

3

Violência, Civilização e Direito

3.1.

A Força da Imaginação: Violência e a Produção das Instituições

A experiência das crises cíclicas da sociedade capitalista, como a que vivemos hoje, nos fornece exemplos de como suas relações de produção intensificam a dinâmica de passividade no interior deste modo de produção, ou seja, a sujeição coletiva à potência das causas exteriores. Em face da impossibilidade temporária de expansão da acumulação de capital, a atitude espontânea dos capitalistas individuais prejudicados é buscarem preservar a si próprios retardando a produção e dispensando enormes contingentes de força de trabalho, desacelerando a mesma extração de mais-valia que permite sua reprodução enquanto capitalistas¹. Este comportamento paradoxal mostra sua impotência, enquanto parte isolada no sistema, para reverter os efeitos nocivos da crise conservando-se como tal. Para que seja possível retomar a expansão da acumulação em bases análogas, portanto, procede-se à conquista de novos mercados, à eliminação dos capitais mais fracos, à destruição de forças produtivas e ao extermínio de contingentes humanos através da miséria e da guerra. E quanto mais intenso o choque entre as classes, maior a dificuldade que os diferentes agentes do capital enfrentam para reorganizar a reprodução do sistema.

Se tal generalização da violência nas crises até hoje não determinou a ruptura ou a passagem imediata para um outro modo de produção, parece evidente que a superestrutura jurídica, política e ideológica preserva de maneira eficaz as relações de produção, mesmo num contexto em que seus fundamentos são despedidos de toda

¹ A acumulação capitalista, na teoria marxista, pressupõe o processo de circulação de capital e, neste sentido, difere essencialmente do entesouramento. Acumular, pois, significa “transformar parte do produto excedente em capital”, meios de produção e meios de subsistência para a reprodução da força de trabalho acima da quantidade necessária para simplesmente substituir o capital adiantado, o que Marx chama de reprodução ampliada. *O Capital*, I, XXII, p. 678. No entanto, a capacidade de circulação pode ser desproporcional à acumulação-superprodução, interrompendo violentamente o processo de reprodução do capital. Na crise atual, por exemplo, a bancarrota financeira decorre da expansão desordenada e sem liquidez do crédito, que dissimulou por algum tempo a superprodução, não apenas no setor imobiliário, mas nos diversos ramos produtivos. “Dessa maneira, a superprodução equivale a controle da sociedade sobre os meios materiais da própria reprodução. Constitui, entretanto, fator de anarquia na sociedade capitalista”. *O Capital*, II, XX, p. 519.

ilusão de progresso ou prosperidade coletiva. Ela reafirma, aliás, a violência que constitui estas relações, e seria ingênuo supor que este fato, por si mesmo, gera uma reação coletiva organizada, sem que tal reação seja determinada também pela intensidade da luta de classes nas suas diversas dimensões. Neste contexto, a afirmação de uma relação de causalidade entre superestrutura e infra-estrutura pode ser fonte de equívocos quando não se concebe adequadamente o papel de certas abstrações no texto de Marx. Uma afirmação geral da natureza do processo histórico, tal como a que encontramos no *Prefácio* de 1859 – “a revolução na superestrutura é determinada mais ou menos rapidamente pelas transformações econômicas” – é extremamente abstrata, embora tenha um sentido: colocar em relevo o comum², ou seja, o que as pesquisas de Marx e Engels puderam concluir sobre as propriedades comuns das diferentes transformações históricas e sobre suas causas. Como diz Spinoza, o que é comum a parte e ao todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular³; uma afirmação desta natureza, portanto, não é capaz de esgotar a complexidade e singularidade dos processos pelos quais se dá a passagem de um modo de produção a outro. A pesquisa materialista da história, portanto, torna-se tanto mais capaz de apreender estes fatores quanto menos eles determinam a situação presente e, por isso, de modo geral, “*refletir sobre as formas de vida humana e analisá-las cientificamente é seguir rota oposta a do seu desenvolvimento histórico*”⁴. Pelo mesmo motivo, aliás, as análises materialistas podem projetar para o futuro apenas tendências, cujo desenvolvimento depende da práxis e de circunstâncias que não podem ser inteiramente calculadas.

Ainda assim, podemos dizer que a compreensão adequada história depende deste encadeamento ideativo que exprime uma série causal, a partir da base material. Quando Marx e Engels propõem um novo método, como Spinoza fez com relação à teologia⁵, têm por antagonistas concepções ideológicas da história, que permanecem ligadas ao terreno das representações que os seres humanos fazem de sua prática, separando esta prática das condições de seu engendramento necessário, segundo o modo

² Ver nota 78, supra.

³ *Ética*, II, Prop. 38.

⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁵ Com efeito, Spinoza propõe um novo método de interpretação da Bíblia no *Tratado Teológico-Político*, no qual a historicidade é central: “assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento de seus autores”. [98-99], pp. 115-116.

de produção da vida material. A atividade vital humana de intercâmbio com a natureza, condição lógica e ontológica de qualquer ação humana, aparece como subordinada à vontade, seja humana, seja do acaso e, sendo assim, a história nada mais é que uma sucessão de eventos fortuitos, uma “coleção de fatos sem vida” ou efeitos sem causa. A tal ponto que esta relação entre humanidade e natureza⁶ passa a ser exterior a própria história, como se a capacidade de desejar de homens e mulheres, suas paixões e idéias, fossem inteiramente independentes de seu corpo e daquilo que é preciso fazer para manter sua existência⁷. Que os indivíduos e classes que compõem o corpo social não compreendam o significado histórico-natural de sua práxis, no entanto, parece ser resultado espontâneo do modo pelo qual se organiza a atividade produtiva vital numa dada sociedade.

Apropriando-nos da concepção spinozana da mente e do imaginário, podemos dizer que a ideologia, enquanto sistema de idéias possibilita a dominação social, constitui uma espécie de consciência invertida porque vincula-se ao modo como a mente humana habitualmente opera no processo produtivo. Notemos que, para Marx, o trabalho não é senão a capacidade de nosso corpo agir sobre os corpos exteriores, enquanto referida ao poder que a mente tem de imaginar os fins desta atividade⁸ - quais sejam, os de satisfazer as necessidades humanas imediatas ou não – e controlar conscientemente seus resultados. Considerado desta maneira “simples e abstrata”, o processo de trabalho é uma relação entre o corpo humano e a “natureza externa”, pela qual esta última é apropriada e transformada segundo a utilidade humana, não dependendo de um conhecimento científico da natureza nem de si mesmo, mas apenas da capacidade de, em função de uma necessidade ou desejo, imaginar um objetivo, agir e associar o resultado desta ação ao objetivo imaginado:

“Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, como sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como um de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços, pernas, cabeça e

⁶ *A Ideologia Alemã*. p. 37.

⁷ Não sem razão, Marx responderá a um crítico do texto de 1859 que “nem a Idade Média podia viver do catolicismo, nem o mundo antigo da política. Ao contrário, é a maneira como ganhavam a vida que explica porque, numa época, desempenhava o papel principal a política e, na outra, o catolicismo”. *O Capital*, I, p. 104.

⁸ “O que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade”. *Ibidem*, pp. 211-212.

mãos – afim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhe forma útil à vida humana”⁹.

A diferença, portanto, entre humano e animal não está na consciência, na religião, etc., mas nos efeitos decorrentes de sua complexidade corporal¹⁰. A esta descrição simples devemos ainda acrescentar o elemento essencial da cooperação: as relações com outros corpos e mentes humanas que juntos buscam perseverar na existência, o que nos define enquanto animais sociais. Criando, ademais, uma força produtiva nova, coletiva, um fator comum a todas as formações sociais conhecidas¹¹. Esta socialização do trabalho humano, pressupõe, igualmente, uma capacidade coletiva de planejamento e direção. E quanto mais complexo for o processo de divisão social do trabalho e mais extensa a cooperação, mais difícil, ao que parece, para cada trabalhador individual compreender sua atividade e seus produtos como algo associado à finalidades coletivas. Deste modo, torna-se necessário criar condições que permitam a todos se imaginarem como causa adequada do esforço coletivo de auto-conservação¹². Imaginar, pois o conhecimento científico ou adequado da história não dissipa, como vemos, o poder das significações imaginárias, nas quais a atividade produtiva está imersa¹³. Ocorre que, no capitalismo, “*essa função de dirigir, superintender e mediar, assume-a o capital logo que o trabalho a ele subordinado torna-se cooperativo*”¹⁴. Em outros termos, ao ser estabelecido o comando capitalista sobre a cooperação social, caminha-se na direção de um crescente controle das condições imaginárias que permitiriam o reconhecimento coletivo da capacidade para dirigir sua própria produção.

O poder da ideologia capitalista reside, portanto, em apropriar-se do hábito, individual e coletivo, de vincular a atividade produtiva e seus resultados à finalidade de

⁹ Ibidem, p. 211.

¹⁰ “Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência, e esse passo a frente é a própria consequência de sua organização corporal”. *A Ideologia Alemã*. p. 10.

¹¹ Ibidem, p. 379.

¹² Agir, segundo Spinoza, é produzir efeitos em nós ou fora de nós dos quais somos causa adequada, ou seja, que podem ser compreendidos unicamente por meio de nossa natureza, de nossa própria potência de agir. *Ética*, III, Defs. 1 e 2. Neste sentido, para Spinoza, quanto mais os indivíduos agem, mais livres serão. *Tratado Político*, II, § 11, p. 312.

¹³ Na explicação do fetichismo, Marx conclui que “a descoberta científica ulterior de os produtos do trabalho, como valores, serem meras expressões do trabalho humano dispendido em sua produção é importante na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa a fantasmagoria que apresenta, como qualidade material dos produtos, o caráter social do trabalho”. Idem, p. 96.

¹⁴ Ibidem, p. 384.

auto-conservação, associando esta finalidade a seu oposto, ou seja, o crescimento e expansão do capital. Historicamente, este crescimento e expansão significam a criação de uma potência “colossal”, como diz Marx, para o domínio das forças naturais, humanas ou não. O modo associativo próprio do imaginário capitalista é enormemente eficaz ao substituir a impotência subjetiva do trabalhador pela imagem de progresso e prosperidade da sociedade burguesa que, em seu conjunto, parece subjugar definitivamente a potência das causas exteriores e possibilitar o fim de toda barbárie. Tudo que se imagina estaria, pois, ao alcance das mãos, o que, aliás, é uma contradição crucial deste modo de produção: a impotência subjetiva é, a um só tempo, possibilidade historicamente original de uma máxima liberação do desejo e da atividade humana:

“A aspiração incessante pela forma universal da riqueza, o capital, todavia, impulsiona o trabalho para além do limite de sua necessidade natural e cria assim os elementos materiais para o desenvolvimento da rica individualidade, tão multilateral em sua produção como em seu consumo, e cujo trabalho, em consequência, tampouco se apresenta como trabalho, senão como desenvolvimento da atividade mesma, na qual desapareceu a necessidade natural em sua forma direta, porque uma necessidade produzida historicamente substitui a necessidade natural”¹⁵.

Nada mais necessário ao capital, aliás, do que o poder para manipular o desejo construído historicamente nas situações de crise. A crise é um elemento necessário da expansão do capital, de exploração de novas necessidades até mesmo através da guerra e da miséria. Todavia, como dissemos, embora isto reafirme a violência das relações de produção capitalistas, a apropriação do hábito associativo-imaginário pode ser preservada. Mas porque mecanismos isto é possível, a tal ponto que as condições instáveis da própria existência física e o sentimento de uma impotência absoluta para dirigir sua atividade diante da complexidade produtiva, levam os trabalhadores a se apoiarem e defenderem aquele que os explora? Compreender a questão do processo de subjetivação no capitalismo é indispensável para a análise das relações entre a violência e a democracia capitalista. Pois este regime depende da confiança absoluta da multidão no Estado, ou no componente da superestrutura que mantém pela violência as relações de produção que foram violentamente estabelecidas. Consequentemente, na mesma face desta superestrutura que impede a concretização da promessa democrática de soberania popular.

¹⁵

Grundrisse, I, [231-232], pp. 266-267.

Tendo em vista a complexidade do processo de subjetivação no capitalismo, e suas relações com a violência, muitos autores marxistas recorreram às teorias freudianas sobre a relação entre cultura e o aparelho psíquico. Em um ensaio de 1936 intitulado *Autoridade e Família*, por exemplo, Max Horkheimer debate em que medida o processo de socialização humana constitui “*apenas a interiorização ou, pelo menos, a racionalização e complementação da violência física*”¹⁶, não só em virtude do poder político mas, sobretudo, das relações de produção nas quais os trabalhadores estão coercitivamente inseridos. Entretanto, se pela interiorização da coação as diferentes instituições incorporam-se inconscientemente à maneira de viver dos indivíduos e grupos sociais, isto nem sempre implicaria passividade absoluta:

“Embora, por exemplo, a consciência moral, o senso e a concepção do dever se tenham desenvolvido em ligação muito estreita com a coação e a necessidade dos mais diversos tipos e devam mesmo ser interpretadas em larga medida como força interiorizada, como a lei exterior incorporada à própria alma, elas, no entanto, representam, afinal, na estrutura psíquica dos indivíduos, forças específicas, com base nas quais eles não só se submetem ao existente, mas também, em certas circunstâncias, se opõem a ele”¹⁷

Por este motivo, “*fortalecer no íntimo dos próprios dominados o necessário domínio dos homens pelos homens que determina a forma da história até agora, foi uma das funções de todo mecanismo cultural das diversas épocas*”¹⁸. Horkheimer compreende, portanto, que a conformação da estrutura psíquica de um indivíduo ou de uma classe depende de uma “ação recíproca”, um ajustamento interior às condições materiais e as limitações à satisfação coletiva que é, ao mesmo tempo, criativo e estratégico pela ação sobre as circunstâncias, mas no qual a racionalidade desempenha um papel limitado. Para que a dominação exista seria preciso que houvesse, em verdade, um desejo de servidão, nos termos de La Boétie. Mas o que explica que, embora esta aparelhagem psíquica seja precária e sujeita a ser transformada, pode ser conservada na passagem de uma estrutura social a outra? É o desejo de servidão mais

¹⁶ Ver HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: Uma Documentação*. São Paulo: Perspectiva, 1990. p. 182. Esta tese é de origem freudiana, uma vez que para Freud, civilização era sinônimo de interiorização da agressividade. Para o indivíduo, através do superego, “sua agressividade é interiorizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar onde ela veio, isto é, dirigida no próprio sentido do ego. (...) a civilização, portanto, consegue derivar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o, estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada”. FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. pp. 146-147.

¹⁷ HORKHEIMER, Max. Op. cit. p. 184.

¹⁸ Ibidem, p. 191.

potente que o desejo de liberdade? Uma vez que a argumentação de Horkheimer o leva a concluir pela absoluta impossibilidade de fornecer uma resposta teórica à questão¹⁹, o autor acaba por reconhecer que a aceitação da dependência e da submissão pode ser, em dadas circunstâncias de limitação material, vantajosa. Isto se vincula plenamente à imagem clássica da servidão voluntária que, por seu turno, se atrela a um elemento constitutivo do pensamento hegemônico: o de que as paixões a que está submetido o vulgo são sintomas de fraqueza na condição humana²⁰ e, por isso, a multidão entrega-se quase sem resistência à tirania. Outrossim, para o teórico frankfurtiano, as estruturas psíquicas não são transformadas por que isto exige “força e coragem”²¹, qualidades raras entre as massas.

Ao invés de repreender os povos, Spinoza nos ajuda a entender as raízes deste mecanismo ideológico que leva os homens a combaterem por sua servidão, pensando que estão lutando por sua segurança e liberdade. Trata-se do que poderíamos chamar não tanto de um desejo de servidão, mas de um desejo de ordem, um mecanismo afetivo espontâneo pelo qual lidamos com a violência das causas exteriores que ameaçam “desordenar” nosso corpo. De início, podemos afirmar que, se tal violência é internalizada e passa a conformar os traços do caráter humano, isto se dá apenas à medida que, pelas limitações relativas de nossa resistência imediata e corporal a ela, podemos ser levados a imaginar muitas coisas nocivas como vantajosas. Em todo caso, buscando seguir as deduções de Spinoza, reconhecemos que todas as instituições, sejam as que instituem e preservam a liberdade, sejam as que fundam a tirania, parecem ter uma raiz comum: a “superestrutura” composta pelo direito, pela religião e pela moral é expressão imaginária da reação coletiva às diferentes formas de violência experimentadas pelo corpo social, cujo caráter será condicionado pelas “ações recíprocas” entre seres humanos e suas circunstâncias materiais.

¹⁹ “Se os homens, ao aceitarem instintivamente ou em plena consciência sua existência dependente, se privam da força e da felicidade que lhes é possível alcançar, ou ajudam a obtê-la para si ou para humanidade; se a submissão incondicional a um líder político ou a um partido conduz historicamente para frente ou para trás, somente a análise da respectiva situação social em sua totalidade pode responder. A este respeito não existe nenhum parecer que valha de modo geral”. Ibidem, p. 194.

²⁰ Embora La Boétie entenda que a servidão não é algo mais natural do que a liberdade, e que decorre mais do costume e da criação do que da natureza, podemos concluir que há pouca capacidade de resistência à tirania uma vez que “o povo sempre teve isto: ao prazer que não pode receber honestamente, é de todo aberto e dissoluto; e ao erro e à dor que pode sofrer honestamente, insensível”. LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 28.

²¹ HORKHEIMER, Max. Op. cit., p. 191.

A imaginação é entendida por Spinoza como modo espontâneo de funcionamento da mente, enquanto ela forma idéias mutiladas e confusas daquilo que ocorre ao corpo²² e, como tal, é um gênero de conhecimento enraizado em nossa experiência imediata²³. Não importa aqui que nos aprofundaremos na sequência de proposições e demonstrações de sua dedução na *Ética*. Basta dizer que, sendo a “*ordem e a conexão das idéias é mesma que a ordem e a conexão das coisas*”²⁴, uma vez que nosso corpo retém traços dos corpos que o afetam, formamos idéias de tais afecções, seja percebendo o modo pelo qual as partes constituintes do corpo afetam umas as outras, seja percebendo o modo pelo qual estas partes são afetadas pelos corpos exteriores, ainda que de maneira parcial. Tais idéias, pelo mesmo princípio, são formadas segundo a mesma ordenação e concatenação das afecções do corpo, ou seja, nossa mente as concebe segundo a ordem como elas nos afetam habitualmente²⁵.

Spinoza rejeita, assim, uma ficção central do pensamento moderno, segundo a qual a mente tem um poder absoluto sobre o corpo, podendo dirigí-lo e determiná-lo como bem queira²⁶. O corpo individual e coletivo se constitui como memória de suas afecções, determinando a mente a imaginar as coisas tal como elas foram ordenadas pelo hábito. Por si mesmo, este fato não pressupõe nenhuma valoração moral prévia; é aliás, a partir dele que são construídas as noções morais de justo/injusto, bem/mal, pecado/mérito: “*não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la que a julgamos boa*”²⁷. Do mesmo modo, uma ação pode ser considerada violenta unicamente quando remetida a estes valores que, contudo, são externos à própria ação:

“Diz-se que uma ação é má apenas à medida que surge por sermos afetados de ódio ou de algum outro afeto mau. Ora, nenhuma ação, considerada em si só, é boa ou má (...). Explica-se isso mais claramente com um exemplo. A ação de golpear, enquanto fisicamente considerada, e se nos limitarmos a observar que o homem levanta o braço,

²² Spinoza entende por unidade entre mente e corpo o fato de que o objeto que constitui a idéia da mente humana não é senão o seu corpo, ou seja, uma coisa singular existente em ato.

²³ *Ética*, II, Prop. 40, Esc.

²⁴ *Ética* II, Prop. 7.

²⁵ Deste modo, dá-se a gênese da memória para Spinoza. *Ética*, II, Prop. 18.

²⁶ No Prefácio da Parte V da *Ética*, Spinoza ironiza Descartes, por sua incoerência metodológica ao formular uma teoria da “glândula pineal”, órgão responsável por mover o corpo segundo as determinações da alma: “não posso, certamente, surpreender-me o bastante de que tal filósofo admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que compreende ele, afinal, por união da mente e do corpo?”. Ver também, *Ética*, II, 49.

²⁷ *Ética*, III, Prop. 9, Esc.

cerca o punho e move, com força, o braço para baixo, é uma virtude que se concebe por causa da estrutura do corpo humano. Agora, se um homem, levado pela ira ou pelo ódio, é determinado a cerrar o punho ou a mover o braço, isso ocorre, como mostramos na segunda parte, porque uma só e mesma ação pode estar associada às mais diversas imagens das coisas. Podemos, assim, ser determinados a uma só e mesma ação, tanto por causa de imagens das coisas que concebemos confusamente, quanto por imagens das coisas que concebemos clara e distintamente. É, pois, evidente que, se os homens pudessem ser conduzidos pela razão, todo desejo que surge de um afeto que é uma paixão seria ineficaz”²⁸.

Daí a importância decisiva da teoria dos afetos em Spinoza: nossa potência de agir e pensar é aumentada ou diminuída²⁹ por eles de modo necessário e independente de nossa vontade, tanto quanto não controlamos as afecções do corpo ou as idéias destas afecções. Consideradas em si mesmas, tampouco as imaginações são erros ou defeitos³⁰, mas espécies de afirmações da mente que colocam a existência de nosso corpo e dos corpos exteriores, mesmo que estes não lhe estejam presentes. Mas tal afirmação não depende da explicação da natureza de nosso corpo nem dos corpos exteriores; enquanto determinada pelo encontro fortuito com as coisas, a mente forma idéias parciais ou inadequadas, ou seja, idéias das quais ela mesma só é causa parcial, em concurso com as idéias das coisas que lhe afetam. Há portanto, afetos ativos e afetos passivos, ações e paixões da mente: enquanto os primeiros decorrem de uma auto-determinação da mente, produzindo idéias que são adequadas, os segundos são produzidos pelos encontros das partes que constituem o nosso corpo, seja com outras partes, seja com os corpos exteriores, determinando a mente a formar idéias inadequadas.

Ressaltamos que, quando falamos de corpos exteriores, nos referimos também aos corpos humanos, que imaginamos como semelhantes a nós. Eis que, para Spinoza, a base material da sociabilidade não é uma identificação racional entre consciências e interesses, mas um mimetismo afetivo: imaginamos nosso próprio corpo sendo afetado pelos mesmos afetos que supomos afetar algo semelhante a nós e, deste modo, somos capazes de coletivamente nos alegrarmos, nos entristecermos e, enfim, desejamos as mesmas coisas.

²⁸ *Ética*, IV, Prop. 59, Dem. e Esc.

²⁹ *Ética* III, Definições.

³⁰ *Ética*, II, Prop. 17, Esc.

Entretanto, como vimos no capítulo anterior, nos esforçamos por perseverar em nosso ser por uma duração indefinida, mesmo quando estamos sujeitos à paixões³¹; em todas as circunstâncias, nossa mente esforça por imaginar e realizar aquelas coisas que estimulam ou aumentam a potência de agir de nosso corpo³² e, por isso mesmo é levada a desejá-las. Assim, do mesmo modo, esforçamo-nos por imaginar e afastar de nós aquilo que nos leva à impotência³³. Em outros termos, não há contradição interna entre nosso *conatus* e a imaginação: ela não suprime a potência de nossa mente, que consiste em ordenar e concatenar a as afecções do corpo de maneira a afirmar sua existência tanto quanto é possível, ainda que de maneira inadequada. Mesmo que todas as coisas estejam determinadas a agir e operar de maneira determinada pelas leis da natureza e, por isso, nosso “âmbito de atuação” seja dado por nosso *conatus*, a imaginação nos permite imprimir à natureza o caráter humano, ou formar as circunstâncias humanamente, como diziam Marx e Engels: podemos considerar, portanto, que as leis da natureza estão sujeitas, na prática, à decisão humana. Como diz Spinoza

“Essas leis dependem, como dissemos, da decisão do homem, porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque fazer considerações gerais sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares. A isso acresce o fato de ignoramos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, tornando-se por isso mesmo preferível e até necessário considerá-las na prática como possíveis”³⁴.

Mas uma vez que a potência das causas exteriores, dos afetos passivos ou paixões, podem superar indefinidamente nossa própria potência de pensar e de agir, quanto mais determinada por estas causas, menos a mente está propriamente na posse de sua potência de pensar, ou seja, menos temos o poder de ordenar as afecções de nosso corpo. Como diz Spinoza, seria absurdo supor que o homem não está submetido à esta potência enquanto parte da natureza, que não existe nem pode ser concebida sem as demais³⁵. A tal ponto que nosso esforço por perseverar na existência pode nos levar a desejar a única ordem que, em meio a confusão e a desestabilização dos afetos, nos é

³¹ *Ética*, III, Prop. 9.

³² *Ética*, III, Prop. 12.

³³ *Ética*, III, Prop. 28.

³⁴ *Tratado Teológico-Político*, [58-59], p. 67. É por este motivo que, para Negri, a “a política é a metafísica da imaginação, é a metafísica da constituição do pelo homem do real, do mundo”. NEGRI, Antonio. *La Anomalie Sauvage: Pouvoir et Puissance chez Spinoza*. Paris: PUF, 1982. p. 170.

³⁵ *Ética*, IV, Prop. 4.

dada: a ordenação imaginária do real³⁶, os símbolos e práticas que constituem as instituições, as quais pensamos desejar livremente, pois estamos conscientes apenas do próprio desejo e não de suas causas.

“E como as coisas que podem ser imaginadas facilmente são mais agradáveis do que as outras, os homens preferem a ordenação à confusão, como se a ordenação fosse algo que, independente da nossa imaginação, existisse na natureza”³⁷.

O “desejo da servidão” surge, portanto, da associação entre a imagem do senhor e a potência individual e coletiva para enfrentar aquilo que nos ameaça, seja internamente, seja externamente. É por isto que, em certas circunstâncias, os homens são levados a “*acreditar que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem*”³⁸.

Spinoza procura demonstrar que levados por seus desejos, os homens tornam-se inconstantes e suscetíveis a serem arrastados em direções opostas em face das diversas dificuldades e incertezas, podendo ser levados pelo medo e pela esperança a assumir uma tendência contrária a sua própria vida, como no caso da instituição de um poder violento ou uma tirania. Paradoxalmente, este mesmo fundamento torna qualquer poder violento pouco durável: de fato, aquele que detém o poder também está submetido às paixões, a tal ponto que, quanto mais concentrado for este poder, mais imagina que todos devem se submeter a seu arbítrio, ainda que suas ordens sejam absurdas e contrárias à preservação da vida dos súditos. É por isso que, se “*o maior poder é o daquele que reina sobre o ânimo dos súditos*”, ainda assim é forçoso constatar que “*não se podem submeter os ânimos da mesma forma que se submetem as línguas*”³⁹. Se pretendem ser duradouras, portanto, as instituições devem ser de tal modo constituídas que visem apenas à refrear os excessos decorrentes das paixões humanas, de maneira que cada um imagine obter delas a maior vantagem, segundo aquilo que deseja e que julga lhe ser útil. Em outros termos, quando a multidão associa o seu próprio esforço de auto-conservação às instituições vigentes, prestará a elas sua obediência,

³⁶ Seria importante desenvolver a relação entre a ordenação imaginária e hábito, tal como Spinoza faz no escólio da Prop. 18 da parte II da *Ética*. Com efeito, o hábito projeta no tempo a constituição imaginária de um corpo individual e coletivo. Ver BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus – Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.

³⁷ *Ética*, I, Apêndice.

³⁸ *Tratado Teológico-Político* [7-8], p. 08.

³⁹ *Tratado Teológico-Político*. [202-203], p. 252.

independentemente de sua origem violenta. Esta mesma *ratio* institucional calcada no imaginário leva Spinoza a conceber a democracia como regime mais natural possível, ainda que a experiência mostre ser este regime o mais suscetível a discórdia e à sedição. Neste caso, a própria multidão reconhece sua potência de agir e existir como fundamento das instituições, sendo desnecessário, portanto, produzir obediência através do medo e esperança.

Uma das principais conseqüências a extrair da teoria spinozista da imaginação é que a eficácia dos instrumentos de legitimação política não reside na capacidade de obter um consenso racional dos súditos, mas na capacidade daquele que detém o poder levar a multidão a imaginar que aquilo que lhe é mais vital para sua própria conservação e segurança é justamente aquilo que preserva e mantém seguro o poder constituído. Ocorre que, para produzir este efeito sobre o “ânimo dos súditos”, o poder deve operar sobre seus corpos, tomando providências que afirmem continuamente a presença das causas de medo e esperança. Não basta, para tanto, tornar iminentes as ameaças internas e externas à ordem estabelecida, mas é preciso sempre renová-las de maneira que a multidão imagine habitualmente ser um mal menor preservar o poder constituído do que combatê-lo. Agamben nos fornece um exemplo disto, ao narrar os cerimoniais fúnebres dos monarcas absolutos franceses. O autor mostra como era importante separar a soberania da pessoa física do rei, o que foi feito pela criação da doutrina de seus “dois corpos”: o problema estava em como preservar o caráter absoluto da monarquia diante da evidência de sua finitude, com a morte do rei. A dignidade real passa, então, a ser corporificada numa “estátua vivente”, que não pode morrer jamais⁴⁰. Este instrumento permitia, portanto, manter viva na memória coletiva a imagem da monarquia absoluta.

No capitalismo, instrumentos que produzem efeitos semelhantes são variados e complexos, pois devem se adaptar à intensa e constante diferenciação que a dinâmica produtiva gera, assim como à diversidade de instituições e tradições com que a tendência de expansão mundial do sistema se compõe e se choca. Contudo, parece um equívoco supor que a necessidade de uma constante mudança nas condições de produção simplesmente dissolve as “relações sociais antigas e cristalizadas”⁴¹, quando é possível delas se apropriar. O apelo à imagem da nação, por exemplo, tem sido uma

⁴⁰ Ver AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Pouvoir Souverain et la Vie Nue*. Paris: Éditions du Seuil, 1997. pp. 101-113.

⁴¹ Expressão utilizada por Marx no *Manifesto do Partido Comunista*.

das estratégias mais eficazes para o capitalismo, pois combina a imagem da força das instituições estatais com os signos próprios à autoridade familiar. É certo que a família tende a se desestruturar sob o capitalismo, mas a idéia de nação, atualmente em crise, aproveitou-se enormemente dos efeitos de obediência que um afeto paternal pode produzir sobre os cidadãos.

Por outro lado, o dinheiro enquanto equivalente universal de valor reúne os demais objetos de desejo e tende a subsumir todas as demais significações imaginárias provocando em alguma medida a referida dissolução. Sabemos que a importância da teoria do valor, em Marx, é tanto econômica como política e não se restringe a uma crítica da expressão monetária do valor. De fato, enquanto forma social objetivamente válida (pois é praticada), o valor adere a tudo, tornando homogêneos os infinitamente variáveis objetos de desejo que constituem a base da experiência imediata de qualquer indivíduo⁴² e encobrendo as relações sociais de produção destes objetos. Mas como capital e salário podem ser ambos expressos em dinheiro, o salário torna-se tanto o objeto do desejo mais vital do trabalhador quanto o mecanismo fundamental de sua sujeição⁴³. A mais-valia torna-se imperceptível porque parece inexistente: uma vez que a sobrevivência física do trabalhador foi assegurada por aquilo que pôde obter com o salário, imagina que ganha exatamente pelo que trabalhou. Em outros termos, sujeito à fragmentação de sua potência de agir e de pensar, desconhecendo o processo produtivo como um todo e sua própria contribuição para ele, imagina que é a mesma magnitude de valor resultante do dispêndio de sua força de trabalho e a necessária à reprodução de sua energia vital⁴⁴. A ordenação do tempo produtivo é desejada à medida que se imagina constituir e assegurar nossa própria ordem corporal.

⁴² “Só com a troca, adquirem os produtos do trabalho, como valores, uma realidade socialmente homogênea, distinta da heterogeneidade de objetos úteis, perceptível aos sentidos”. *O Capital*, I, I, p. 95.

⁴³ “Na escravatura, a parte da jornada de trabalho em que o escravo apenas compensa o valor de seus próprios meios de subsistência, trabalhando na realidade para si mesmo, aparece como trabalho destinado a seu dono. Todo seu trabalho tem a aparência de trabalho não pago. No trabalho assalariado, ao contrário, o mesmo trabalho excedente ou não-remunerado parece pago. No primeiro caso, a relação de propriedade oculta o trabalho do escravo para si mesmo; no segundo, a relação monetária dissimula o trabalho gratuito do assalariado. Compreende-se, assim, a importância decisiva da metamorfose do valor e do preço da força de trabalho em salário ou em valor e preço do próprio trabalho. Nessa forma aparente, que torna invisível a verdadeira relação e ostenta o oposto dela, repousam todas as noções jurídicas do assalariado e do capitalista, todas as mistificações do modo capitalista de produção, todas as suas ilusões de liberdade, todos os embustes apologéticos da economia vulgar”. *O Capital*, I, XVII, p. 620.

⁴⁴ “Nas controvérsias sobre o assunto, omite-se em regra, o principal, o caráter específico da produção capitalista. Nesta, não se compra a força de trabalho para satisfazer as necessidades do adquirente por meio dos serviços que ela presta ou do que ela produz. O objetivo do comprador é

Em síntese, as instituições são forjadas no interior deste modo de produção em meio à coexistência de tendências contrárias que, como vimos anteriormente, provocam choques de intensidades variadas entre a expansão da cooperação e a socialização do trabalho e a concentração e verticalização geradas pelas relações de produção. Mesmo que se suponha que a impotência subjetiva dos trabalhadores esteja sendo reduzida pela mitigação da separação entre forças intelectuais e corporais no trabalho, ou mesmo pela exploração de redes de cooperação, hipótese que pode ser verificada em poucos ramos produtivos⁴⁵, aumentou a impotência coletiva diante, por exemplo, do aprofundamento da divisão internacional do trabalho, da flexibilização das condições do trabalho e da mobilidade sem freios do capital, como mostra a crise atual. O processo de legitimação destas instituições não se dá pela percepção individual e coletiva de suas vantagens e tampouco é produto da passividade absoluta em face à violência que as fundou. É fruto, antes, de um mecanismo imaginário espontâneo, pelo qual a resistência imediata, corporal, a tal violência exprime-se num contraditório desejo de ordem e, acrescentemos, de estabilidade e segurança.

3.2.

A Narrativa de Formação da Soberania Moderna: Violência e Civilização

Se o desenvolvimento das forças produtivas no modo de produção capitalista liberta o homem da necessidade natural, criando condições materiais para o desenvolvimento de uma individualidade rica, expansiva e multilateral, a experiência da produção capitalista, segundo Marx, é de impotência subjetiva. Em diversas passagens de sua obra, contudo, Marx ressalta o fato de que, embora a competição tenda a isolar e desorganizar os trabalhadores, a história deste modo de produção confunde-se com a história de luta e resistência coletiva contra a imposição violenta de suas relações de produção. O decisivo capítulo d'O *Capital* sobre a acumulação primitiva, no qual as versões idílicas da historiografia econômica burguesa são refutadas, talvez tenha sido o

umentar seu capital, produzir mercadorias que contêm mais trabalho do que ele paga e cuja venda realiza também a parte do valor obtida gratuitamente”. *O Capital*, I, XXIII, p. 721.

⁴⁵ Grosso modo, este é o cerne da tese negriana do trabalho imaterial, a partir da leitura crítica do “Fragmento sobre as Máquinas” dos *Grundrisse* de Marx.

primeiro esboço de uma crítica da narrativa civilizatória e colonialista moderna⁴⁶. Ao longo século XX, multiplicaram-se as iniciativas de compreensão desta origem violenta das instituições modernas, especialmente da soberania do Estado nacional. Estas iniciativas são animadas, sobretudo, pela recusa em aceitar as narrativas tradicionais sobre a formação do Estado que, como diz Foucault, o concebem como uma “*realidade transcendente cuja história deve poder ser feita a partir dela mesma*”⁴⁷.

Seguindo a indicação foucaultiana, torna-se imprescindível compreender o Estado não como noção abstrata, mas como maneira de pensar e de agir. Disto decorre a necessidade de abandonar modelos historiográficos de inspiração hegeliana, por exemplo, que inserem o Estado moderno no quadro das conquistas evolutivas do espírito humano. Por oposição a tais modelos, preferimos acolher a tese de Aníbal Quijano como premissa do debate: em suas maneiras de ser e pensar, o Estado moderno é fruto da colonialidade inerente ao poder e ao saber modernos⁴⁸. As instituições da modernidade capitalista resultam tanto da imposição violenta, a partir da Europa e dos Estados Unidos, de um modo de vida determinado ao resto do mundo, como do processo de conquista de territórios e submissão de populações que conformará os estados europeus e norte-americanos. De maneira que a idéia mesma de modernidade construída pelo discurso historiográfico não pode ser entendida exclusivamente segundo a perspectiva do colonizador: as instituições e as identidades modernas se afirmam em meio ao colonialismo interior e exterior e, portanto, o que chamamos de modernidade – e mesmo a noção de Europa – deve incluir a violência econômica, política e ideológica contra os povos e nações colonizadas e as formas de resistência que estes povos desenvolveram contra ela.

A tese de Quijano é incorporada pela sociologia histórico-comparada da segunda metade do século XX. Nos trabalhos de Charles Tilly, a violência do poder “colonial” dos governantes é um dos principais fatores explicativos para explicar a orientação comum da soberania moderna, apesar dos diversos desenhos institucionais: a formação

⁴⁶ “É sabido o grande papel desempenhado na verdadeira história pela conquista, pela escravização, pela rapina e pelo assassinato, em suma, pela violência. Na suave economia política, o idílio reina sobre os primórdios. Desde o início da humanidade, o direito e o trabalho são os únicos meios de enriquecimento, excetuando-se naturalmente, o ano corrente. Na realidade, os métodos da acumulação primitiva nada têm de idílicos”. *O Capital*, I, XXIV, p. 828.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 481.

⁴⁸ Ver QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina*. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>.

de Estados nacionais. Tilly⁴⁹ procura mostrar como a guerra e a preparação para guerra foram decisivas neste processo, uma vez que possibilitaram aos dirigentes estatais concentrar os meios de coerção, seja através do desarmamento sistemático da população civil, seja através da criação de um aparato burocrático-militar inacessível às organizações que rivalizavam internamente com o poder estatal e a outros estados mais fracos.

“Quanto mais remontarmos no tempo, mais governantes e pretensos governantes vemos lutarem para sujeitar as populações dentro desses territórios, conquistarem terras e povos adjacentes e e construir seus monopólios de força. Assim, vemo-los criarem irrefletidamente estados cujas estruturas ostentam as marcas das lutas e negociações que lhes deram origem. Inversamente, à medida que avançamos no tempo, testemunhamos a crescente relevância dos concertos entre estados para o destino de algum estado particular – pelo menos até a Segunda Guerra Mundial”⁵⁰

Para além do que Tilly chama de “análises segundo o modo de produção”, a expansividade da soberania moderna se deve à guerra interestatal tanto quanto às dinâmicas da acumulação de capital e da luta de classes. Apesar de que estas duas dinâmicas tenham produzido diferenças institucionais marcantes, ao modificarem as condições à expansão do poder militar de cada Estado, as grandes revoluções e a ação coletiva popular foram decisivamente afetadas pela guerra⁵¹. As formas estatais dominantes são, conseqüentemente, aquelas que venceram os diferentes desafios militares, internos e externos, com recursos próprios. Com relação à violência, o resultado geral deste processo, confirmando pesquisas anteriores como as de Norbert Elias⁵², seria uma redução drástica da violência entre os indivíduos, ao mesmo tempo que, em função do aumento progressivo da belicosidade dos Estados, um aumento sem precedentes na violência dos conflitos armados. As teses de Tilly nos remetem, em última instância, para o desejo dos governantes de expandirem seus domínios e suas

⁴⁹ TILLY, Charles. *Coerção, Capital e Estados Europeus*. São Paulo: EdUSP.

⁵⁰ Idem, p. 260.

⁵¹ “Assim, a guerra compeliu não só o sistema de estado e a formação de estados individuais, como também a distribuição do poder sobre o estado. Mesmo com o controle de governos ocidentais pelos civis nos últimos séculos, a guerra continuou sendo a atividade definidora dos estados nacionais”. p. 267.

⁵² “Ao se formar um monopólio da força, criam-se espaços sociais pacificados, que normalmente estão livres de atos de violência. (...) A monopolização dos meios de produção, dos meios ‘econômicos’ é uma das poucas que se destacam quando os meios de violência física se tornam monopolizados, quando, em outras palavras, na sociedade mais pacificada do Estado, o livre o uso da força física por aqueles que são fisicamente mais fortes deixa de ser permitido”. ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 198.

estratégias, nem sempre bem sucedidas, para concretizar este desejo utilizando os meios de coerção e o capital a sua disposição, ainda que, como o próprio autor ressalta, suas ações não estivessem deliberadamente dirigidas à finalidade de construir estados.

Em que pese sua crítica à insuficiência das análises “marxizantes”, Tilly prefere não debater em que medida o desejo é também determinado por condições materiais⁵³. Que os governantes tenham dispendido boa parte de sua energia obtendo recursos econômicos e capital para guerrear, seja pela extorsão, seja pela cooperação dos súditos, não altera o fato de que é preciso desenvolver forças produtivas ou delas se apropriar. Mesmo que a guerra seja a única finalidade produtiva, como lembra Engels, “*a indústria não perde seu caráter de indústria por se destinarem seus produtos a destruir e não a criar objetos*”⁵⁴. Por outro lado, a extensão do desejo, a medida que varia de acordo com os afetos de cada indivíduo, não diz nada quanto ao modo como as condições materiais interferem nas chances de êxito militar. Ademais, o conceito generoso de capital de Tilly leva a uma distorção sempre indicada na literatura econômica marxista, qual seja, considerar dinheiro e mercadorias como sendo, em si mesmos, capital. Quando o capitalismo torna-se o modo de produção dominante, por exemplo, o êxito militar no controle de territórios e populações está vinculado a necessidade de constituir e expandir mercados. E o endividamento do Estado nesta empresa, seja qual for a imagem de seus objetivos, torna-se tão importante quanto seu êxito. Constatar que a guerra induz a formação e a transformação do estado, não significa compreender o que induz e transforma a guerra. A nosso ver, para compreendê-lo, não podemos desconectar a análise retrospectiva de longos períodos

⁵³ Como diziam Marx e Engels “A conquista é também condicionada pelo objeto da conquista. Ninguém pode absolutamente apoderar-se da fortuna de um banqueiro que consiste em papéis, sem submeter às condições de produção e de circulação do país conquistado”. *A Ideologia Alemã*. p. 77.

⁵⁴ Nesta direção, Engels censurou Duhring por sua “teoria da violência”: “Que vem a ser, atualmente, a violência? São os exércitos e os navios de guerra, e ambos custam, como já tivemos ocasião de aprender, por dolorosa experiência, ‘um montão de dinheiro’. Mas, que saibamos, a violência não é capaz de criar dinheiro. A única coisa que ela sabe é arrebatar o que já foi criado, o que também de pouco nos servirá, como já o sabemos pela pungente experiência dos famosos cinco mil milhões da França. Em última análise, é sempre a produção econômica que subministra a quantidade necessária de dinheiro. Voltamos a nos encontrar, aqui, com a idéia de que a violência está condicionada pela situação econômica, da qual ela deve receber os meios necessários para se equipar com instrumentos, bem como para conservá-los. E não termina aqui a nossa história. Nada pode depender tanto dos fatores econômicos como o exército e a marinha, O armamento, a composição, a tática e a estratégia, dependem, antes de tudo, do grau de produção imperante e do sistema de comunicações. Não foram as “criações livres da inteligência” de chefes geniais que revolucionaram a estratégia militar, mas a invenção de armas mais perfeitas e as mudanças sofridas pelo material humano”. ENGELS, Frederich. *O Anti-Duhring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. pp. 145-146.

históricos da influência decisiva das transformações produtivas nas condições, objetivos e contradições das lutas políticas⁵⁵.

Apesar disto, as pesquisas da sociologia histórica nos fornecem elementos empíricos para compreender a contradição absoluta do programa civilizatório moderno de eliminação da violência pela soberania do Estado e, por outro lado, a centralidade das lutas sociais e da violência revolucionária nos processos de democratização e instituição de algum grau de soberania popular. No trabalho *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia*, Barrington Moore Jr. mostra a influência decisiva da atividade revolucionária das classes subalternas nos processos de modernização capitalista e democratização política na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos. A hipótese mais geral de Moore Jr., a partir de uma análise comparativa entre o processo histórico destas nações e a realidade de Alemanha, Japão, China e Índia, é de que as formas ditatoriais tendem a predominar naquelas situações em que a aristocracia rural mantém sua posição dominante na transição para a agricultura comercial capitalista e, posteriormente, controla o processo de industrialização e modernização institucional. Ao contrário do que afirmam os teóricos conservadores, a violência revolucionária, ao atacar o domínio da classe dominante senhorial, torna-se um fator progressivo de redistribuição de poder sobre o estado e abre caminho para a emergência no cenário político do campesinato revolucionário e da burguesia comercial. Deste modo, Moore desconstrói a crença hegemônica nas vantagens da modernização conservadora e gradual:

“Como relutantemente concluí através da evidência, os custos da modernização têm sido, pelo menos, tão atrozos como os da revolução, e talvez bastante superiores. A justiça exige o reconhecimento do fato de que o modo por que quase toda a História foi escrita impõe uma espantosa divisão contra a violência revolucionária. Na realidade, essa divisão torna-se espantosa quando se compreende a sua profundidade. Equacionar a violência daqueles que resistem à opressão com a violência dos opressores seria bastante errôneo. Mas há muito mais. Desde os tempos de Espartaco, passando por Robespierre, o emprego da força por parte dos oprimidos contra seus antigos senhores tem sido objeto de condenação quase universal. Entretanto, a repressão diária da sociedade ‘normal’ desaparece vagamente na maioria dos livros de história”⁵⁶.

⁵⁵ A pesquisa de Tilly sobre a formação dos estados europeus abrange um milênio de, 990 a 1992.

⁵⁶ MOORE Jr., Barrington. *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia*. Lisboa: Edições Cosmo, 1975. p. 578.

A democracia capitalista proscreeve a violência que a instituiu e a conservou nos três últimos séculos⁵⁷. Perdendo terreno no discurso historiográfico, contudo, coube à filosofia política liberal do final do século XX tentar recuperar o aspecto idílico do projeto de democracia moderna. As construções teóricas de Rawls, Habermas e outros pensadores liberais, parecem estar fundadas na crença de que a violência política pode ser minimizada uma vez que os conflitos sociais encontrem uma válvula de escape institucional e se mantenham dentro de limites justos. Confrontando estas duas ordens de discurso – o historiográfico e o filosófico – podemos imediatamente questionar: quem pode definir que conflitos encaixam (e como encaixam) nas regras do jogo institucional-discursivo, tendo em vista que tais regras são, elas mesmas, objeto da disputa política? Ao apresentar seu programa de civilização como eliminação da violência, o imaginário liberal acaba por assumir, como sustenta Balibar, uma atitude ambivalente que leva seu discurso ao “curto-circuito”. Um exemplo extremo disto seria o “ato falho” de Karl Popper ao afirmar “*eu odeio a violência*” em seu trabalho *Utopia e Violência*. Para Balibar, Popper conclui que não pode explicar racionalmente sua posição contrária a violência, e pensa o antídoto a ela de modo “platônico”, ao idealizar seus supostos contrários, a justiça, o respeito e o amor⁵⁸. Como evitar que este ódio à violência não se torne, como diz Balibar, um ódio aos grupos, instituições e coletividades de algum modo são associados à violência? Não é por coincidência que a principal estratégia para desqualificar as diferentes formas de resistência popular têm sido identificar suas ações como obstáculos à convivência democrática não-violenta.

Menos sujeita a este afeto de ódio, a crítica de Hannah Arendt aos acontecimentos de 1968 busca se opor à “glorificação” da violência como meio de transformação social. A principal indagação de Arendt, portanto, será acerca das relações entre violência e poder. Sua hipótese parece ser fruto de uma clara idealização

⁵⁷ Lembremos, a este respeito, das denúncias de Marx e da AIT (Associação Internacional dos Trabalhadores ou Primeira Internacional), em função do massacre dos operários após a queda da comuna de Paris: “a civilização e a justiça da ordem burguesa aparecem em todo o seu sinistro esplendor onde quer que os escravos e párias dessa ordem ousem rebelar-se contra os seus senhores. Em tais momentos, essa civilização e essa justiça mostram o que são: selvageria sem máscara e vingança sem lei. (...) Mesmo as atrocidades cometidas em 1848 empalidecem diante da infâmia indescritível de 1871. O heroísmo abnegado com que a população – homens, mulheres e crianças – lutou durante oito dias desde a entrada dos versalheses na cidade reflete a grandeza de sua causa, do mesmo modo que as façanhas infernais da soldadesca refletem o espírito inato dessa civilização da qual ela é o braço vingador e mercenário. Gloriosa civilização essa, cujo grande problema consiste em saber como desprender-se dos montões de cadáveres feitos por ela, depois de cessada a batalha!”. *A Guerra Civil em França*, p. 211.

⁵⁸ BALIBAR, Étienne. *Violence: Idéalité et Cruauté*. In: *Le Crainte des Masses – Politique et Philosophie avant e après Marx*. Paris: Galilée, 1997. pp. 398-400.

da política: para a pensadora estes dois termos se excluem mutuamente e, logo, onde a violência armada é dominante não há poder e sequer política. O que caracteriza a ação política, para Arendt, é seu caráter absolutamente inovador e, conseqüentemente, a sua ligação íntima com a imprevisibilidade⁵⁹. Por outro lado, sendo o poder identificado pela autora com a capacidade humana de agir coletivo, não há poder quando se exclui esta possibilidade de ação.

A experiência das guerras e revoluções do século XX constituiria a prova do ocaso do poder e da ascensão da violência em nome da realização de um ideal histórico determinado que, ao excluir as possibilidades criadoras da ação e a ação em concerto, exclui a própria política. Como vemos, ao identificar a violência da guerra entre Estados e a violência revolucionária, a história do século XX pode ser lida, por Arendt, como a história da destruição da política. A relação entre violência e poder em Arendt, portanto, não é dialética, ou seja, poder e violência, embora opostos, não se desenvolvem um a partir do outro. Enquanto o poder é um fim em si mesmo, a violência tem um caráter puramente instrumental. A violência é um puro meio, um substituto do poder; mesmo nas revoluções, não há como comparar os dois termos: a violência do povo sempre será suplantada pela violência à disposição dos governantes. Mas quando o poder está abalado, ou seja, quando não há mais obediência, mesmo a violência do mais poderoso Estado é inútil. Deste modo, embora a violência seja justificável, ela jamais será legítima como o poder. A violência, aliás, só é bem-sucedida enquanto técnica de controle social quando dispõe de um amplo apoio popular⁶⁰.

O texto crítico arendtiano é sustentado teoricamente pela escolha de um inimigo conveniente: sua argumentação dependerá da demonstração de que, em suas origens, a teleologia da concepção marxista-hegeliana da história implica na idealização da violência enquanto seu princípio motor. Segundo reconhece Arendt, mesmo Marx não tenha reproduzido tal idealização; no entanto, de acordo com a lógica de alguns marxistas, uma vez que toda sociedade traz em si mesma o germe de sua destruição, e se esta destruição pressupõe uma negação radical do existente em nome daquilo que está aprisionado no presente, então todas as formas de violência estão autorizadas para

⁵⁹ Exemplo do imprevisível seria a própria situação paradoxal da guerra no século XX, onde “se alguém vencer, é o fim para ambos”. ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. p. 13.

⁶⁰ Idem, p. 23.

alcançar este objetivo. Para Arendt, são exemplos desta interpretação da dialética as obras de marxistas como Sorel e Fanon⁶¹. Mas ao selecionar seu alvo deste modo e, mais especificamente, ao confundir guerra e revolução, a pensadora coloca sua própria idealização da política a serviço da desqualificação dos movimentos revolucionários em curso nos anos 1960.

Esta confusão entre a violência da guerra e da revolução parece ser um elemento do imaginário liberal que permeia toda a teoria jurídica moderna. Como dissemos anteriormente, Negri mostra que a teoria moderna do poder constituinte é uma das formas de apagar a memória revolucionária e, sobretudo, estabelecer uma contenção jurídica em torno do poder constituinte originário, negando-lhe o seu exercício, ou seja, sua potência para criar e derrubar o ordenamento jurídico fica subordinada aos limites do poder constituído. Podemos dizer que este é também o ponto de partida da crítica de Walter Benjamin à violência: a maior pretensão do direito moderno, seja na sua concepção jusnaturalista, seja na positivista, seria, segundo Benjamin, enquadrar a violência presente processo histórico segundo uma relação entre fins e meios. A verdadeira crítica da violência não seria a afirmação do direito natural ou positivo, mas a que desvela seu caráter fundador e conservador do direito⁶², para além destas relações entre fins e meios jurídicos. A violência revolucionária ou a “divina violência” é o exemplo desta crítica na própria história, mas não se confunde com a violência de criação de Estado ou de sua conservação, como é o caso das guerras modernas, como muito bem ressaltam as pesquisas de Tilly.

⁶¹ Motivo pelo qual Arendt também critica Sartre por seu elogio à Fanon. Contudo não são apenas os marxistas que sustentam esta concepção do poder, segundo Arendt. Mesmo sem reivindicar uma filosofia da história, boa parte do pensamento político moderno identifica o poder como instrumento de dominação.

⁶² Benjamin insiste no exemplo soreliano da greve geral revolucionária, de um lado, e reafirma a já tradicional crítica marxista ao sistema parlamentar, de outro, para mostrar como esta instituição perde completamente seu vigor político quando desassociada de um estado de violência latente, em outros termos, da sua origem histórica revolucionária: “que o direito se oponha, em certas condições, com violência à violência dos grevistas é testemunho apenas de uma contradição objetiva na situação jurídica e não uma contradição na lógica do direito. Posto que na greve o Estado teme mas que nenhuma outra coisa aquela função da violência que esta investigação propõe precisamente determinar, como único fundamento seguro para sua crítica. Porque, se a violência, como parece a primeira vista, não fosse mais que o meio para se assegurar diretamente daquilo que se quer, poderia atingir seu fim só como violência de roubo. E seria completamente incapaz de fundar ou modificar relações de forma relativamente estável. Mas a greve demonstra que pode fazê-lo, ainda quando o sentimento de justiça possa resultar ofendido por ele”. Quanto aos parlamentos, estes “apresentam um notório e triste espetáculo porque não conservaram a consciência das forças revolucionárias a que devem sua existência. Na Alemanha em particular, até mesmo a última manifestação destas forças não surtiu efeito nos parlamentos. Falta-lhes o sentido da violência fundadora de direito que neles está representada”. BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica de la violencia*. In: *Conceptos de la filosofía de la historia*. La Plata: Terramar, 2007. pp. 119-125.

Com razão, Slavoj Žižek se insurge contra os intérpretes de Benjamin que se recusam a identificar a violência divina a um fenômeno histórico positivamente existente: presos pelo medo ao imaginário teológico em que o autor se expressa, os críticos teóricos a conceberiam como um evento “puro” que nunca ocorre.

“A máxima da divina violência é *fiat iustitia, pereat mundus*. A divina violência é justiça, o ponto de não distinção entre justiça e vingança, no qual o ‘povo’ (a parte anônima da não-parte) impõe seu terror e faz as outras partes pagarem o preço – o Dia do Juízo Final para a longa história de opressão, exploração e sofrimento (...)”⁶³

O problema seria, então, como distinguir a violência revolucionária autêntica, o terror que vem do “povo”, da lógica do poder constituído, o “terror sem virtude” de que fala Žižek? Como fazê-lo sem um critério transcendente, sem recorrer à Justiça, com letra maiúscula? Reencontramos, aqui, a tensão entre imanência e transcendência na modernidade. Já dissemos que a força do constitucionalismo está justamente em estender os efeitos da soberania retroativamente, de maneira que ela passa a ser o ponto de referência que dá sentido e lugar ao momento fundador. A teoria da norma fundamental de Kelsen parece ser sua expressão mais desenvolvida: nela o ato fundador é plenamente esvaziado de sua potência produtora e torna-se apenas um pressuposto *lógico* da ordem estabelecida. Contudo, estas estratégias compartilham de um axioma comum: aquilo que é representado pela violência fundadora tem um ponto de chegada, embora não possam (e não queiram) determinar o seu ponto de partida. Por este motivo, Negri insiste em afirmar o caráter absoluto do poder constituinte: a extensão de sua potência, ou seja, os efeitos que ela pode produzir, considerados em si mesmos, não dependem de nada que lhe é exterior e tendem a estender-se indefinidamente⁶⁴. O que o

⁶³ A citação em latim significa: faça-se justiça, pereça o mundo. Ver ŽIŽEK, Slavoj. *Robespierre ou a “Divina Violência do Terror”*. Apresentação da coletânea de textos de Robespierre *Virtude e Terror*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 12.

⁶⁴ Eis porque o poder constituinte se opõe a soberania, como procedimento absoluto “onipotente e expansivo, limitado e inconcluso”: “a soberania como *suprema potestas* é evocada e reconstruída como fundamento, mas um fundamento oposto ao poder constituinte: é um vértice, uma base; é uma finalidade cumprida, enquanto o poder constituinte não tem finalidade; é um tempo e espaço limitados e fixados, enquanto o poder constituinte é pluralidade multidimensional de tempos e de espaços; é constituição formal rígida, enquanto o poder constituinte é um procedimento absoluto”. NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte – Ensaio sobre as Alternativas da Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 25.

poder constituinte faz é alterar o próprio horizonte ontológico, ou seja, exceder as coordenadas espaciais e temporais estabelecidas⁶⁵.

A experiência revolucionária confirma esta tese. Marx colocava, por exemplo, que durante a revolução de 1848 “*as diferentes classes da sociedade francesa tinham necessariamente de contar as suas etapas de desenvolvimento por semanas, como antes haviam contado por séculos*”⁶⁶. Do mesmo modo que Lênin, ao ponderar a importância da revolução de 1905 para a de 1917⁶⁷. Não se trata, propriamente, da experiência de uma “aceleração do tempo”, tal como podem ser representados tais períodos retrospectivamente. A revolução é experimentada, antes, como processo de invalidação de todas as medidas habituais; a velocidade sem paralelo anterior dos acontecimentos é determinada pela intensidade e velocidade da ação dos indivíduos e das classes sociais que compõem a sociedade. É característico deste período que a proporção entre atividade e passividade seja radicalmente alterada, e que todas as classes estejam, até certo ponto, mobilizadas: uma vez que a fissura aberta na antiga ordem destitui suas instituições de qualquer força ideológica, sentimos e experimentamos que somos, nós mesmos, a causa adequada de toda ordem e que podemos, mais do que nunca, mudá-la como quisermos⁶⁸. Este é o mote de outra crítica de Žižek, dirigida desta vez contra a política de contemporânea:

“Com Lênin, assim como com Lacan, a revolução *n s'autorise que d'elle même*: devemos assumir o ato revolucionário sem a cobertura do grande outro – o medo de tomar o poder ‘prematuramente’, a busca de uma garantia, é o medo do abismo do ato. Somente uma posição tão radical nos permite romper com o modo predominante na política de hoje, a biopolítica pós-política, que é uma política do medo, formulada como uma defesa contra uma potencial vitimação ou assédio. Aí reside a verdadeira linha de separação entre a política emancipadora radical e a política do status quo: não é a

⁶⁵ Para Spinoza, nossas representações de tempo e medida são abstrações, ainda que necessárias. Uma vez que só temos da duração um conhecimento inadequado, é uma decorrência imediata de nossa imaginação que a concebemos “separada da maneira como flui das coisas eternas”, ou seja, da infinitude e eternidade da substância. Ademais, quando se concebem estes dois termos, infinitude e eternidade, como quantidades indeterminadas de extensão e tempo, não se compreende adequadamente a natureza atual do infinito e como ele se expressa através das coisas finitas. Ver Carta XII, *Epistolario*, pp. 54-60.

⁶⁶ *A Luta de Classes na França de 1848 a 1850*. p. 156.

⁶⁷ “Do ponto de vista do aprendizado dos fundamentos da ciência política pelas massas e os chefes, pelas massas e os partidos, cada mês desse período equivale a um ano de desenvolvimento ‘pacífico’ e ‘constitucional’”. LENIN, V. I. *Esquerdismo, Doença Infantil do Comunismo*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2004. p. 32.

⁶⁸ Este afeto constitui o que Spinoza chama de ingenium e é muito importante para explicar as lutas políticas: “cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com o temperamento que lhe é próprio. Como é isso que todos desejam, constituindo-se assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente”. *Ética*, III, Prop. 30, Esc.

diferença entre duas visões positivas distintas, dois conjuntos de axioma, mas, precisamente, a diferença entre a política baseada num conjunto de axiomas universais e a política que renuncia à própria dimensão constitutiva do político, já que recorre ao medo como seu princípio mobilizador último: medo de imigrantes, medo do crime, medo da depravação sexual sem Deus, medo do próprio Estado excessivo (com sua taxação opressiva), medo de catástrofes ecológicas – tal (pós-) política sempre leva a uma assustadora reunião de homens assustados”⁶⁹

É sobre o terreno fértil do medo que a reação se enraíza. Quando a ordem já não pode mais conter a dinâmica insurrecional e evitar os confrontos dela decorrentes, mais do que nunca o futuro é incerto e as velhas garantias desaparecem por inteiro: generalizam-se o medo e a esperança, ambos afetos decorrentes da impotência para prever o curso dos acontecimentos⁷⁰. Não por acaso, para Spinoza, “o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição”⁷¹. O medo da morte violenta, afeto absolutamente contrário a nossa natureza – imaginar a morte violenta é conceber algo que exclui a existência atual de nosso corpo – é, tal como Hobbes já percebera, um afeto determinante para a política: ele “bloqueia” nossa potência de pensar⁷², nos sujeitando a ordem externa, até que outro afeto em direção contrária e mais intenso o anule.

Por este motivo, embora Spinoza admita, tal como Maquiavel, que a multidão armada deva lutar contra quem pretenda usurpar o poder por ela instituído, ou mesmo para libertar-se da servidão, compreende os riscos de uma transformação violenta da sociedade. Eles estão associados aos afetos decorrentes da guerra civil, e da possibilidade de que estes afetos criem condições para transferência de todo o poder a uma pessoa ou a um pequeno grupo, destacados por suas vitórias militares. Foi o caso de Cromwell e da revolução “gloriosa”, que apesar de ter derrubado a monarquia, instituiu uma outra tirania. Consequentemente, podemos afirmar que a multidão só é temível quando não teme, lição aprendida por todos aqueles que pretendem fundar e conservar seu poder apropriando-se da potência coletiva. Ao que parece, as chances de êxito de um processo revolucionário estão na razão inversa do medo coletivo que impõe.

⁶⁹ ZIZEK, Slavoj. Op. cit., pp. 29-30.

⁷⁰ Os afetos relativos a coisas futuras e incertas são tão intensos quanto mais imaginamos elas estarem em curso ou muito próximas de acontecer (*Ética*, IV, Prop. 10).

⁷¹ *Tratado Teológico-Político*. [5-6], p. 06.

⁷² “Durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários a nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto”. *Ética*, V, Prop. 10.

3.3.

Soberania, Violência e o Direito como Potência

Vemos que o problema do critério com o qual se pode julgar em que medida o uso da violência é autorizado ou não mobiliza o pensamento jurídico-político moderno. Como percebeu Benjamin, as tradições jurídicas jusnaturalista e positivista fornecem uma resposta equivalente, à medida que ambas partem do axioma de que o critério pode ser estabelecido por uma estratégia cognitiva, seja dedutivo-racional, no caso do direito natural, seja lógico-formal, no caso do direito positivo. Esta estratégia cognitiva, no entanto, parece estar fadada ao fracasso, uma vez que, como ressalta Derrida, há um “*silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador*”⁷³: embora não seja exterior a linguagem, o silêncio desta violência indica a impossibilidade de remontá-la a um critério anterior e, neste sentido,

“O direito é desconstrutível, seja por ser fundado, quer dizer, constituído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes o melhoramento do direito), seja porque o seu último fundamento, por definição não é fundado. (...) Podemos encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico”⁷⁴.

Arriscamos dizer que este silêncio a que se refere Derrida é o silêncio da decisão soberana, que diz “por trás dos muros” o que é a ordem jurídica, estabelecendo violentamente, pois, o critério de autorização da violência. A nosso ver, se podemos extrair algo da teoria do direito schmittiana é sua compreensão de que, para responder algo sobre tal critério, não se pode fugir da questão da soberania⁷⁵: podemos, no máximo, adiá-la, concebendo uma série de legitimações e competências que remonta a

⁷³ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei - O “Fundamento Místico da Autoridade”*. Lisboa: Campo das Letras Ed., 2003. p. 24.

⁷⁴ Idem, p. 25.

⁷⁵ Daí a crítica schmittiana a Constituição de Weimar: “Na constituição alemã vigente, de 1919, o artigo 48 explica o estado de exceção, mas sob o controle do parlamento do reino que pode, a qualquer tempo, exigir sua revogação. Essa norma corresponde ao desenvolvimento e práxis jurídico-estatal que procuram, por meio de uma divisão de competências e controle recíproco, protelar o quanto possível a questão da soberania”. SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 12.

uma “constituição primeira” que não está mais em disputa⁷⁶. Mas Schmitt vê no estado de exceção a autopreservação da soberania em detrimento do Direito, apesar de que a decisão permanece ainda no âmbito jurídico, ou então no ponto de indistinção entre o jurídico e o político. Para ele, portanto, o poder constituído atrai para si, tanto no caso normal quanto no excepcional, toda a juridicidade e, conseqüentemente, todo e qualquer referencial de justiça ou legalidade a ele se refere. Esta zona de indiferença entre faticidade e validade, como diz Agamben, seria a própria relação de soberania, constituída por uma violência que está tanto dentro como fora dos limites do direito, e que tem por objeto, num e noutro caso, a vida humana. Esta essência biopolítica do poder, Agamben vê como um problema não resolvido pelo conceito negriano de poder constituinte⁷⁷, uma vez que também a decisão soberana não pressuporia nada além de sua própria potência. Todavia, seria possível supor que juridicidade e soberania se confundem, ainda que seja forçoso reconhecer que a soberania simultaneamente é um fora e um dentro do direito? Ao que parece, a velha distinção entre lei e direito não é aprofundada por Agamben, ou porque lhe interessa mais a relação entre norma e anomia, ou porque aceita a argumentação positivista que incorpora o direito à lei. Com efeito, tampouco a alternativa jusnaturalista tradicional oferece uma resposta satisfatória para esta distinção e talvez por isso seja difícil conceber, nos termos de Agamben, uma “constituição da potência”.

Apesar disso, uma consequência importante da teoria da soberania de Agamben parece ter sido mostrar que toda lei, enquanto direito de um Estado, leva-nos a um impasse de natureza biopolítica, posto que não é outro o objeto das relações de soberania senão a vida humana. A questão, a nosso ver, está em saber se esta vida resiste à violência do poder soberano, ou seja, se ela tornou-se por isso vida nua, que pode ser exterminada sem que se cometa homicídio, já que seria errôneo supor que não há resistência (espontânea e/ou organizada) a este processo: a soberania não tem um poder ilimitado ou absoluto para investir a vida em seus aparelhos e suas estratégias. O

⁷⁶ “Se perguntarmos por que a constituição é válida, talvez cheguemos a uma constituição mais velha. Por fim, alcançaremos alguma constituição que é historicamente a primeira e que foi estabelecida por um usurpador individual ou por algum tipo de assembléia. A validade dessa primeira constituição é a pressuposição última, o postulado final, do qual depende a validade de todas as normas de nossa ordem jurídica”. Kelsen, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 168.

⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Pouvoir Souverain et la Vie Nue*. Paris: Editions du Seuil, 1997. pp. 49-58.

discurso jurídico-político da modernidade tentou mitigar esta limitação através da ficção do contrato social: seja qual for o motivo pelo qual se forma a vontade que dá origem ao pacto, uma vez instaurado, a sujeição ao soberano é absoluta, justamente por ser voluntária⁷⁸. E como a condição humana no estado de natureza é o isolamento e a solidão, os homens se reúnem para pactuar enquanto indivíduos; logo, embora reconheça-se a liberdade de resistir nos casos em que a finalidade da instituição da soberania, a auto-preservação, seja contrariada, “ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente”⁷⁹, como diz Hobbes. Pela resistência, individual ou coletiva, o poder soberano de vida e de morte não fica abolido ou limitado, porque deste poder depende a segurança dos súditos.

Que este poder não seja limitado ou abolido pela resistência, não impede que ele cesse em função da guerra civil ou da guerra externa, como o próprio Hobbes reconhece⁸⁰. Mas o que é a guerra civil, senão o exercício da resistência pelos grupos que passam a disputar o aparelho de Estado? A história da guerra civil inglesa mostrou que a violência e o terror da soberania são impotentes para transformar as vontades e manter os homens em respeito. Vê-se que, sem a obediência, a extensão ilimitada da soberania adquire uma existência puramente teórica. No balanço hobbesiano da guerra, por conseguinte, a ignorância do vulgo supera seu medo da morte violenta: atenta apenas a seu interesse particular e, portanto, disposta a se considerar livre em detrimento das razões de segurança comum, a multidão está sujeita a ser persuadida por qualquer discurso sedicioso que ensine desobedecer⁸¹. Em virtude disso, Hobbes reivindica a difusão, através da educação pública, de uma “ciência da obediência”:

“Pode ser que penses que, para que alguém conheça o dever que tem para com seu governante e saiba qual é o direito que este tem para lhe ordenar, não necessita senão

⁷⁸ Quanto a este ponto, a teoria hobbesiana e rousseuniana não se distinguem. Embora, por exemplo, Rousseau critique Hobbes ao dizer que ninguém transfere seu direito senão para ser livre, e que o medo não pode ser o fundamento do contrato, ele implica na alienação total dos direitos à comunidade toda (*O Contrato Social*, I, VI), de maneira unânime, ato pelo qual se forma o corpo político dirigido pela vontade geral. O poder do corpo político sobre seus membros, enquanto dirigido pela vontade geral, é absoluto (*O Contrato Social*, II, IV). Mas como vontade geral não se confunde com a vontade de todos ou da maioria (ela é, antes o atributo comum à diversidade opiniões), ela vale também para aqueles que não aceitam o ato soberano. Não sem razão, Rousseau desaconselha a existência de partidos: “importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial, e cada cidadão só opine de acordo com si mesmo”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social* (1762). In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 47.

⁷⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 134.

⁸⁰ Idem, p. 135.

⁸¹ HOBBS, Thomas. *Behemoth o El Parlamento Largo*. Madrid: Ed. Tecnos, 1992. p. 09.

que um bom juízo natural; mas não é assim. Pois isto constitui uma ciência, construída sobre princípios claros e seguros e que deve ser aprendida mediante um estudo profundo e cuidadoso, ou de mestres que a estudaram profundamente”⁸²

Se para obedecer é preciso ter ciência, por que razão são os homens levados a pactuar a alienação absoluta de seu direito natural? Só a violência soberana pode garantir este tipo de transferência de direitos e, nesse caso, sendo a finalidade da instituição do Estado a segurança comum, parece claro que a soberania é a própria ameaça à paz e à conservação coletiva. Com Spinoza, devemos concluir que uma tal alienação violenta é, sobretudo, precária e contraditória com o direito natural. Por ela, o soberano mantém seu direito apenas enquanto durar seu poder de fazer tudo o que quiser; mas é imediatamente privado deste direito perante alguma força superior a sua. Além disso, como a força dos pactos reside na sua utilidade, o menor sinal de fraqueza do poder violento é motivo para rompê-lo, pois é “*insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que romper mais desvantagens que vantagens*”⁸³.

É mesmo a utilidade, segundo Spinoza, que leva à obediência. Contudo não é tanto pela posse da ciência e da razão que os homens são levados a obedecer, mas por razões da experiência imaginativa e afetiva. A noção de utilidade surge daquilo que, ao nos afetar, estimula nossa potência de agir (dispõe nosso corpo a afetar e ser afetado de muitas maneiras) e que, por ser coerente com nosso esforço de auto-conservação, desejamos obter e nos esforçamos, na sua ausência, por imaginar⁸⁴. Até aqui, podemos ver uma argumentação muito próxima do individualismo apropriador hobbesiano, pois pelas leis de nossa natureza temos direito a todos os bens que sirvam a nossa utilidade. Todavia, quanto mais uma coisa nos é útil e, portanto, aumenta nossa potência de agir e de existir, acrescenta Spinoza, mais tem algo em comum com a natureza⁸⁵. De maneira que nenhuma coisa singular pode nos fazer experimentar tanto o aumento de nossa potência de agir quanto aquilo que mais tem em comum conosco, ou seja, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem e sendo, assim, o desejo de apropriação é tão intenso entre os homens quanto o desejo de ajuda mútua e cooperação. Ao contrário do

⁸² Idem, p. 207.

⁸³ *Tratado Teológico-Político*, [193-194], p. 239.

⁸⁴ *Ética*, IV, Prop. 38.

⁸⁵ *Ética*, IV, Props. 29 e 30.

que sustenta Hobbes, portanto, a condição natural humana é tanto definida pelo conflito como pela cooperação.

Ao definir o direito natural por tudo aquilo que fazemos em função de nossa potência e, portanto, tanto pelo que fazemos sob a condução da Razão quanto pelo que fazemos em função de nossos desejos, Spinoza estabelece, ao mesmo tempo, as bases para a crítica do que chamou de estado de natureza puramente teórico, definido pela barbárie e pela solidão⁸⁶. Pois se é verdade que os homens, em função dos afetos, lutam entre si, é igualmente verdadeiro que são tanto mais potentes para se defender de qualquer violência quanto mais cooperarem.

“Chegamos, portanto, a esta conclusão: que o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção do seu poder, proteger-se, combater qualquer violência e viver segundo uma vontade comum”⁸⁷

A potência é, pois, limite e sustentação do poder que os homens exercem uns sobre os outros. Ela determina um desejo coletivo de liberdade e de governar inerentes à sociabilidade natural, uma vez que buscamos o que é útil não apenas para nós mesmos, mas para todos, esforçando-nos que todos vivam segundo nosso *ingenium*, nosso temperamento⁸⁸. Por outro lado, ainda que por razões de sobrevivência o imaginário coletivo seja levado a perceber a utilidade comum na tirania, em função do desejo de ordem que mencionamos anteriormente, o poder constituído depende da potência da multidão e é nele que busca se apoiar, tanto quanto possível, para se conservar. Neste caso, o detentor do poder percebe que, pela violência e pela força, pode-se submeter o corpo ou a mente de um indivíduo ou de uma coletividade apenas durante certo tempo, já que esta força não produz obediência senão enquanto supera a potência destes.

A transição para o estado civil, tal como o pensamento spinozano a concebe, é a título precário. A ordem está sujeita a ser rompida quando sua utilidade desaparece; o jusnaturalismo de Spinoza, portanto, não se prende à figura do contrato: poderíamos dizer que se trata mais propriamente de uma teoria da hegemonia, ou seja, da

⁸⁶ *Tratado Político*, II, § 15, p. 312.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Ética*, IV, Prop. 37, Esc.

capacidade de equilibrar força e consenso (imaginário), que explica a conservação, sempre tensa e sujeita a revezes, do Estado⁸⁹.

Com base nisso, para além dos aspectos negativos do imaginário jusnaturalista, o famoso adágio spinozano “tanto direito quanto potência” nos permite afirmar um “positivismo” que não encerra a produtividade jurídica da potência coletiva na categoria da soberania⁹⁰; um direito fundado na potência que não se deixa jamais “positivar”, pois já é plena positividade. Esta parece ser a característica central da crítica de Spinoza ao absolutismo burguês e sua concepção jurídica: para Spinoza, não apenas é contraditório, mas impossível que alguém transfira seu direito natural absolutamente. Uma vez que há uma variedade de modos de exercer o poder e, conseqüentemente, de organização coletiva ou resistência, a cada forma política corresponde um *quantum* de direito natural, preservado no interior do Estado. Spinoza compreende que isto é um problema de proporção geométrica e se dedica no *Tratado Político* a análise das diferentes regimes políticos – monarquia, aristocracia e democracia – segundo esta ordem. É por isso que, aliás, a democracia é para Spinoza o único regime inteiramente absoluto: na democracia spinozana é a potência da multidão que detém e exerce diretamente a soberania, e o faz em virtude de seu próprio direito natural.

A partir desta “juridicidade” da potência coletiva, torna-ser pensar o direito fora dos marcos hegemônicos do direito estatal. O principal obstáculo para a constituição da potência, na prática, parece ser a força do imaginário ligado à soberania que, enraizado nos hábitos coletivos pela imposição violência, determina a associação do desejo segurança da coletividade à manutenção da ordem estabelecida (segurança do Estado e do capital). Ela nos dá, contudo, a base ontológica para conceber aquilo que importantes juristas brasileiros como Miguel Pressburger e Miguel Baldez definiram, muito adequadamente, como *direito insurgente*. Trata-se de um direito forjado nas lutas sociais e que rompe com o cerco jurídico do direito positivo às relações de produção capitalista⁹¹. É o que ocorre, por exemplo, através da prática das ocupação coletivas,

⁸⁹ A perspectiva de Spinoza é, como define François Zourabichvili, de um conservadorismo paradoxal: quanto mais aberto a mudança e ao conflito, como no caso da democracia, mais o Estado tende a se conservar, em função de sua plena coerência com a condição natural humana.

⁹⁰ Ver NEGRI, Antonio. Op. cit., p. 296.

⁹¹ “Mas é na luta e nas conquistas que dela resultem que a classe trabalhadora, engendrando com sua prática política um direito no movimento, alternativo e insurgente, descobre-se como sujeito de sua história e reinicia o processo de construção de uma nova sociedade. Das fábricas, na produção, surgiram a organização sindical e importantes instâncias históricas, como as comissões de fábrica e as centrais

seja da terra, de prédios urbanos e de fábricas. Como argumenta Baldez, a respeito do MST:

“A ocupação coletiva, ato político-jurídico, cria no processo de luta das classes oprimidas, um modo coletivo de aquisição da terra, com ruptura do vínculo jurídico da propriedade. Viu-se como Savigny e Ihering esforçaram-se para fazer da posse o conteúdo da propriedade, quando, com o modo de produção capitalista, ela se transformou num simples vínculo jurídico abstrato que, como qualquer abstração não se vê, nem se toca. A ocupação tende, pois, a ser política, e dependendo da correlação de forças entre o sistema de proteção a terra, de um lado, e os ocupantes, de outro, a romper o vínculo, fazendo da posse em si a propriedade”⁹².

O direito produzido no processo de luta excede, por vezes, os limites da alteração autorizada pelo direito positivo quando uma nova relação de produção é por ele fundada. Quando a ciência jurídica se preocupa em extrair o critério de validade da norma jurídica da realidade sócio-política do Estado, tem em mente o fato de que é preciso esconder atrás dos muros e calar a violência que impulsiona a dinâmica do ordenamento jurídico. Como diz Lukács, a validade do todo permanece inquestionada, e “o Estado nunca encontrará dificuldade pra controlar essas transgressões em casos isolados, justamente porque em nenhum instante seu fundamento será discutido por elas”⁹³. Isto se aplica à própria origem violenta do direito capitalista, seja pela revolução, seja pelo processo gradual de expropriação de terras do Estado e dos camponeses, seja pela conquista colonial⁹⁴. Não é difícil reconhecer que a violência é, no caso deste modo de produção, não apenas um recurso de instituição de suas relações de produção, mas um método diretamente implicado no processo de sua reprodução e ampliação, “ela mesma é uma potência econômica”⁹⁵, como diz Marx.

Inúmeros exemplos podem ser fornecidos para ilustrá-lo; Marx mostra que mesmo com as leis que autorizam, no século XVIII, o cercamento das terras comuns, a violência continua sendo um método usado pelos grandes arrendatários para roubar

sindicais, fatores fundamentais no processo de consolidação das lutas contra a hegemonia do capital, em novos e mais sólidos patamares”. BALDEZ, Miguel Lanzellotti. *Sobre o Papel do Direito na Sociedade Capitalista. Ocupações Coletivas: Direito Insurgente*. Petrópolis: Centro de Defesa dos Direitos Humanos, Editora Gráfica Serrana, 1989. p. 18.

⁹² Idem, pp. 16-17.

⁹³ LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 472.

⁹⁴ “As descobertas de ouro e prata na América, o extermínio, a escravidão das populações indígenas, forçadas a trabalhar no interior das minas, o início da conquista e pilhagem das Índias Orientais e a transformação da África num vasto campo de caçada lucrativa são os acontecimentos que marcam os albos da era da produção capitalista”. *O Capital*, I, XXIV, p. 864.

⁹⁵ Idem, p. 864.

terras das comunidades camponesas, o que até hoje vemos no Brasil⁹⁶. Ademais, no curso do desenvolvimento capitalista, a lógica expropriatória violenta não cessa, mas se amplia:

“Não se trata mais da concentração simples dos meios de produção e de comando sobre o trabalho, a qual significa acumulação. O que temos agora é a concentração dos capitais já formados, a supressão de sua autonomia individual, a expropriação do capitalista pelo capitalista, a transformação de muitos capitais pequenos em poucos capitais grandes”⁹⁷

Ao mesmo tempo, temos a contínua produção de uma população excedente, da qual se incumbe imediatamente o direito penal moderno, através da legislação contra a vadiagem e da internação forçada nas *workhouses*. Manufatura e prisão, em sua origem, não se distinguem, como bem observam Dario Melossi e Massimo Pavarini⁹⁸; de todo o modo, o capital se apropria da cooperação pela coação, seja porque não há opção para a massa de indivíduos tornados assujeitados ao regime de trabalho assalariado, seja pelo trabalho penal. O resultado deste processo, como se vê, é a produção ininterrupta de novos sujeitos jurídicos “livres” e novas figuras jurídicas da propriedade privada, sem com isso desconstituir a relação jurídica fundamental que permite a exploração do trabalho. É claro que, para tanto, não basta a coerção; “*ao progredir a produção capitalista, desenvolve-se uma classe trabalhadora que, por educação, tradição e costume, aceita as exigências daquele modo de produção como leis naturais e evidentes*”⁹⁹.

A força ideológica do trabalho “livre” foi construída sobre a base dos hábitos de resistência imaginária do trabalhador em face de sua impotência perante a produção capitalista, através da qual ele se converte em mera atividade subjetiva, ou força de trabalho. Viu-se que esta tendência da sociedade capitalista defronta-se, no entanto, com uma tendência contrária: a socialização do trabalho e a ampliação da cooperação. O capital depende da apropriação desta potência coletiva e, por este motivo, faz da

⁹⁶ “O progresso do século XVIII consiste em ter tornado a própria lei o veículo do roubo das terras pertencentes ao povo, embora os grandes arrendatários empregassem simultânea e independentemente seus pequenos métodos particulares”. Idem, p. 838.

⁹⁷ *O Capital*, I, XXIII, p. 729.

⁹⁸ “A função da casa de trabalho é, sem dúvida, mais complexa do que tabelar o salário livre. Ou, ao menos, pode-se dizer que este último objetivo deve ser entendido na plenitude de seu significado, que é o *controle da força de trabalho*, da educação e domesticação desta”. MELOSSI, Dario e PAVARINI, MASSIMO *Cárcere e Fábrica*. Rio de Janeiro: ICC: Revan, 2006. pp. 40-41.

⁹⁹ *O Capital*, I, XXIV, p. 851.

fragmentação entre forças corporais e intelectuais do trabalho, inerente ao processo produtivo, o método para obter submissão.

Esta forma capitalista de organizar o trabalho estende-se sobre toda a vida social. Se atentarmos para a observação de Max Weber quanto à homologia estrutural entre Estado moderno e empresa capitalista, o problema das relações efetivas entre Estado e classe dominante torna-se menos obscuro. Afirmar que o Estado é o “comitê da classe dominante” diz respeito não só aos interesses representados, que em aparência seriam externos a um “interesse estatal” autônomo, mas à reprodução de métodos capitalistas para dirigir a burocracia e utilizar os recursos materiais do Estado, ou seja, métodos que dependem da concentração, verticalização e centralização de forças produtivas. Sendo assim, do ponto de vista organizacional, a burocracia é totalmente subordinada aos processos desenvolvidos pelo capital; se em algumas conjunturas, pode emergir como força social autônoma é porque tem maior controle sobre máquina estatal, o que lhe torna mais potente que outras forças sociais. Como salienta Weber,

“O domínio efetivo, que não se manifesta nos discursos parlamentares nem em declarações de monarcas, mas sim no cotidiano da administração, encontra-se necessária e inevitavelmente, nas mãos do funcionalismo, tanto do militar quanto do civil, pois também o oficial superior moderno dirige batalhas a partir do ‘escritório’”¹⁰⁰

Como método de obter obediência, portanto, empresa e Estado não se distinguem sequer quanto à utilização da violência, embora esta última não possa competir com a burocracia militar no que diz respeito ao controle da violência armada. Mas a ligação estreita entre violência e controle da força de trabalho não foi suficiente, sem o auxílio da ideologia, para conter a identificação afetiva espontânea e a formação de interesses comuns entre os trabalhadores, enquanto sujeitos do mesmo modo a esta fragmentação e à exploração de sua força de trabalho. A partir do século XIX, multiplicam-se as formas organizativas do trabalho, das coligações operárias e *trade-unions* aos partidos políticos. A repressão estatal a tais iniciativas, por seu turno, não é sempre linear¹⁰¹. A tolerância aos movimentos espontâneos do trabalho encontra-se na

¹⁰⁰ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. v. 2. Brasília: Editora UNB, 1999. p. 529.

¹⁰¹ Eis o exemplo de Marx: “na Inglaterra as coligações são autorizadas por um ato do Parlamento e foi o sistema econômico que forçou o Parlamento a conceder esta autorização por meio da lei. Em 1825, quando, com o ministro Hunkisson, o parlamento foi levado a modificar a legislação, para a pôr mais ainda de acordo com o estado de fato resultante da livre concorrência, teve necessariamente que abolir todas as leis que proibiam as coligações dos operários. Quanto mais a indústria moderna e a concorrência

direta proporção de seu caráter político-jurídico, que pode ou não estar ligado a uma reivindicação econômica. Se o poder da ideologia é rompido quando os trabalhadores associam sua potência produtiva coletiva à origem do capital e de toda a riqueza material da sociedade capitalista da qual não usufruem, isto não afasta, especialmente nos momentos de crise, o que Lukács chamou de “visão de mundo legalista”, “*a orientação natural e instintiva para o Estado, para estrutura que se apresenta à ação como único ponto fixo no caos dos fenômenos*”¹⁰².

Como disse Marx, as armas que a burguesia utilizou para abater o feudalismo se voltam contra ela, especialmente o direito. Embora as lutas sociais adquiram expressão jurídica, estabelecendo novos parâmetros políticos, jurídicos e éticos para a luta de classes, o motor violento da modificação do ordenamento jurídico continua a operar pela própria dinâmica expansiva do capital. As transformações produtivas no século XVIII, por exemplo, fizeram desvanecer todos os limites à extensão da jornada de trabalho estabelecidos em estatutos jurídicos anteriores¹⁰³. Do mesmo modo, a ofensiva neoliberal no final do século XX, fez recuar inúmeras conquistas no âmbito dos direitos fundamentais, em especial dos direitos sociais. A soberania capitalista excede, em várias direções, os limites fixos da norma jurídica. O próprio ordenamento jurídico estatal pode ser, como totalidade, objeto da ação coletiva revolucionária. Não há como negar, como lembra Engels, que “*o direito à revolução é o único ‘direito histórico’ real*”, sobre o qual, aliás, “*repousam todos os Estados modernos sem exceção*”¹⁰⁴. Com efeito, não se pode repreender a utilização da violência para produzir um novo direito quando esta é a lei imanente da dinâmica jurídica. Por este motivo, não se pode traçar paralelos entre a violência implicada pelos meios de luta do trabalho, espontânea ou organizadamente, e a violência soberana do capital.

Entretanto, como tentamos mostrar no ponto anterior, não se trata de uma violência de mesma natureza e, nem sempre, visando à produção de um direito estatal. O parâmetro material desta afirmação é a potência coletiva do trabalho vivo; enquanto o direito capitalista assegura à produção da vida nua do trabalho, criando diariamente uma

se desenvolvem, mais elementos existem que provocam e favorecem as coligações, e logo que as coligações se tornam um fato econômico, não podem tardar a se tornar um fato legal”. *A Miséria da Filosofia*. pp. 148-149.

¹⁰² LUKÁCS, Georg. Op. cit. p. 475.

¹⁰³ Ver *O Capital*, I, VIII, pp. 320-321.

¹⁰⁴ ENGELS, Frederick. *Introdução à “As Lutas de Classe na França de 1848 a 1850”* (1895). In: Marx-Engels: Textos. v. III. São Paulo: Edições Sociais, 1977. p. 107.

massa de “proletários sem direitos”, o trabalho só visa reapropriar-se de sua potência de agir e de existir e, em virtude disso, “tem um mundo a conquistar”. É segundo este parâmetro que deve ser lida a teoria marxista da extinção do Estado; por isso também, importa notar que o desaparecimento do Estado não significa o fim da política e da qualquer expressão institucional da prática humana. Interpretado desta maneira, o problema colocado pela teoria marxista do direito não é tanto a negação absoluta do direito, enquanto produção imaginária coletiva através da qual se expressam as relações sociais, mas a negação da forma jurídico-estatal, ou seja, da relação de soberania como fonte e critério de todo o direito. Esta negação já está contida na prática econômica e política da burguesia; a principal resistência a vencer, neste sentido, é ideológica.