foi rompido, a liberdade se perdeu. Entendemos que esta concepção política maquiaveliana é preservada e desenvolvida nas obras de Spinoza e Marx: a relação intrínseca entre democracia e resistência, que se expressa não apenas no plano jurídico-institucional, mas na própria práxis democrática da mobilização permanente para garantia da segurança e da conservação comum. Trata-se, para nós, de um modo de entender a política

---

das cidades da Antigüidade e às milícias das cidades da alta Idade média e a todos os exércitos feudais caracteriza-se pelo fato de que nestes últimos o normal é o auto-equipamento e o auto-provisionamento, enquanto no exército burocrático o equipamento e o aprovisionamento se realizam a partir dos armazéns do senhor. A guerra atual como guerra de máquinas, faz isto tecnicamente necessário de modo tão absoluto quanto o domínio da máquina na indústria fomentou a concentração dos meios de atividade econômica”. WEBER, Max. Op. cit. p.217. Hannah Arendt, por sua vez, observa em sua época a intervenção cada vez mais freqüente e perigosa de cientistas em assuntos estratégicos como a guerra, o que é um implemento da situação de burocratização fortemente criticada pela autora “a burocracia é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir”. Ver ARENDT, Hannah. Op. cit. pp 16-17 e 58.

<sup>19</sup> LOSURDO, Domenico. *Democracia ou Bonapartismo – Triunfo e Decadência do Sufrágio Universal*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; São Paulo: Ed. UNESP, 2004. p. 147.

<sup>20</sup> “Os que criticam as contínuas dissensões entre aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas para que fosse assegurada a liberdade em Roma (...)”. MAQUIAVEL. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. 4ª ed. Brasília: Ed. UNB, 2004. p. 31.

que não se detém ante a “incapacidade constitutiva” em pensar democracia para além da relação soberana de que fala Agamben.

Por este motivo, nosso propósito específico é entender a relação entre democracia e violência a partir de outras categorias. Parafraseando Marx, pretendemos a utilizar as armas da crítica para entender o sentido e os limites concretos da crítica das armas. É possível dar um passo importante nesta direção, resgatando a própria crítica moderna ao contratualismo e à teoria da soberania absoluta, a partir de Spinoza, que a nosso ver adquire uma potência ainda maior quando realizamos uma aproximação com a crítica da democracia burguesa em Marx. Ainda mais, estes autores nos ajudam a compreender os pressupostos de racionalidade política da modernidade hegemônica e seus limites à emancipação humana. Como instauração de uma ordem transcendente para sujeitar a livre expressão da potência coletiva, ou aparelho político para submeter à produtividade do trabalho social ao comando capitalista, as instituições políticas forjadas na modernidade mostram seu esgotamento justamente pela necessidade crescente do recurso à violência, com o sacrifício de conquistas históricas em termos de direitos individuais e coletivos.

Neste sentido, as principais questões que norteiam nossa investigação são as seguintes:

- a) Qual a crítica de ambos os autores aos pressupostos ontológicos, epistemológicos e antropológicos do discurso político-jurídico hegemônico da modernidade?
- b) Qual a proximidade e quais são as divergências, especialmente no que diz respeito à concepção do Estado e da democracia?
- c) Quais as condições que possibilitam perceber, tanto em Marx quanto em Spinoza, a monopolização da violência pelo Estado como obstáculo para a democracia e para a liberdade?
- d) Quais as alternativas políticas vislumbradas por ambos os autores, em que se fundamentam e quais são os seus limites concretos?

Nossa hipótese de trabalho é de que podemos nos aproximar, a partir de Spinoza e Marx, de uma compreensão alternativa de racionalidade política e, por consequência, de um outro equacionamento do problema da violência, coerente com um projeto democrático radical. Como dissemos, a alternativa aqui vislumbrada para pensar a democracia nos permite entender a política para além do estatal e do jurídico-institucional, o que nos leva a recusar qualquer tipo de programa civilizatório de eliminação da violência que implique: 1) na renúncia à capacidade de resistência e revolução da massa; 2) na impossibilidade de uma prática imanente de segurança e conservação comum, verdadeiramente democrática. Sabemos que, em sua origem, o Estado moderno venceu seus adversários, e que o processo histórico de sua construção e de sua hegemonia não pode ser explicado pela racionalidade inerente ao projeto<sup>21</sup>, mas antes pela violenta expropriação de meios de coerção e pela submissão de territórios e populações a um mesmo poder central. O discurso da soberania é, portanto, uma *racionalização* deste processo histórico, que enfrentou uma série de resistências contemporâneas a sua elaboração e consolidação.

A chave teórica para a compreensão desta alternativa, como teremos oportunidade de verificar, parece ser a idéia de *cooperação*. Tanto em Spinoza, quanto em Marx, vemos a identificação da cooperação como forma primária de socialização, na qual homens e mulheres estabelecem relações entre si e com a natureza para as finalidades de conservação comum. No caso de Spinoza, trata-se

---

<sup>21</sup> Os trabalhos sócio-históricos de autores como Charles Tilly que, mesmo na Europa, esta definição não corresponde a um projeto que foi implantado deliberadamente pelos governantes europeus, em meados do século XIV. O Estado-nação moderno foi antes o resultado de um violento (física e simbolicamente) e gradual processo de expropriação de poderes locais e privados, incorporando coercitivamente sob uma unidade jurídico-política – sempre tensa e contraditória – os mais diversos territórios e populações -, bem como de separação entre aqueles que detinham os meios coercitivos e os que eram proprietários dos meios produtivos. O monopólio da violência, portanto, não foi o produto da racionalidade dos governantes, mas sim de um processo violento de concentração dos meios físicos de produzir violência, posteriormente racionalizado sob a fórmula antes mencionada. Ver TILLY, Charles. *Coerção, Capital e Estados Europeus*. São Paulo: Edusp, 1996. Em sentido análogo, posiciona-se Norbert Elias, que ao discutir o processo de racionalização, sugere uma tese geral sobre o caráter não planejado da mudança histórica: “planos e ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas, constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhum pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem sui generis, uma ordem mais irresistível e ,mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem”. ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 194.

de uma afirmação dirigida principalmente contra Hobbes, que concebe a competição e o isolamento como resultados necessários do processo de socialização anterior à instituição do Estado<sup>22</sup>. Para Spinoza, a experiência cotidianamente confirma que

“É raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos. Mas, apesar disso, dificilmente podem levar uma vida solitária, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segundo a qual o homem é um animal social. E, de fato, a verdade é que, da sociedade comum dos homens advêm muitas mais vantagens que desvantagens. Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; execrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possam, a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se dos animais. Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e apenas pela união de suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte”<sup>23</sup>.

A sociedade baseada na ajuda mútua, como disposição natural humana fundada no esforço de conservação comum, tem sua potência aumentada no estado civil, instituído na esperança de preservar e ampliar as vantagens da cooperação. Spinoza não pretende afirmar, contudo, que a instauração de uma sociedade fundada na cooperação, ou os efeitos que dela decorrem, seja um processo idílico, utópico. Embora a violência das dissensões e as causas de discórdia na sociedade sejam minimizadas na mesma proporção em que a cooperação prevalecer sobre outras formas de relação social, ainda assim é impossível eliminá-las. Seria imaginar os homens e as sociedades diferentemente do que são: perpassadas por uma luta constante entre o desejo de liberdade e o desejo de dominação entre as diferentes classes que compõem o corpo social. Por este motivo, a alienação de todo o poder ao soberano com vistas a garantir a paz pela eliminação de toda possibilidade de guerra e de luta será duramente criticada por Spinoza:

“(…) se a paz tem que possuir o nome de servidão, barbárie e solidão, nada há de mais lamentável para o homem que a paz. Entre pais e filhos há certamente mais disputas e discussões mais ásperas que entre senhores e escravos e, todavia, não é

---

<sup>22</sup> “Os homens não tiram prazer algum da companhia dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder comum capaz de mantê-los em respeito (...) De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro: a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 75.

<sup>23</sup> *Ética*, IV, Prop. 35, Esc.

do interesse da família, nem do seu governo, que a autoridade paterna seja um domínio e que os filhos sejam como escravos. É, pois, a servidão, e não a paz, que requer que todo poder esteja nas mãos de um só; tal como já dissemos, a paz não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, na concórdia”<sup>24</sup>.

Em Marx também vemos uma visão positiva da cooperação, porquanto ela expressa a sociabilidade natural dos homens e seus efeitos:

“Não se trata aqui da elevação da força produtiva individual através da cooperação, mas da criação de uma força produtiva nova, a saber, a força coletiva. Pondo de lado a nova potência que surge da fusão de muitas forças numa força comum, o simples contato social, na maioria dos trabalhos produtivos, provoca emulação entre os participantes, animando-os, estimulando-os, o que aumenta a capacidade de realização de cada um (...) É que o homem, um animal político, segundo Aristóteles, é por natureza um animal social”<sup>25</sup>

Entretanto, na constituição histórica da modernidade, a cooperação é a forma primária pela qual o trabalho se subordina à direção capitalista, justamente através do papel que violência exerce na “*produção e conservação de um novo direito, um direito do Estado*”<sup>26</sup>. O Estado, como figura central da política na modernidade, tem como fundamento e finalidade imanente a apropriação privada da força produtiva coletiva de que fala Marx. O monopólio da violência é um instrumento central para que esta apropriação se dê em escala cada vez maior e, neste sentido, potencializa o desenvolvimento capitalista ao subordinar todas as formas de cooperação social, em escala mundial. A tal ponto que, como observa Marx: “*quando cooperam, ao serem membros de um organismo que trabalha, representam uma forma especial de existência do capital*”<sup>27</sup>. Certamente, isto não ocorre sem que se estabeleçam diferentes níveis de mediações político-ideológicas, possibilitando que o sistema funcione de sem que esta violência fundamental seja mobilizada e exposta a não ser em situações excepcionais, como as situações revolucionárias. Mas a própria origem revolucionária da democracia moderna atesta a precariedade de tais mediações: quando as massas estão organizadas e mobilizadas, tornam-se uma potência de questionamento daquela

<sup>24</sup> *Tratado Político*. VI, §4. p. 324.

<sup>25</sup> *O Capital*, I, X, p. 379.

<sup>26</sup> BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica de la violencia*. In: *Conceptos de la filosofía de la historia*. La Plata: Terramar, 2007. p. 237.

<sup>27</sup> *O Capital*. Idem, p. 386.

violência que está na base do capitalismo. Esta é, segundo Negri, a chave para compreender porque razão a democracia moderna é incapaz de produzir mecanismos efetivos de poder popular, já que é sempre preciso “domar a fera”<sup>28</sup>. Acreditamos ser necessária uma reflexão sobre esta tese, levando em consideração que “domar a fera” significou, entre outras coisas, desarmar o povo e utilizar a violência contra ele para suprir a ausência de poder ou para manter o poder constituído diante da potência constituinte.

A perspectiva teórica de Spinoza e de Marx sobre a democracia pode ser aplicada à problemática da segurança, se considerarmos que o Estado não é um limite intransponível da política. Conceber o povo em armas – como propõem estes pensadores – não significa, portanto, um apelo mitificador ao poder da insurreição; significa que não é possível simplesmente negar este poder, como fez o pensamento da modernidade hegemônica e, ao mesmo tempo, que é impossível afirmar uma perspectiva de pacificação das relações sociais mantendo em seu seio estruturas de dominação como a capitalista. Não é sem razão que a imagem do povo em armas é o verdadeiro terror dos autores da soberania. A crise contemporânea da democracia é uma crise destas estruturas, cujo efeito mais evidente é o desgaste das mediações e o uso cada vez mais freqüente da violência em nome de um ideal de pacificação absoluta. É preciso, portanto, romper com tais mediações, pela organização de bases políticas e sociais que conformarão uma nova estrutura de poder<sup>29</sup>. Organização que depende, entre outros fatores, do modo sempre atual pelo qual a dinâmica afetiva da coletividade pode ser coordenada, no interior do regime político, com a máxima expressão da potência coletiva. Portanto, o problema não está em saber como eliminar o medo e a violência da sociedade, e sim em que medida a constituição jurídica pode favorecer a liberdade e sua permanência e, ao mesmo tempo, como evitar que a “paz jurídica” torne-se um dispositivo de servidão.

---

<sup>28</sup> Ver NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte – Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

<sup>29</sup> Este é o papel, por exemplo, do soviets na revolução russa, que poderiam substituir o aparato militar e policial do Estado: “os exploradores, como é natural, não estão em condições de reprimir o povo sem uma máquina muito complicada para execução desta tarefa, mas o povo pode reprimir os exploradores com uma máquina muito simples, quase sem máquina, sem aparelho especial, pela simples organização das massas armadas (como os soviets de deputados operários e soldados, digamos, adiantando-nos)” LENIN, V. I. *O Estado e a Revolução*. In: *Obras Escolhidas em três tomos*. 2ª ed. Lisboa: Edições “Avante!”, 1981. p. 282.

Pretendemos, portanto, empreender a leitura e reflexão sobre os textos de Spinoza e Marx, tendo como referência não apenas as aproximações entre os dois autores sobre o debate da democracia e do povo armado, como também o pano de fundo conceitual e histórico a partir do qual os dois autores discutem sua perspectiva. Este pano de fundo é justamente o questionamento dos pressupostos do discurso político-jurídico hegemônico na modernidade. Um debate de natureza ontológica, epistemológica e antropológica, que redefine a compreensão acerca dos fundamentos sociais e históricos do Estado moderno e da democracia. De fato, para além das diferenças fundamentais – não apenas cronológicas – entre os modos de pensar de dois autores deste porte, há uma linha de continuidade que este trabalho buscará explicitar, a exemplo do que fez Negri em *O Poder Constituinte*.

Neste sentido, o método de pesquisa desta dissertação será eminentemente bibliográfico. Mas para contextualizar as falas de Spinoza e Marx será preciso recorrer também aos textos de outros autores, especialmente modernos, que podem ser considerados como pólos de irradiação deste discurso hegemônico. Destacam-se, neste sentido, as obras de Descartes, Hobbes, Hegel, Weber e Freud. Dizemos pólos de irradiação porque, de fato, estes autores ajudam a conformar um campo de práticas discursivas, mas não poderiam ser suas obras as únicas responsáveis pelos efeitos políticos concretos a que fizemos referência. Segundo Foucault,

“as práticas discursivas caracterizam-se pelos recortes de um campo de projetos, pela definição de uma perspectiva legítima para o sujeito de conhecimento, pela fixação de normas para elaboração de conceitos e teorias. Cada uma delas supõe, então, um jogo de prescrições, que determinam exclusões e escolhas”<sup>30</sup>.

Elas não se restringem, portanto, a obras individuais ou mesmo aos limites entre as disciplinas científicas, mas podem ser ilustradas por modelos teóricos expressos nestas obras ou disciplinas. Este é o sentido que podemos dar também à leitura que pretendemos realizar das obras de Spinoza e Marx. De fato, cabe polarizar com os autores do discurso hegemônico, na expectativa de conformar

---

<sup>30</sup> FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-82*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 12.

outro campo de práticas discursivas. Por este motivo, não há nenhum obstáculo em realizar a interlocução de dois autores modernos com autores contemporâneos. Para além de suas singularidades, todos serão mobilizados aqui na construção de um campo de práticas discursivas contra-hegemônico. Ademais, o papel da leitura dos textos clássicos<sup>31</sup> parece ser justamente o de fornecer elementos sobre os quais é possível se estruturar um campo de referências teóricas não-empíricas, que permitem aos pesquisadores em ciências sociais dar à atividade de pesquisa empírica um sentido específico, inclusive do ponto de vista político-ideológico. Certamente, não pretendemos aqui apontar para uma alternativa de unificação de toda a prática científica como pretendeu o positivismo; ao contrário, não há prática científica que manifeste mais desacordo quanto aos pressupostos e quanto à interpretação dos dados empíricos como as ciências sociais.

A proposta do positivismo, no entanto, ainda tem uma força considerável. A “física social” pretendia tomar os objetos da experiência humana como positivamente equivalentes aos fenômenos naturais quanto à extensão de seus procedimentos investigativos. Em outros termos, dotar de unidade o campo fragmentado da *episteme* moderna<sup>32</sup>, fazê-lo encaixar num modelo unitário de realidade. Bachelard dá o primeiro passo em reconhecer esta fragmentação, através da noção de *região epistemológica*: o caráter organizador da racionalidade científica transforma o fenômeno em fato científico, ou seja, toda positividade é um *a posteriori*. Para o “espírito positivo”, a sujeição das ciências sociais a um modelo unificado de formação e justificação do conhecimento resolveria as

---

<sup>31</sup> “Dado que a discordância é tão freqüente dentro da teoria social, problemas graves de compreensão mútua se manifestam. Todavia, sem um mínimo de entendimento, a comunicação é impossível. Deve haver alguma base para o relacionamento cultural se quisermos que a discordância seja possível de modo consistente, coerente e duradouro. E isso só pode ocorrer se os adversários souberem o que cada qual está dizendo. É onde os clássicos entram. A necessidade funcional de clássicos surge da necessidade de integrar o campo do discurso teórico. Por integração, não entendo cooperação e equilíbrio, mas antes a manutenção dos limites, ou compartimentação, que facultam a existência dos sistemas”. ALEXANDER, Jeffrey C. *A Importância dos Clássicos*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (org.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999. pp. 45-46.

<sup>32</sup> “Mas a partir do século XIX, o campo epistemológico fragmenta-se, ou antes irradia em direções diferentes. Escapa-se dificilmente ao prestígio das classificações e das hierarquias lineares à maneira de Comte; mas procurar delinear todos os saberes modernos a partir da matemática é submeter ao ponto de vista exclusivo da objetividade do conhecimento a questão da positividade dos saberes, do seu modo de ser, do seu enraizamento que nessas condições de possibilidade que lhes dá, na história, ao mesmo tempo seu objeto e sua forma”. FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Lisboa: Portugal Editora, 1968. p. 450.



incertezas quanto aos fundamentos da prática científica. A atual “virada lingüística” do pensamento filosófico e político procura, a nosso ver, reproduzir os efeitos meta-teóricos perdidos com a crise do ideal positivista de ciência. Trata-se de reduzir o pensamento à análise dos enunciados produzidos a partir da prática científica, o que no caso das ciências sociais leva a um interminável debate sobre a possibilidade lógica dos conceitos, até o limite das proposições últimas indecidíveis do conhecimento, pressupondo alguns postulados sobre a natureza da linguagem, mais fundamentalmente sobre a impossibilidade de qualquer experiência para além da linguagem.

A leitura que propomos do pensamento de Spinoza e Marx pode nos ajudar, inclusive, a compreender que o conhecimento não se detém em proposições últimas indecidíveis, mas que a prática decide sobre o caráter último das proposições. O conhecimento do homem enquanto objeto científico responde às necessidades concretas da sociedade capitalista nascente; a sociologia dos primeiros tempos deve explicar como o homem, este objeto recém-descoberto da curiosidade científica, vem reagindo ao “*abalo constante de todo o sistema social*”<sup>33</sup> e à dissolução das relações antigas e cristalizadas pela racionalização da vida social. Sob a direção da indústria moderna, aonde o conhecimento científico-natural encontra sua expressão prática, são introduzidas as mudanças fundamentais no modo de vida humano, que definem a redistribuição epistêmica a que Foucault faz referência.

---

<sup>33</sup> A expressão é de Marx e Engels, quando se referem à distinção entre a época burguesa e as épocas precedentes. *Manifesto do Partido Comunista*. p. 368.