



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

Faculdade de Direito

Programa de Pós-Graduação em Direito

Allan Mohamad Hillani

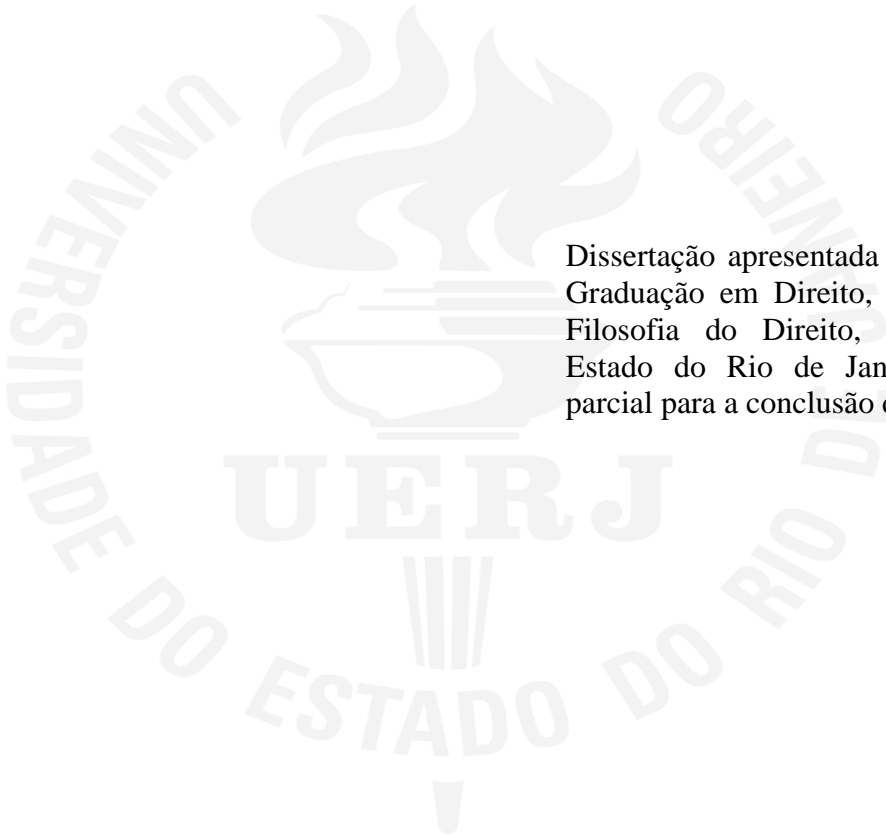
**Na urgência da catástrofe: violência e capitalismo**

Rio de Janeiro

2017

Allan Mohamad Hillani

**Na urgência da catástrofe: violência e capitalismo**



Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, na linha de Teoria e Filosofia do Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a conclusão do mestrado.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Bethânia Assy

Coorientador: Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

H649

Hillani, Allan Mohamad

Na urgência da catástrofe: violência e capilatismo/ Allan Mohamad Hillani - 2017.

131 f.

Orientador: Profª. Drª. Bethânia Assy.

Coorientador: Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves.

Dissertação (mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1. Violência - Teses. 2. Soberania - Teses. 3. Liberalismo – Teses. I. Assy, Bethânia. II. Gonçalves, Guilherme Leite. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 321.17

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

---

Assinatura

---

Data

Allan Mohamad Hillani

**Na urgência da catástrofe: violência e capitalismo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, na linha de Teoria e Filosofia do Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a conclusão do mestrado.

Aprovado em 13 de março de 2017.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Bethânia Assy (Orientadora)

Faculdade de Direito – UERJ

---

Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves (Co-orientador)

Faculdade de Direito – UERJ

---

Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo

Faculdade de Direito – UERJ

---

Prof. Dr. Paulo Eduardo Arantes

Universidade de São Paulo

Rio de Janeiro

2017

## **DEDICATÓRIA**

A todas e todos que não deixam o futuro esmagar seus sonhos.

## AGRADECIMENTOS

Um trabalho acadêmico nunca se faz sozinho. Ele é inevitavelmente o resultado das interações, interlocuções, correções e questionamentos sem os quais seria impossível traçar o caminho que foi seguido. Assim sendo, gostaria de agradecer a todas e todos que foram parte fundamental desse período de pesquisa: Bethania Assy, minha orientadora, que encarna o modelo de docente e pesquisador que eu busco um dia alcançar; Guilherme Leite Gonçalves, meu co-orientador, grande camarada de batalhas dentro e fora do pensamento; Paulo Arantes e Ricardo Falbo, referências do pensamento social brasileiro que aceitaram participar da minha banca de defesa; José Mauricio Domingues, César Guimarães e Pedro Villas Boas, professores do IESP cujas aulas foram determinantes para o desenvolvimento das ideias aqui presentes; Vera Karam de Chueiri, por ter me apresentado há 6 anos atrás o caminho acadêmico que até hoje me guia; Glenda Vicenzi, Daniel Capecchi, Maria Francisca Miranda Coutinho, pela amizade, no sentido mais aristotélico da palavra, sem a qual teria sido impossível ter sobrevivido ao mestrado e ao Rio de Janeiro; Gabriela Azevedo e Alisson Maldaner, por fazerem essa cidade ter gosto de casa; Carolina Duarte, Bruna Ferreira, Lucas Parreira, José Garboza, Gabriel Tupinambá e Luiz Phillipe de Caux, pelas conversas e discussões indispensáveis para essa pesquisa; Marwan Maltaca, Mauricio Serenato, Mariana Santos, Roger Franco, Priscila Bartolomeu, Naiara Bittencourt, Pedro Pannuti, Marcela Rosa, Laura Maeda e Beatriz Cassou, amigos de longa data que me impedem de esquecer minhas raízes na terra das araucárias; Maurício Rezende e Pedro Davoglio, por terem realizado extensos e indispensáveis comentários sobre o texto; Abraão Assad, meu avô, por ser uma inspiração intelectual; Adir Hillani e Izaura Hillani, meus pais, por terem sempre me apoiado incondicionalmente e terem me dado a oportunidade de chegar até aqui; Juliana Horst, meu amor e minha companheira, por ter sido meu porto seguro todos esses anos e por ter estado lá nos momentos críticos desse drama chamado escrever. A todas e todos, meus mais sinceros agradecimentos.

We call upon the people  
People have this power  
The numbers don't decide  
Your system is a lie  
The river running dry  
The wings of a butterfly  
And you may pour us away like soup  
Like we're pretty broken flowers  
We'll take back what is ours  
Take back what is ours  
One day at a time<sup>1</sup>

*Radiohead*

---

<sup>1</sup> Nós convocamos o povo / O povo tem esse poder / Os números não decidem / Seu sistema é uma mentira / O rio está secando / As asas de uma borboleta / E você pode nos descartar como sopa / Como se fossemos belas flores destruídas / Nós vamos tomar de volta o que é nosso / Tomar de volta o que é nosso / Um dia de cada vez.

## RESUMO

HILLANI, Allan Mohamad. *Na urgência da catástrofe: violência e capitalismo*. 2017. 131 p. Dissertação (Mestrado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

A dissertação pretende discutir a violência na sociedade capitalista. Violência envolve tanto o uso da força como seu abuso, coerção legítima e excesso ilegítimo. A violência também não pode ser reduzida aos atos explícitos executados pelas pessoas ou pelo Estado que “perturbam” ou “restauram” uma situação pacífica e regular: ela deve incluir também a violência produzida pela própria ordem, a violência silenciosa e “invisível” contra a qual as formas explícitas de violência são contrapostas. Marx foi o grande teórico da *violência objetiva* do capitalismo, que ele atribuiu à relação de capital e ao fetiche da mercadoria. O capitalismo é estruturado por uma compulsão cega, uma “abstração real” que se impõe inconscientemente aos membros da comunidade. Mas essa violência econômica inconsciente deve ser relacionada teoricamente à *violência subjetiva* “consciente” do Estado capitalista, essencial para garantir a ordem capitalista. Esses dois tipos de violência possuem lógicas próprias – que incluem a ambiguidade regra-excesso –, mas estão sempre de algum modo articuladas: a *lógica do capital* e a *lógica da soberania*. As contradições objetivamente produzidas (criadas pela lógica do capital) demandam ações violentas do Estado que devem ser harmonizadas com os princípios liberais que ambas precisam para existir. Quando a lógica do capital se converte em seu excesso – que é sua tendência constitutiva – também se converte a lógica da soberania. Esse é o caminho a ser seguido para compreender o declínio da democracia nas sociedades capitalistas contemporâneas.

Palavras-chave: Violência. Forma valor. Soberania. Liberalismo. Racismo de Estado



## ABSTRACT

HILLANI, Allan Mohamad. *In the urgency of catastrophe: violence and capitalism*. 2017. 131 p. Dissertação (Mestrado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This master thesis discusses violence in capitalist societies. Violence means both the use of force and its abuse, legitimate coercion and illegitimate excess. Violence also cannot be reduced to explicit acts executed by people or by the state that “disturbs” or “restore” a peaceful and lawful context: it must include the violence produced by order itself, the silent and “invisible” violence against which explicit forms of violence are opposed. Marx was the great theorist of the *objective violence* of capitalism, which he attributed to capital relation and the commodity fetish. Capitalism is structured by a blind compulsion, a “real abstraction” which imposes itself unknowingly to the members of the community. But this unconscious economic violence must be related theoretically to the “conscious” *subjective violence* of the capitalist state, essential to guarantee capitalist order. These two kinds of violence have their own logic – which includes the rule-excess ambiguity –, but are always somehow articulated: the *logic of capital* and the *logic of sovereignty*. The contradictions objectively produced (created by the logic of capital) demand violent State action which must be arranged to the liberal principles they both need to exist. When the logic of capital turns itself in its excess – which is its constitutive tendency – so does the logic of sovereignty. This is the thread that must be followed to understand the contemporary decline of democracy in contemporary capitalist societies.

Key Words: Violence. Value form. Sovereignty. Liberalism. State racism.

## SUMÁRIO

	<b>ADVERTÊNCIA</b>	9
	.....	11
1	<b>INTRODUÇÃO: A DISTOPIA DO PRESENTE</b> .....	20
1.1	<b>A VIOLÊNCIA DA ABSTRAÇÃO REAL</b>	22
1.2	.....	26
1.3	<b>No princípio era a mercadoria</b>	29
1.4	.....	33
1.5	<b>O problema do trabalho abstrato</b>	38
1.6	.....	42
2	<b>Tempo é dinheiro</b>	49
2.1	.....	51
2.2	<b>Fantasmas e feitiços</b>	52
2.3	.....	59
2.4	<b>A dominação capitalista e o despotismo do valor</b>	62
2.5	.....	67
2.6	<b>O segredo da acumulação capitalista</b>	71
3	.....	77
3.1	<b>PARA UMA CRÍTICA DO LIBERALISMO POLÍTICO</b>	80
3.2	.....	87
3.3	<b>“Um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem”</b>	91
3.4	.....	98
3.5	<b>A violência da forma jurídica</b>	102
3.6	.....	107
	<b>A violência primitiva do Estado</b>	115
	.....	125
	<b>Da fundação à conservação da ordem</b>	
	.....	
	<b>O fetichismo da soberania e as origens do autoritarismo</b>	
	.....	
	<b>A fratura biopolítica fundamental</b>	

.....  
**O EXCESSO E A EXCEÇÃO**

.....  
**“Tudo o que é sólido desmancha no ar”**

.....  
**A assim chamada população excedente**

.....  
**Vidas descartáveis, vidas disponíveis**

.....  
**“É preciso defender a sociedade”**

.....  
**O efeito bumerangue da exceção**

.....  
**A gestão militarizada do excedente**

.....  
**CONCLUSÃO: O DECLÍNIO DO CAPITALISMO DEMOCRÁTICO**

.....  
**REFERÊNCIAS.....**

## ADVERTÊNCIA

A presente dissertação é o resultado de uma pesquisa que desenvolvo desde 2012 sobre o estado de exceção e a relação contemporânea entre democracia e autoritarismo. Ao final da minha graduação, em 2014, quando desenvolvia minha monografia, cheguei à conclusão de que a análise do “estado de exceção permanente” das democracias liberais não poderia ignorar uma análise séria e aprofundada sobre o capitalismo – uma análise que fosse além de truísmos funcionalistas como “o estado de exceção serve para manter o capitalismo”, ou algo do gênero. A partir disso, me aprofundei na crítica da economia política do Marx maduro e percebi diversos pontos de encontro com a tradição pós-estruturalista francesa que fazia parte da minha pesquisa anterior. É da tentativa de unir esses dois mundos, tantas vezes tidos como incomunicáveis – seja teoricamente, seja politicamente –, que surge a presente dissertação, o que talvez explique a constante oscilação entre as duas perspectivas.

Basta um olhar rápido pelas referências para perceber que lido com uma gama um tanto quanto ampla de autores, muitos deles nem sempre compatíveis entre si. Isso poderia resultar em um certo ecletismo teórico e, realmente, é preciso dizer que corro esse risco. A escolha se justifica por duas razões. A primeira é a de que o trabalho se estrutura majoritariamente a partir de dois autores fundamentais para a minha reflexão: Giorgio Agamben (e os autores que fundamentam sua teoria política, como Michel Foucault, Hannah Arendt e Walter Benjamin) e Karl Marx (mais especificamente, a assim chamada “Nova Leitura de Marx” realizada por autores como Michael Heinrich, Moishe Postone, Helmut Reichelt, Alfred Sohn-Rethel, entre outros). Os diversos autores nos quais me referencio para desenvolver o trabalho estão todos, de algum modo, relacionados a eles. Não obstante, procuro ser bastante claro ao apontar os pontos de conflito e de aproximação entre os autores e inseri-los em um encadeamento lógico razoável.

Os exemplos literários e cinematográficos de que me utilizo, que às vezes correm o risco de soar dispensáveis, cumprem uma função significativa no texto: a ficção tem o poder de representar alguns aspectos da realidade que me parece inalcançável ao conhecimento teórico – ainda que este seja indispensável para arrancar daquela o sentido desejado. As obras literárias e cinematográficas funcionam, assim,

como verdadeiros *exemplos*, obras que se destacam pela sua capacidade de revelar em sua particularidade uma totalidade que envolve não só a ficção, mas também a realidade da qual ela surge. Por fim, afirmo responsabilidade por todas as traduções das citações diretas de obras em outras línguas que não o português. Não transcrevi as citações originais em rodapé porque acabariam tomando muito espaço e tirando o objetivo das notas explicativas, que foram utilizadas para apontamentos relevantes no decorrer do texto. Quando possível, citei as obras em suas edições brasileiras correspondentes.

Um texto acadêmico nunca se conclui, se abandona. Não foi diferente nesse caso. Alguns caminhos não foram trilhados em virtudes dos prazos e das condições materiais que se “impõem objetivamente” – a exemplo de um estudo histórico e empírico mais aprofundado –, deixando algumas aberturas para pesquisas posteriores. Apesar disso, espero ter alcançado uma linha argumentativa que possa ao menos contribuir com a teoria crítica por meio das reflexões sobre a violência em suas diversas dimensões (econômica, social, política, jurídica, etc.) na sociedade capitalista.

## INTRODUÇÃO: A DISTOPIA DO PRESENTE

O problema da ficção é que ela faz sentido demais.

*Aldous Huxley*

Em *O homem do castelo alto*, romance de 1961, Philip K. Dick descreve um mundo distópico em que o Eixo venceu os Aliados na Segunda Guerra Mundial. Quinze anos depois do fim da Guerra, os Estados Unidos se tornaram um território dividido entre os Estados Pacíficos, pertencente ao império japonês (Costa Oeste) e a seção americana do Terceiro Reich (Costa Leste), separados pelos Estados das Montanhas Rochosas, uma espécie de zona “neutra” entre ambos. O “homem do castelo alto” é Hawthorne Abendsen, autor de um livro chamado *O gafanhoto pousa pesado* [*The grasshopper lies heavy*], uma ficção que descreve uma realidade alternativa em que os Aliados venceram a guerra e cuja descrição se assemelha – ao mesmo tempo que difere – dos verdadeiros acontecimentos do nosso pós-guerra. O clímax – com um desfecho típico de Philip K. Dick – se dá quando Juliana, uma das personagens principais da trama, vai à casa de Abendsen para avisá-lo que sua vida corria perigo e para questioná-lo sobre a veracidade dos fatos descritos no livro – isto é, a derrota do Eixo na Segunda Guerra.

Abendsen relata a ela que o “verdadeiro” autor do livro era, na verdade, o *I Ching*<sup>2</sup>, que no momento de sua escrita ele o consultava para saber o que aconteceria na história com a promessa, em troca das respostas, de nunca perguntar ao oráculo a razão dessas respostas. Nesse momento, Juliana, que também se consultava com o oráculo em momentos decisivos e cuja obsessão com o livro a levava a encontrar o autor, decide arriscar a pergunta que não poderia ser feita: por que aquela versão dos fatos? O que pretendia o oráculo? Após o lançamento das varas, a resposta que surge é o hexagrama *chung fu*, “verdade interior”, e com ele a estonteante constatação de que as respostas

---

<sup>2</sup> O *I Ching*, ou “O clássico das mutações”, é um milenar oráculo chinês que até hoje é usado em religiões asiáticas. Seu funcionamento consiste na produção aleatória de um hexagrama, que corresponde a uma afirmação a ser interpretada. No livro, o *I Ching* cumpre um papel fundamental na vida de alguns personagens sendo consultado constantemente para tomar decisões e para compreender a situação em que se encontram.

dadas pelo oráculo descreviam a “verdade interior” da realidade que os circundava, que a *verdadeira realidade* daquele mundo estava descrita justo na sua ficção.

É claro que Juliana obteve a resposta de que a ameaça totalitária nazista foi derrotada na Segunda Guerra Mundial, alguém pode argumentar. Essa é a história “real”, a *nossa* história. Juliana, uma personagem fictícia, não fez nada mais do que “tomar consciência” de sua própria ficcionalidade. É como se o *I Ching* fosse o meio de conexão entre realidade e ficção, revelando dentro da ficção sua dimensão ficcional. Apesar de convincente, contudo, essa interpretação talvez ainda seja insuficiente. Nas linhas finais do livro, Juliana deixa a casa dos Abendsen à procura de um táxi para levá-la de volta ao seu hotel com um sentimento de alívio, mas sem perceber nenhuma mudança no seu mundo. A revelação da “verdadeira” história, em que o Eixo havia sido derrotado, não tinha tido implicações no mundo à sua volta: a vida seguia do mesmo modo que antes. A outra interpretação, muito mais perturbadora, é: e se *nós* estivermos vivendo em uma “ficção”? E se o “homem no castelo alto” for, na verdade, o próprio Dick e seu livro, assim como o *Gafanhoto*, estivesse tentando nos alertar sobre a ficção em que estamos inseridos? Não a ficção de que os Aliados perderam a Segunda Guerra, obviamente, mas a de que a ameaça totalitária tenha sido efetivamente extirpada da face da terra. Ao se deparar com a censura macarthista, com a segregação racial e com a política estadunidense internamente repressiva e externamente imperialista, não admira que Philip K. Dick escrevesse sobre os elementos totalitários da “democracia” vitoriosa na São Francisco dos anos 60 – uma tendência que só tem se agravado apesar da crença pós-89 de um “fim da história” liberal democrático.

Talvez, portanto, a grande questão da trama seja menos revelar para o personagem sua ficcionalidade do que revelar a ficcionalidade da vida real do próprio leitor, expor os aspectos totalitários verdadeiramente vitoriosos da Segunda Guerra Mundial, que em vez de enterrados em Berlim, foram se impregnando progressivamente nas democracias liberais ocidentais. Assim sendo, não deveria causar tanta incredulidade uma tese como a de Giorgio Agamben (2004, p. 13) de que o estado de exceção permanente “tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos”, fazendo com que a exceção não possa mais ser discernida com clareza da “regra” no funcionamento cotidiano da máquina estatal. As democracias contemporâneas absorveram mais dos regimes totalitários e ditatoriais com os quais conviveram do que muitas vezes estão dispostas a admitir – ainda que nas práticas repressivas não façam tanta questão de esconder o

parentesco. Os índices de letalidade policial no Brasil, que superam os de países em situação de guerra, ou o iminente ressurgimento de campos de concentração em virtude da crise dos refugiados deveria, por si, ser suficiente para levar essa tese a sério.

O romance de Philip K. Dick, desse modo, é um exemplo perfeito de uma distopia. Uma distopia não trata propriamente de alertar o leitor para um “perigo” futuro, mas precisamente de representar uma situação atual, de revelar na sociedade já existente sua face mais obscura. Essa “revelação”, porém, não é a da “verdade” escondida pela “falsidade” da realidade – quase que uma versão moderna do mito da caverna platônico –, mas uma cisão crítica da contradição entre verdade e falsidade inscrita na própria realidade. Juliana, quando recebe a notícia do *I Ching*, não é transportada em um vórtice para a “verdadeira” realidade: ao contrário, ela percebe que a realidade em que ela vivia *era a própria realidade “descoberta”*, a realidade “em si” continuava a mesma. Essa talvez seja a grande missão da teoria crítica: não apresentar a “realidade oculta” do mundo, expor a verdade escondida por trás das névoas ideológicas do cotidiano, mas precisamente articular teoricamente a forma distorcida e contraditória que permite essa relação entre realidade e falsidade, entre concretude e abstração, entre presente e futuro, entre o atual e o possível. Assim como a distopia, ela deve ser capaz de alterar a própria forma como nos relacionamos com a “realidade” e, com isso, apontar para o freio de emergência do trem da história que ruma para o abismo iminente. Porque se a utopia “nos faz caminhar”, nos permite imaginar um futuro possível, a distopia e a teoria crítica são o que impõe a ação no presente para que sequer haja futuro.

Assim sendo, pode-se dizer que este trabalho pretende fazer uma contribuição ao que poderia ser chamada de uma teoria crítica da violência. Porém, “violência” talvez não seja o termo preciso. A palavra alemã *Gewalt* é famosa pelos efeitos teórico-políticos de sua intraduzibilidade. Geralmente traduzida como “violência”, ela contém na verdade uma ambiguidade intrínseca que nas línguas latinas está presente em palavras distintas: “poder” e “violência”, força sancionada e força não sancionada. A ideia de “violência” simplesmente acaba não tendo essa dupla conotação no uso cotidiano, ainda que sua origem etimológica latina (*vis*) carregue em si essa dualidade de força, potência, e excesso de força, uso abusivo (OGILVIE, 1995, p. 130-131). É preciso, no entanto, perceber que essa relação complicada não se dá somente pela confusão de duas ideias plenamente distintas. Não se trata de dois tipos de violência, uma institucional e legal e uma anti-institucional e ilegal. *Gewalt* remete precisamente à



própria mutação da violência em poder e autoridade bem como à possibilidade de passagem do poder à violência, ao seu excesso, em determinadas circunstâncias (BALIBAR, 2015, p. 34). Menos ideias antagônicas artificialmente unidas, mais uma ideia que carrega em si a dialética constitutiva do que entendemos por política – bem como por direito ou lei, poderíamos acrescentar –, já que se refere, ao mesmo tempo, à “negação da lei ou da justiça e à aplicação ou, ao menos, à responsabilidade pela aplicação delas por uma instituição (geralmente o Estado)” (BALIBAR, 2009, p. 101).

A ideia moderna de que a política se funda na possibilidade de eliminar a violência, de que esta consiste em reprimir as atitudes violentas dos seus membros através do seu “monopólio legítimo” e em limitar essa “violência legítima” com o dique do constitucionalismo, se revela completamente idílica. A “violência legal”, legítima e limitada, não raro se converte em “violência excepcional” – expondo aquilo que Agamben (2010, p. 17) chamou de “íntima solidariedade entre totalitarismo e democracia” – uma conversão que não deve ser interpretada como simples negação (mau funcionamento, objeto de reforma), mas como *condição* de existência de algo como um Estado de direito. A análise do direito e da política só pode ser realizada quando se demonstra como o “excesso” (para não dizer a “exceção”) da violência lhes é constitutivo. Só é possível dizer que este é um trabalho sobre violência, portanto, na medida em que se conceba o termo nessa dualidade constitutivamente excedente.

Mas essa crítica jurídico-política da violência não pode estar completa sem lidar com um outro tipo de violência, um tipo cego e mudo, mas igualmente constitutivo da sociedade moderna. Slavoj Žižek afirma que se quisermos compreender o fenômeno da violência, é preciso estar disposto a percebê-la em dois modos distintos: o que ele chama de *violência subjetiva*, a violência visível, explícita, feita por um agente claramente identificável; e o que ele chamou de *violência objetiva*, que se refere à violência “sistêmica” resultante do funcionamento “normal” do nosso sistema político, social e econômico. A violência subjetiva, diz ele, só pode ser percebida enquanto tal (enquanto violência) “contra um grau zero de não violência”, como uma perturbação do estado “normal” pacífico de coisas, ao passo que a violência objetiva é o que propriamente “sustenta a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento” (ŽIŽEK, 2014, p. 17-18). A violência “subjetiva”, portanto, está ligada diretamente à questão do sujeito, não só porque é exercida por um “autor” – geralmente com “autoridade” para tal – mas por afetar justamente os *sujeitos do poder estatal* no duplo sentido da palavra: sujeitos portadores de direitos e garantias

contra o poder e assujeitados que devem obediência a esse mesmo poder. Em oposição, a violência “objetiva” é precisamente uma forma de violência sem sujeito, ou ao menos em que o sujeito é a própria objetividade social, fruto não intencional de ações que lhe constitui enquanto objetividade violenta.

Se houve na história algum teórico dessa violência objetiva, este foi Karl Marx. Marx foi o primeiro a teorizar uma “violência estrutural” como “resultado do jogo de suas próprias contradições ou do conflito imanente a ela, e não da ação de forças arbitrárias ou de uma vontade externa perversa” (BALIBAR, 2015, p. 83). Na sua obra madura, Marx delineou como a sociedade capitalista se estrutura por um tipo de coerção que, apesar de produzida coletivamente por seus membros, se apresenta como independente deles, uma coerção sem sujeito. Étienne Balibar (2009, p. 109) aponta como o tema da violência [*Gewalt*] é tão central no *Capital* de Marx que este poderia ser considerado um “tratado sobre a violência estrutural que o capitalismo inflige (bem como um tratado sobre o *excesso de violência* inerente à história do capitalismo)”. A violência objetiva do capital – que na sua “normalidade” é a “justa” troca de equivalentes com base no “tempo de trabalho socialmente necessário” – por conta de sua própria dinâmica se converte em seu “excesso” ao produzir, em todos os sentidos, a miséria social. O capitalismo se revela, assim, uma dinâmica social perversa em que convivem contraditoriamente justiça e injustiça, igualdade e desigualdade, liberdade e coerção.

É inerente ao movimento do capital um ciclo que gira entre reprimir contradições com soluções imediatas e, graças a isso, criar novas contradições a serem reprimidas, um ciclo que gera uma lógica social autotélica que move o sistema “para frente” e se impõe objetivamente à sociedade. Essa lógica revela claramente a dimensão objetiva da violência capitalista e como ela se converte de sua “regra” – a imposição do valor como forma de dominação social impessoal e objetiva – em seu “excesso” – a superexploração, a tendência ao monopólio, a produção de trabalhadores “redundantes”, aumento extensivo e intensivo da jornada de trabalho, superexploração da força de trabalho disponível, etc. Essa oscilação não é resultado de um processo consciente, ou de uma vontade política específica (ainda que envolva vontades políticas), mas é resultado inevitável da operação “normal” da dinâmica capitalista. Faz parte de sua lógica se exceder constantemente.

Étienne Balibar propõe uma *hipótese colonial* para explicar essa dinâmica intrínseca da violência objetiva e sua tendência a se tornar “ultraviolência”, como ele

nomeia o seu excesso. Segundo ele, o processo de acumulação de capital não depende apenas da reprodução da dinâmica de acumulação, depende também da sua produção, “liberar espaço para a sua constituição”, estabelecer novas relações sociais mercantilizadas (BALIBAR, 2015, p. 87). Nesses casos, a dinâmica capitalista é levada ao extremo e torna indistintas as formas de violência tidas como “normais” na sociedade (resultado de um “efeito de equilíbrio produzido pela violência e pela contra-violência”) e as que excedem a regulação (BALIBAR, 2015, p. 81). A forma historicamente assumida por esta acumulação fora da “regulação institucional”, diz Balibar, foi a colonização (2015, p. 89-90), seja “externa”, – como o colonialismo e o neocolonialismo exemplificam –, seja “interna” – isto é, colonizando espaços já pertencentes à “lógica” capitalista, a exemplo dos “cercamentos virtuais” da propriedade intelectual, da perseguição e superexploração de grupos específicos dentro de uma sociedade, ou da mercantilização de tarefas que eram vistas como “naturais”, a exemplo das tarefas reprodutivas que no decorrer do século XX passaram a entrar nas relações de valor. Como Balibar afirma,

assim que o capitalismo terminou de conquistar, dividir e colonizar o mundo no sentido geográfico (se tornando assim “planetário”), ele passa a recolonizá-lo, a colonizar seu próprio “núcleo”. Nesse ponto, a colonização toma a forma tanto de colonização interna, ligada à emergência de ‘sociedades duais’ em que as desigualdades são transformadas em exclusões, como de processos de “dessocialização” das formas de cooperação e solidariedade que o capitalismo próprio trouxe à existência, ou que foram desenvolvidas em oposição a ele. Esse processo, portanto, parece ser um processo sem fim – em todo caso, sem um fim pré-determinado pelo “nível de desenvolvimento” de suas forças produtivas (2015, p. 91).

Mas essa lógica “colonial” do capital não é autônoma, o capital sozinho é insuficiente para produzir esses efeitos. Para que essas formas de “ultraviolência” floresçam, é preciso uma forma subjetiva de violência, direta, uma forma que também se converta nesses momentos em seu “excesso”, ou melhor, em sua “exceção”. Se é possível dizer que o capitalismo se destaca por “superar” as formas não-capitalistas de divisão social do trabalho ao retirar a coerção pessoal do processo produtivo, não é possível dizer que esse tipo de violência tenha desaparecido completamente da sociedade que ele cria, sendo a violência estatal determinante tanto para a sua fundação como para sua reprodução. Para Balibar, o trunfo da teorização de Marx sobre a política é justamente o curto-circuito que ele vê operar entre a política e o seu “outro”, a “economia”, mostrando que estão diretamente interligados e que não podem ter funcionamentos autônomos (2015, p. 7-8). Para Balibar, isso fornece o “fio vermelho”

que a crítica da economia política oferece para analisar a violência nas suas dimensões objetiva e subjetiva. Assim sendo, é preciso perceber que as duas violências carregam a ambiguidade de serem ambas forças “legítimas” (força do valor, força econômica) que se convertem em seu excesso “ilegítimo” (violência de Estado, repressão, ditadura, miséria, superexploração, etc.) e que ambas as “lógicas” operam de forma conectada. A violência “*circula*, de um modo que é fundamentalmente incontrolável, entre a política e a economia” (BALIBAR, 2009, p. 113, grifos no original).

Não se trata, portanto, de encontrar uma “determinação em última instância”, mas de ver que ambas as lógicas se retroalimentam e que os fenômenos históricos violentos do nosso tempo geralmente são resultado de uma superposição de ambos (BALIBAR, 2015, p. 70). A violência do capital depende da violência do Estado, uma é o anverso da outra (BALIBAR, 2015, p. 72), e ambas se retroalimentam na repressão de suas contradições. Nesse sentido, para teorizar a origem dessa forma subjetiva da violência capitalista, Balibar propõe uma *hipótese repressiva*, que consiste na ideia de que “a essência do poder em última instância é a soberania, e que seu mecanismo básico é a repressão de tudo aquilo que é espontâneo ou livre em ações individuais ou coletivas” (BALIBAR, 2015, p.76). Seu cerne está, portanto, na *soberania*, na figura “‘excessiva’ (portanto perversa) do poder da lei e do poder legitimado pela lei”, uma figura antinômica que se apresenta como um “fio condutor” de uma tradição que vai de Hobbes a Derrida, passando por Weber, Schmitt, Benjamin, Freud, Lacan, entre outros (BALIBAR, 2015, p. 77).

Da mesma forma que vemos a dinâmica da acumulação capitalista se repetir e se agravar, talvez seja igualmente possível ver um processo semelhante no que concerne à soberania. Diferentemente de alguns diagnósticos do fim do século de que a soberania estava se enfraquecendo, desaparecendo, o que pode-se perceber atualmente é, na verdade, o seu fortalecimento – o que de modo algum significa que os Estados nacionais sejam mais “autossuficientes” ou autônomos. Como afirma Wendy Brown, cada vez mais os Estados “reagem aos movimentos e imperativos do capital, bem como de outros fenômenos globais”, fazendo com que as soluções de curto prazo resultem em um agravamento das contradições (2010, p. 67). Contudo, a soberania não pode ser reduzida a essa ideia. É preciso compreender a soberania moderna como constitutiva do capitalismo em seu duplo aspecto: na possibilidade absoluta da violência soberana e na dualidade entre sujeito e objeto da soberania no “povo”, ou na “nação”. Esses dois aspectos não se enfraquecem, apenas se *tensionam*, fazendo com que a violência

soberana passe a se tornar mais recorrente e que a contradição entre sujeito e objeto da soberania, agrupados pelo guarda-chuva político do povo, se revelem cada vez mais incompatíveis.

É possível, portanto, estabelecer duas lógicas, inerentemente violentas e igualmente típicas do capitalismo, que se entrecruzam e criticamente se agravam: a *lógica do capital* e a *lógica da soberania*. Ambas as lógicas estão amparadas em contradições fundamentais para a sua constituição e funcionamento: a lógica do capital se baseia na contradição entre valor e valor de uso, uma contradição que enseja diversas outras contradições a ela conectada (como entre mercadoria e dinheiro, processo de trabalho e processo de valorização, capital e trabalhadores, etc.); enquanto que a lógica da soberania é constituída pela contradição entre forma jurídica liberal e a violência soberana, que se articulam na ideia contraditória de “vontade geral”. Ambas as lógicas são fenômenos modernos que estruturam a dinâmica fundamental da sociedade capitalista e suas dinâmicas não podem ser reduzidas à vontade particular de um grupo que conscientemente estabelece os rumos da sociedade. Em ambos os casos, as relações sociais são condicionadas de modo a reproduzir essas lógicas mesmo sem a ciência dos seus agentes. Consequentemente, o processo é em última instância incontrolável, gerando uma dinâmica social instável devido à impossibilidade de apaziguar as suas contradições motoras. O resultado é a constante produção de situações *críticas*, o que exige um novo arranjo – e novas contradições que dele resultem – em virtude da impossibilidade dialética de a contradição se “resolver” pela sobreposição de um termo sobre o outro.

O que é preciso perceber é que essas duas lógicas, ao se converterem em seu excesso, geram formas articuladas de violência. A violência objetiva do capital, assim, resulta de um lado no “tratamento das massas de seres humanos como coisas ou restos inúteis”, enquanto que a violência subjetiva da soberania “requer que indivíduos e grupos sejam representados como encarnações de poderes maléficos, diabólicos que ameaçam o sujeito de dentro e precisam ser eliminados a qualquer custo, inclusive pela auto-destruição” (BALIBAR, 2015, p. 52). Desse modo, como afirmou Marx, o capital em sua avidez por mais-valor inevitavelmente “solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador” (MARX, 2013, p. 574), enquanto que o estado de exceção, como alertou Agamben, “tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (2004, p. 13). Ambas as tendências estão estruturalmente ligadas e a compreensão de uma é fundamental para a compreensão da

outra. Assim, se Agamben disse que inaugurava seu projeto *Homo sacer* “na urgência da catástrofe” (2010, p. 19), hoje a situação parece ser ainda mais alarmante.

O que o presente trabalho pretende, portanto, é propor uma perspectiva de análise da política, do direito e da economia na sociedade capitalista a partir do papel constitutivo exercido pela violência em suas diversas formas – bem como em sua “excessividade” inerente. O primeiro capítulo busca demonstrar como a dinâmica capitalista de acumulação de capital constitui uma forma de violência objetiva, de coerção impessoal e estrutural, que se impõe para a sociedade e exige medidas a serem tomadas. O segundo capítulo, correspondentemente, analisa como a violência se relaciona com o Estado e com o liberalismo político em sua organização do poder soberano. O terceiro capítulo, por fim, trata da articulação entre ambas as violências a partir da relação entre a produção econômica de uma “população excedente” e do racismo de Estado que se desenvolve para lidar com essa contradição social sem poder abandonar seus pressupostos liberais. Isso dará substrato para analisar o “declínio democrático” que se apresenta como uma tendência das sociedades capitalistas nesse início de século e, assim, compreender como é possível que fenômenos como a paranoia securitária, a militarização das polícias, a “dronificação” da guerra, a produção de vidas matáveis, o estado de exceção como paradigma de governo e outros mecanismos cada vez mais distópicos de controle social possam conviver com um paradigma (supostamente) cada vez mais “livre” na economia.

## 1 A VIOLÊNCIA DA ABSTRAÇÃO REAL

A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente.

*Theodor W. Adorno & Max Horkheimer*

Todas as coisas obedecem ao dinheiro.

*Thomas Hobbes*

É possível haver uma violência sem autor? Uma violência “objetiva”, que se exerça não por meio de um ato, mas de uma estrutura ou de uma relação? José Saramago (1995), no seu *Ensaio sobre a cegueira* talvez dê uma resposta. Como de costume, Saramago parte de uma premissa tão absurda quanto interessante: e se, de um momento para o outro, todos ficassem cegos? Sem motivo identificável, uma cidade inteira é contagiada por uma cegueira misteriosa, o que leva seus habitantes às últimas consequências da sociabilidade humana. A cegueira, desafiando todos os tipos de explicação, após afetar um único habitante, passa a se espalhar e a atingir cada vez mais pessoas, resultando, com isso, em medidas cada vez mais drásticas como quarentenas, isolamentos e até mesmo um protótipo de campo de concentração para os contagiados – que acaba chegando ao “fim” quando os próprios pesquisadores e autoridades são também atingidos pela epidemia. Sem governo, sem mercado, a cidade se torna irreconhecível e a diferença entre humanos e bichos passa a se tornar cada vez mais imperceptível. A única exceção à patologia é a esposa do médico que atende o primeiro infectado. Para proteger o marido agora cego, ela finge a contaminação e pelos seus olhos vemos a cidade se desmanchar no decorrer da trama.

O final, um tanto otimista – de certo modo, uma abertura para a continuação insurrecional *Ensaio sobre a lucidez* –, se dá com as pessoas voltando a enxergar progressivamente após a protagonista se dar conta de que mesmo com todas as adversidades e toda a barbárie presenciada, ainda havia humanidade e solidariedade, e que mesmo com a cegueira generalizada ainda era possível de algum modo ser feliz. A interpretação da metáfora poderia se focar em um debate sobre a “natureza humana”, sobre os limites da sociabilidade e sobre como nos comportaríamos sem a vigilância do “outro”, mas talvez fosse interessante perceber uma outra mensagem: e se a cegueira

não fosse resultado de um vírus ou de um agente externo, mas estivesse desde sempre lá, apenas se revelando em sua crueza nesse momento? Não exatamente um “agente externo” revelador da “verdadeira” sociabilidade humana escondida nas hipócritas relações cotidianas, mas uma estrutura presente tanto nas velhas relações civilizadas como nas novas relações barbarizadas. Seria interessante então perceber como a cegueira é estruturante daquela sociedade em suas duas faces e, mais do que isso, como ela sendo um fenômeno eminentemente coletivo é capaz de se impor objetivamente como lógica social para todos – até mesmo para a protagonista, que mesmo sem ter ficado cega agia como se estivesse, se submetia à sua nova configuração.

Nesse sentido, talvez fosse interessante voltar a uma enigmática passagem do *Capital*, de Karl Marx, sobre o “caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. O texto que até então está densamente recheado de fórmulas matemáticas e movimentos dialéticos passa a tratar de fantasmas, de “melindres metafísicos”, de segredos escondidos a olhos nus nas formas mais elementares da sociedade capitalista. A análise do feitiço da mercadoria – o termo alemão usado por Marx (*Fetichismus*) tem origem, precisamente, na palavra portuguesa “feitiço” – dá substrato precisamente para compreender como pode ocorrer uma “cegueira coletiva”. A tese de Marx é que a “ilusão” típica da sociedade capitalista, da sociedade que se estrutura pela troca de mercadorias, não é algum tipo de alucinação coletiva, se aproxima muito mais de uma espécie de miragem. Quando alucinam, as pessoas têm suas faculdades mentais obscurecidas, enquanto que em uma miragem são os próprios elementos “objetivos” que se apresentam de forma distorcida para a consciência. A ilusão, desse modo, não está nos olhos e na cabeça de quem vê, mas no próprio objeto do olhar: se a alucinação é uma ilusão subjetiva, a miragem causada pelo fetichismo da mercadoria é uma espécie intrigante de *ilusão objetiva*, uma ilusão que se apresenta na própria coisa por não ser fruto de um erro individual, mas de relações sociais que se dão de forma não consciente (SAYER, 1987, p. 42).

O fetichismo da mercadoria “não está em nossa mente, no modo como percebemos (mal) a realidade, mas em nossa própria realidade social” (ŽIŽEK, 2012b, p. 151). Da mesma forma que a esposa do médico na história de Saramago (1995), não basta “ver”, estar ciente do fetichismo envolvido nas mais banais atitudes da vida cotidiana, ele *se impõe* a todos ainda assim, conforma as ações e a organização social. Desse modo, a “irracionalidade” envolvida no fetichismo faz com que o capital seja o verdadeiro sujeito autônomo dessa “fenomenologia do antiespírito”, como diria



Theodor W. Adorno (2008, p. 295) – e não é por acaso que Marx descreva o processo de acumulação capitalista como um “impulso cego e desmedido” (2013, p. 337). Assim sendo, a dinâmica capitalista só faz cavar sua (e a nossa, conseqüentemente) própria cova ao gerar pelo seu próprio desenvolvimento barbáries antagônicas aos valores iluministas e racionalistas que eram em tese seu pressuposto inicial, como a história de guerras, genocídios, totalitarismos, fome e pobreza do último século pode facilmente demonstrar. Não é à toa que a política do início desse novo milênio esteja cada vez mais se afastando dos ideais deliberativos dos democratas apaziguados prometidos pelos profetas do “fim da história” e ressuscitando ideologias que pareciam estar enterradas, que ressurgem como assombrações catastróficas na Europa, nos EUA e no resto do mundo. Assim como na misteriosa cidade de Saramago (1995), a cegueira está destruindo a sociedade que a criou, mas diferente da ficção, essa forma objetiva de violência não desaparecerá em um passe de mágica.

### **1.1 No princípio era a mercadoria**

Marx inicia sua crítica da economia política enigmaticamente por meio da análise da mercadoria: “a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (2013, p. 113). O que em um primeiro momento pode causar uma certa estranheza – já que seu nome foi muito mais associado a termos como “trabalho” ou “classe” – se justifica aos poucos no decorrer da obra. Há, possivelmente, duas formas de ler o primeiro capítulo do *Capital*. A primeira encara que há uma progressão supostamente histórica do capitalismo: primeiro, Marx estaria descrevendo um capitalismo “primitivo” em que os produtores individuais trocam mercadorias entre si (a narrativa mítica do escambo), posteriormente as relações se complexificariam e os produtores passariam a usar dinheiro para realizar trocas até que finalmente surgiria o capital, que caracterizaria o capitalismo propriamente ao empregar pessoas e a tratá-las como mercadorias (o início da exploração capitalista). Essa é uma leitura comum na interpretação de Marx e que alguns autores como Ingo Elbe, Michael Heinrich e Kojin Karatani atribuem à forma pela qual Friedrich Engels foi recepcionado pelo marxismo

do começo do século XX (ELBE, 2013; HEINRICH, 2012, p. 23-24 e KARATANI, 2003, p. 160).

Essa leitura acaba retirando o foco da análise da própria mercadoria, de certa forma naturalizando-a como algo muito antigo, e se referindo a ela como uma ilusão que ocultaria a exploração do trabalho e sua respectiva injustiça a ser combatida. Um dos primeiros teóricos a romper com essa interpretação histórica do capítulo 1 do *Capital* foi Helmut Reichelt, precursor junto com Hans-Georg Backhaus da chamada Nova Leitura de Marx<sup>3</sup> surgida na ressaca do Maio de 68 alemão. Para Marx, de acordo com essa perspectiva, o capitalismo já existe na simples situação da troca, o sistema como um todo se manifesta já na mais banal relação de compra e venda e não somente na relação entre capital e trabalho (REICHELT, 2013, p. 47-48). A inter-relação e o desenvolvimento das categorias (da simples troca à relação de capital, por exemplo) é apresentada logicamente, e não como um suposto desenvolvimento histórico. Essa interpretação lógica busca explicar o que está contido de maneira latente no conceito de mercadoria, e o que dele deve derivar uma vez que estejam reunidas as condições necessárias.

Como afirma Michael Heinrich, um dos representantes atuais da Nova Leitura de Marx, “o *Capital* é primeiramente e sobretudo um trabalho teórico (que analisa um capitalismo *completamente desenvolvido*) e não histórico (preocupado com o *desenvolvimento* do capitalismo)” (HEINRICH, 2012, p. 32). Nunca existiu tal sociedade composta de produtores independentes de mercadorias e o “escambo”

---

<sup>3</sup> A Nova Leitura de Marx (*Neue Marx-Lektüre* em alemão, ou simplesmente NML) surgiu na Alemanha Ocidental no contexto de 1968, muito influenciada pelo espírito de rompimento com a tradição da época. Inspirados pelos cursos de Theodor W. Adorno sobre dialética negativa, Helmut Reichelt e Hans-Georg Backhaus se propuseram voltar à crítica madura de Marx à economia política. A Nova Leitura rompia com três ideias fundamentais do assim chamado “marxismo tradicional”: a teoria “substantiva” do valor-trabalho, a ontologia do trabalho como constituinte do ser social (e a consequente perspectiva revolucionária inerente ao proletariado como “sujeito universal”) e as concepções instrumentais do Estado (rompimento que já havia sido iniciado por Louis Althusser e seus seguidores). A crítica do capital, segundo essa leitura, não se resume a uma crítica sobre a injustiça da exploração realizada por uma classe dominante que impõe seu domínio por meio da violência de Estado e oculta essa situação pela igualdade e liberdade “burguesa” formal. A Nova Leitura se estrutura a partir da compreensão de que o objeto da crítica da economia política de Marx é a forma social, que a obra madura de Marx é uma teoria social que dá conta de explicar o funcionamento da sociedade capitalista sem recair em “conspiracionismos” sobre uma superclasse dominante consciente de si. Da mesma forma, compreende o papel que a dialética cumpre no corpo teórico maduro de Marx, em especial no modo de exposição, na compreensão sobre as contradições sociais e na relação entre essência e aparência. Há diversos autores que nos anos 90 e 2000 mantiveram (e mantém até hoje) essa perspectiva e que podem ser incluídos em uma ampla “Nova Leitura de Marx” como Moishe Postone, Alfred Sohn-Rethel, Michael Heinrich, etc., ainda que haja grandes divergências entre esses autores. Para uma apresentação mais detalhada da história do marxismo ver Elbe, (2013); para uma exposição geral da Nova Leitura de Marx ver Heinrich (2012).

historicamente existente surge na relação intercomunitária entre grupos internamente organizados, e não entre indivíduos produtores isolados (KARATANI, 2014, p. 5). A compra e venda de mercadorias que se dá entre produtores individuais não é uma forma de troca a-histórica em oposição à compra e venda de força de trabalho, especificamente capitalista. É somente no capitalismo que ambas estruturam socialmente o sistema. Uma não existe sem a outra, não há exploração sem a generalização da forma mercadoria como forma de relação social que abrange toda a produção social. Ou, como afirmou Marx (2013, p. 155, n. 32):

a forma de valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata mas também mais geral do modo burguês de produção, que assim se caracteriza como um tipo particular de produção social e, ao mesmo tempo, um tempo histórico. Se tal forma é tomada pela forma natural eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade da forma de valor, e assim também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma dinheiro, da forma-capital, etc.

os preços são antigos; a troca também; mas a crescente determinação dos primeiros pelos custos de produção, assim como a predominância da última sobre todas as relações de produção, só se desenvolvem completamente, e continuam a desenvolver-se cada vez mais completamente, na sociedade burguesa, a sociedade da livre concorrência (MARX, 2011c, p. 104).

A categoria “mercadoria” na análise de Marx, portanto, não se refere simplesmente a um objeto qualquer, mas a uma forma “objetiva” historicamente específica de relações sociais que constitui, como afirma Moishe Postone, “uma forma radicalmente nova de interdependência social” (2014, p. 164). Por essa razão Marx inicia sua obra por essa *forma já desenvolvida*, o “núcleo estruturante fundamental da formação social”, e no decorrer de sua argumentação valida sua escolha retroativamente por sua “capacidade de explicar as tendências de desenvolvimento do capitalismo e por sua capacidade de explicar os fenômenos que aparentemente contradizem a validade das categorias iniciais” (POSTONE, 2014, p. 166). O que intriga Marx não é exatamente o *conteúdo* que assume a forma mercadoria – que, no capitalismo, pode ser virtualmente qualquer coisa, da força de trabalho de um minerador à patente de um algoritmo –, mas propriamente sua *forma*. O problema, portanto, não é penetrar revelar o que está escondido “por trás” de uma aparência supostamente enganosa, mas precisamente explicar *por que* essa forma existe, *por que* ela é necessária para relacionar trabalho e valor: “não o segredo *por trás* da forma, mas *o segredo da própria forma*” (ŽIŽEK, 1996, p. 301). A dialética entre essência e aparência não pode ser desvendada

entendendo a aparência como superfície enganadora da verdadeira essência: é preciso ver na aparência sua manifestação essencial, compreender a determinação social da própria forma.

Marx propõe inicialmente uma definição de mercadoria comum na sua época e que até hoje é válida de algum modo: as mercadorias são objetos que possuem utilidade para alguém e que podem ser trocadas por outras mercadorias. Possuem, portanto, um *valor de uso* e um *valor de troca*. A utilidade de uma coisa para alguém faz dela um valor de uso e o valor de troca aparece inicialmente como uma relação quantitativa, a proporção segundo a qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo. Os valores de uso são os “suportes materiais do valor de troca” (MARX, 2013, p. 114) e qualquer coisa, material ou não, contanto que possua utilidade para alguém e seja obtida por meio da troca por outras mercadorias, assume a *forma mercadoria* – inclusive serviços e produtos “imateriais” (HEINRICH, 2012, p. 44).

O valor de troca de uma mercadoria se manifesta em outra mercadoria quando elas são postas em uma relação de troca, e, por consequência, são equivalidas. Ao trocar três bananas por duas maçãs, por exemplo, o valor de troca de três bananas se representa em duas maçãs. Mas se a recíproca é verdadeira (isto é, se o valor de troca de duas maçãs é de três bananas), isso quer dizer que há algo de comum em ambos esses grupos de coisas que permite a equivalência. Essa igualdade não pode ser resultado da identidade das mercadorias, já que somente mercadorias diferentes são trocadas (ninguém troca coisas idênticas). Também não pode ser reduzida a uma igual avaliação feita pelos agentes da troca, pois se não houvesse uma vantagem pessoal envolvida na troca (seja visando adquirir um valor de uso que não se possui, seja querendo se livrar de um) ela simplesmente não seria feita (SOHN-RETHEL, 1978, p. 46). Para Marx, o que há de comum nesses dois grupos de mercadorias qualitativamente distintos deve ser um aspecto quantificável, mas que não se resume ao peso, tamanho, ou qualquer outro atributo geométrico, físico, químico ou natural (MARX, 2013, p. 115).

Essa “substância” comum em ambas as mercadorias é o que ele chama de “valor” (que é expressado, no momento de uma troca, em um “valor de troca”, sua *forma valor*), o aspecto *qualitativo* que todas as mercadorias têm em comum. É por ambas as mercadorias terem o mesmo “valor”, terem a mesma quantidade dessa “propriedade”, que elas podem ser consideradas equivalentes. Dessa forma, “propriedades que as coisas adquirem inteiramente como consequência de estarem em um conjunto específico de relações sociais são erroneamente percebidos como inerentes

às, e explicadas pelas, qualidades materiais desses próprios objetos” (SAYER, 1987, p. 40). Mas se esse valor não é encontrado em algum atributo substancial da mercadoria – o que permite que coisas completamente distintas sejam equivalentes –, de onde ele vem? A resposta de Marx é aparentemente precipitada, mas no decorrer de sua exposição vai retroativamente se justifica: “prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho” (MARX, 2013, p. 116). O valor, portanto, é o atestado do trabalho realizado na mercadoria.

## 1.2 O problema do trabalho abstrato

A ideia de que o valor é determinado pelo trabalho é uma ideia clássica da economia política. A diferença da teoria de Marx, no entanto, é que o valor não poderia ser encontrado na análise individual do trabalho (seja do esforço ou do dispêndio de tempo de um processo de trabalho particular), somente na análise das relações sociais em que os indivíduos e seus respectivos trabalhos estão enredados (HEINRICH, 2012, p. 45-46). Isso é fundamental para compreender os dois aspectos em que a teoria de Marx se distingue das tradicionais teorias do valor: o trabalho a ser considerado como substância do valor não é o trabalho realizado individualmente, mas o “trabalho abstrato”, e o tempo de trabalho que estabelece a sua magnitude (sua quantidade) não se encontra na duração de um trabalho específico, mas no “tempo de trabalho socialmente necessário” (MARX, 2013, p. 116-117). Longe de ser uma continuação ou mera “correção” da assim chamada “teoria do valor-trabalho”, a teoria de Marx é uma ruptura com a economia política clássica e a inauguração de uma nova forma de analisar a sociedade. Como afirma Postone, Marx não propõe uma economia política crítica, mas justamente a *crítica da economia política* (2014, p. 42).

No valor de uso de qualquer mercadoria, no seu corpo material, reside para Marx uma determinada atividade produtiva adequada a um fim, um trabalho útil. “Valores de uso não podem se confrontar como mercadorias se neles não residem trabalhos úteis qualitativamente diferentes” (MARX, 2013, p. 120). Valores de uso (bem como os trabalhos concretos necessários para a sua produção) são indispensáveis para a sociedade. Enquanto criador de valores de uso, o trabalho é “uma condição de

existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, 2013, p. 120). No entanto, o pressuposto de um sistema de trocas é que haja uma diversidade de trabalhos concretos realizados por produtores distintos, trabalhos que sozinhos não são suficientes para a sobrevivência de seus produtores, mas que por meio da troca seria possível (em tese) que todos tivessem como satisfazer suas necessidades. “Numa sociedade cujos produtos assumem genericamente a forma da mercadoria”, diz Marx “essa diferença qualitativa dos trabalhos úteis, executados separadamente uns dos outros como negócios privados de produtores independentes, desenvolve-se como um sistema complexo, uma divisão social do trabalho” (MARX, 2013, p. 120). Se existe troca, portanto, há uma divisão do trabalho (concreto) implícita (HEINRICH, 2012, p. 43), ainda que essa divisão se dê “pelas costas dos produtores de mercadorias” (MARX, 2013, p. 180), isto é, de forma não conscientemente determinada.

Somente quando algo é produzido *como* uma mercadoria, quando o processo produtivo visa a troca, que ele se caracteriza como produto do trabalho equiparável a todos os tipos de trabalho (ARTHUR, 1979, p. 68). Para que seja uma mercadoria, o produto deve inevitavelmente ter “não apenas valor de uso, mas valor de uso para outrem, valor de uso social” (MARX, 2013, p. 118), precisa estar enredada em relações sociais que a determinem enquanto tal. Quando se produz algo para a própria satisfação de necessidades, por exemplo, não se produz uma mercadoria. Do mesmo modo, elementos naturais que não sofrem mutação pelo trabalho, apesar de terem utilidade, não possuem valor (a terra virgem, por exemplo), bem como uma coisa sem utilidade alguma (que não seria trocada por ninguém, portanto), pois “se ela é inútil, também o é o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não cria, por isso, nenhum valor” (MARX, 2013, p. 118-119). O trabalho que constitui valor, desse modo, só é válido na medida em que ele é *validado* socialmente, no momento em que o seu resultado é trocado e o valor gerado é *realizado*, independentemente do seu dispêndio efetivo, concreto, real (HEINRICH, 2012, p. 50). Para o produtor que visa a venda, a mercadoria ainda não é valor de uso, ela precisa *se tornar* valor de uso, o que ocorre somente quando ela é aceita por outros produtores em sua peculiaridade (isto é, quando é trocada) (REICHELDT, 2013, p. 166).

Para Marx, se abstraímos o valor de uso de uma mercadoria, abstraímos por consequência da materialidade que faz dela um valor de uso – e, conseqüentemente, o

resultado do trabalho concreto despendido materialmente. Com o desaparecimento do caráter útil específico do produto, desaparece também o caráter útil específico do trabalho correspondente o reduzindo a “trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 116). Ao produzir valores de uso, o trabalho no capitalismo é visto como uma atividade intencional que transforma o material de maneira determinada, mas essa é apenas sua dimensão concreta: ao abstrair da forma concreta e material do produto de trabalho, dele não resta mais do que “dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio” (MARX, 2013, p. 116). Dessa forma, “um valor de uso só tem valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 116) e como o valor é abstração do valor de uso, o trabalho abstrato é abstração do trabalho concreto. É por essa razão que o trabalho em Marx possui um duplo caráter (MARX, 2013, p. 122-123): a distinção entre trabalho concreto (que produz coisas reais) e abstrato (que gera valor) “não se refere a dois tipos diferentes, mas a dois aspectos do mesmo trabalho em uma sociedade determinada por mercadorias” (POSTONE, 2014, p. 169). Todo processo de trabalho é concreto e abstrato, produz um determinado produto ou presta determinado serviço e, *ao mesmo tempo*, se equipara abstratamente a outras atividades concretas por meio da troca, do pagamento, da constatação de um valor equivalente. A carpintaria, por exemplo, não produz valor por ser carpintaria (como carpintaria, ela produz cadeiras); ela produz valor por ser trabalho humano, porque seu produto é trocado por outros produtos de trabalhos humanos.

Para interpretar o que Marx, na sua obra tardia, quer dizer quando se refere ao “trabalho” ou ao “trabalho humano” é preciso ter em mente essa dualidade. Ao se referir ao “trabalho” ele não está se referindo a uma atividade concreta, específica, “ontológica”, que caracterizaria o ser humano enquanto tal. Ele se refere ao trabalho “em geral”, a uma abstração historicamente condicionada. Em Marx, a ideia de que o trabalho constitui o mundo social e é fonte de toda riqueza não se refere a todas as sociedades humanas, mas exclusivamente ao capitalismo, à sociedade moderna. Sua análise não se refere a um trabalho trans-historicamente concebido<sup>4</sup>, “uma atividade

---

<sup>4</sup> Isso não significa negar qualquer aspecto trans-histórico ao “trabalho”, à relação transformadora diante da natureza para a satisfação de necessidades, que se estende a tempos imemoriais. A questão é que somente na modernidade atividades tão distintas e igualmente necessárias para a sobrevivência humana como as relacionadas à alimentação, à reprodução, ao cuidado, à produção, à arte, à educação etc. são uniformizadas e equiparáveis sob o termo “trabalho” e seus produtos assumem a forma mercadoria. Da mesma forma, projetar para a história da humanidade a produção de mercadorias é, nesse sentido, um

finalística que medeia entre os seres humanos e a natureza”, mas a um papel peculiar desempenhado pelo trabalho somente na sociedade capitalista: a produção de valor (POSTONE, 2014, p. 19). Como afirmou Marx, somente a expressão de equivalência de diferentes tipos de mercadoria evidencia o “caráter específico do trabalho criador de valor, ao reduzir os diversos trabalhos contidos nas diversas mercadorias àquilo que lhes é comum: o trabalho humano em geral” (MARX, 2013, p. 128).

É por causa da equivalência de produtos de trabalho distintos que se revela uma substância comum (“trabalho humano” materializado em ambos) que eles são mercadoria, que eles possuem valor, e não o contrário. É a relação de troca que atesta o valor e a existência de trabalho abstrato em ambos, e não o fato de ambos serem fruto do “trabalho”, como se o trabalho pudesse ser percebido independentemente dessa relação de troca. Como afirmou Marx, “os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo”, é o oposto que acontece: “porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano” (MARX, 2013, p. 149). O trabalho enquanto tal não possui conteúdo, pode ser simplesmente *qualquer* atividade humana (contanto que esteja inserido em relações de valor). Dessa forma, o valor deve ser entendido como uma *relação social*, cuja existência só é possível numa sociedade em que “a forma-mercadoria é a forma universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante” (MARX, 2013, p. 136). Por isso o valor é um aspecto *qualitativo* das mercadorias: ele atesta que elas possuem a qualidade comum de serem fruto do trabalho abstrato.

Porém, o valor também possui um aspecto *quantitativo*, e nisso ele se distingue radicalmente do corpo material da mercadoria. O valor pode ser medido, pode ser equivalido, pode ser comparado, somado, contabilizado. A qualidade comum do valor permite a comparação, a quantidade do valor permite a equivalência. É possível comparar duas coisas com o mesmo peso, mas somente porque é possível quantificar o peso (em quilogramas, por exemplo) pode-se afirmar que duas coisas pesam a mesma coisa. O valor funciona da mesma forma, com a diferença de que ele é a expressão de

---

erro porque somente no capitalismo há propriamente produção de mercadorias, somente no capitalismo produz-se visando a venda e não o consumo propriamente.



uma “propriedade supernatural”, de algo “puramente social” (MARX, 2013, p. 133), impossível de medir com uma balança ou de ser visto com um microscópio.

### 1.3 Tempo é dinheiro

Uma mercadoria possui valor porque nela está objetivado trabalho abstrato. Mas como medir a grandeza de seu valor, sua quantidade? Marx responde que é por meio da quantidade da “substância formadora de valor”, isto é, pela quantidade de trabalho (abstrato) nele contida. A única forma de medir o trabalho é pelo seu tempo de duração (MARX, 2013, p. 116). Como visto, o trabalho cujo tempo de duração se mede é o trabalho abstrato, isto é, o trabalho abstraído da sua particularidade em virtude da relação social de valor. Esse tempo de duração não se identifica ao tempo efetivamente despendido para a produção de determinada mercadoria, mas com o tempo “social”. É o “tempo de trabalho socialmente necessário”, isto é, aquele “requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho” (MARX, 2013, p. 117). O tempo de trabalho válido para a geração de valor depende diretamente, portanto, do grau de produtividade, tecnologia, habilidade médios de dada sociedade ou ramo de produção, e não do tempo de trabalho efetivamente realizado. Trata-se de um tempo de trabalho “indiferente”, genérico, que pode ser somado, subtraído, substituído, equiparado. É possível comparar tempos de trabalhos concretos como se compara quantidades de produtos de trabalho, como quando se diz que se tem mais maçãs do que pêras, mas uma maçã não é substituível por uma pêra, elas são qualitativamente distintas, bem como os trabalhos necessários para produzi-las (ELSON, 1979, p. 138).

Somente no sistema capitalista baseado na produção mercantil que a simples duração temporal pode se tornar critério para avaliação e comparação de atividades qualitativamente incomparáveis. Mas se o tempo de trabalho socialmente necessário não é o tempo efetivamente gasto para produzir determinada mercadoria, surge então o problema de sua medição, já que um relógio não seria suficiente por se tratar de um tempo que não é contável em um processo isolado. A resposta deve começar pelo caminho inverso: se o trabalho abstrato constitui o valor das mercadorias, então o *quantum* de valor das mercadorias revela o *quantum* de trabalho abstrato realizado

naquela mercadoria. Quando duas mercadorias (fruto de trabalhos concretos qualitativamente distintos dentro de uma divisão social do trabalho) são trocadas, isso significa que há uma equiparação entre os trabalhos concretos despendidos em ambas as mercadorias. A troca *valida socialmente* o tempo de trabalho executado tornando-o trabalho social. Da mesma forma, nessa troca são equivalidas suas *grandezas de valor*, suas quantidades mensuráveis de “trabalho abstrato”.

O trabalho abstrato (a dimensão abstrata do trabalho concreto que se revela no processo em que este se torna trabalho socialmente útil) demanda que a mercadoria se efetive como valor de uso, que o seu trabalho concreto seja confirmado como parte da divisão social do trabalho. Essa é uma contradição característica da sociedade capitalista, em que o trabalho não é imediatamente e conscientemente social na própria produção: ele precisa passar pela mediação da troca, pela validação social do mercado, para ser reconhecido como trabalho social. No entanto, uma descoberta fundamental de Marx é que essa validação social do trabalho privado só pode acontecer “pela metamorfose com uma mercadoria em que o trabalho despendido na produção conta como imediatamente social” (BELLOFIORE; RIVA, 2015, p. 30-31). Essa mercadoria é o equivalente universal: o dinheiro. Somente a projeção do valor no dinheiro como valor de troca universalizável e sua efetiva realização na compra e na venda estabelece quantitativamente a necessidade social do trabalho realizado em determinada mercadoria (BELLOFIORE; RIVA, 2015, p. 30-31). A teoria do valor de Marx, portanto, deve ser compreendida como uma *teoria monetária do valor*: “sem a forma valor, mercadorias não podem se relacionar entre si como valores, e somente com a forma-dinheiro pode existir uma forma de valor adequada” (HEINRICH, 2012, p. 63-64).

Como afirmou Marx, “as mercadorias possuem uma forma de valor em comum que contrasta do modo mais evidente com as variegadas formas naturais que apresentam seus valores de uso: a forma-dinheiro” (MARX, 2013, p. 125). A forma-dinheiro para Marx é a forma que uma mercadoria assume quando ela se torna o equivalente geral socialmente reconhecido, quando todas os valores de uso produzidos projetam nela seu valor de troca e, por essa razão, se relacionam como valores. A forma de equivalente que o equivalente geral assume é a forma de *permutabilidade direta* de uma mercadoria por outra (MARX, 2013, p. 132). Se você possui em mãos o equivalente geral, você pode trocar essa quantidade por qualquer mercadoria que contenha em si a mesma quantidade de valor, a mesma quantidade de trabalho abstrato, a mesma proporção de

trabalho social representada no dinheiro que se tem em mãos. Uma mercadoria só ganha essa expressão universal porque todas as outras expressam seu valor nela como equivalente universal e cada novo tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. O dinheiro, portanto, possui uma validação social que independe dos indivíduos isolados. Eu não posso individualmente proclamar a minha mercadoria como equivalente geral. Como afirma Chris Arthur, “alguém pode tomar o ferro como o equivalente universal, e todas as equações estão formalmente corretas, mas as trocas correspondentes a elas não vão ocorrer a não ser que o ferro seja realmente o equivalente universal, isto é, a mercadoria dinheiro” (1979, p. 79). A forma-dinheiro precisa ser uma “forma socialmente válida” (MARX, 2013, p. 142), precisa ser socialmente estabelecida enquanto tal.

A forma-dinheiro “é apenas o reflexo, concentrado numa única mercadoria, das relações de todas as outras mercadorias” (MARX, 2013, p. 164) e é graças a ela que todas as mercadorias podem aparecer como *qualitativamente iguais*, como valores em geral, e como *quantitativamente comparáveis*, por suas grandezas de valor (MARX, 2013, p. 142). A expressão do valor de uma mercadoria na mercadoria que assume a forma-dinheiro é o que Marx apresenta como sendo a forma-preço (MARX, 2013, p. 145). O preço de uma mercadoria, quando ele se realiza em uma venda, atesta de modo universal o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la, relaciona o trabalho concreto despendido nessa mercadoria com o trabalho abstrato da sociedade, valida a concretude material da mercadoria em termos sociais abstratos. É somente por conta da forma-dinheiro que a equivalência das mercadorias deixa de ser um acordo mútuo entre dois portadores de mercadorias que atestam uma equivalência precária particular para se tornar uma forma social generalizada. Se duas coisas são vendidas no mercado pelo mesmo preço, ambas *já são* equivalentes, pois ambas representam o mesmo valor. Não é a troca, como ato individual, que torna duas coisas equivalentes, mas a permutabilidade do dinheiro que permite dizer que com uma determinada quantia monetária é possível comprar tanto uma quantidade tal de uma mercadoria como da outra, mesmo que uma não tenha sido efetivamente trocada com a outra (ARTHUR, 1979, p. 71).

O preço (como representação do valor), no entanto, precisa ser realizado enquanto tal para que exerça esse papel de validação social. Quando uma mercadoria é produzida, seu produtor estipula um preço para ela, mas esse preço, estimado, ideal, ainda não cumpre esse papel de mediação social, afinal, “a estimativa do valor de modo

algum é a mesma coisa que a existência do valor” (HEINRICH, 2012, p. 55). Não é à toa que Marx descreve a passagem desse nível ideal do preço ao mercado como o “*salto mortale* da mercadoria” – com o detalhe de que, quando dá errado, “não é a mercadoria que se esborracha, mas seu possuidor” (2013, p. 180). A venda é o momento da “prova” do valor idealmente estipulado. Da mesma forma, não basta questionar individualmente o preço de determinada mercadoria com base em um suposto cálculo lógico de valor baseado em um “tempo de trabalho socialmente necessário” racionalmente construído: o preço precisa ser pago para adquirir a mercadoria. A relação entre preço e valor nunca é de representação exata, mas é justamente essa não identidade que permite a variação de preços necessária ao funcionamento do mercado.

Com o dinheiro, a contradição interna entre valor de uso e valor, mediada pela forma mercadoria, é representada por meio de uma contradição externa, pela relação entre as mercadorias (cujo valor deve ser expressado) e o dinheiro (no qual o valor é expressado), uma coisa que corporifica o próprio valor de troca de todas as mercadorias (MARX, 2013, p. 137). O valor é algo “puramente social” (HEINRICH, 2012, p. 59), uma relação social específica, mas no capitalismo ele assume a enigmática forma de uma *coisa*, de algo tangível, tocável, acumulável: o dinheiro. Essa “objetividade do valor” não é uma propriedade inerente de nenhuma mercadoria individual, mas uma característica social das relações entre as mercadorias (e seus respectivos trabalhos concretos) que assume uma forma *objetiva*, “coisal”, na forma do equivalente geral (HEINRICH, 2012, p. 60). Dessa forma, o *caráter social* do valor se expressa em uma *forma social* específica assumida por uma coisa: “o valor e a grandeza do valor – que não são realmente propriedades de uma mercadoria individual – podem, agora, com a ajuda do *equivalente geral*, serem expressos de forma que pareçam ser simples propriedades de mercadorias individuais” (HEINRICH, 2012, p. 61). O dinheiro é uma “coisa abstrata” por mais paradoxal que isso possa parecer, uma “abstração existente”, que possui efeitos nada abstratos na sociedade, afinal, por mais delirante que seja, é preciso desse pedaço de papel timbrado para que se possa ter acesso a bens de consumo, mesmo os mais elementares à sobrevivência (SOHN-RETHEL, 1978, p. 19; BACKHAUS, 1992, p. 83).

#### **1.4 Fantasmas e feitiços**

Podemos agora voltar à questão do fetiche e compreender sua estrutura na sociedade capitalista. Não é por reconhecerem o valor como produto do trabalho que as pessoas trocam mercadorias, é justamente porque trocam mercadorias que elas equiparam entre si os seus trabalhos. Como disse Marx, “eles não sabem disso, mas o fazem” (2013, p. 149). O valor é determinado pelo trabalho de forma inconsciente, “acontece cegamente, pelo efeito funcional do processo social de troca como um todo” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 49). A teoria do valor de Marx, dessa forma, não pode ser reduzida a uma teoria econômica, ela é na verdade uma teoria social que busca, justamente, explicar como uma relação social pode se revelar objetivada na sociedade, como se dá os efeitos dessa percepção ao mesmo tempo ilusória e real. Como o valor, sendo uma abstração que se apresenta no mundo somente por meio de suas representações (no valor de troca, na forma-dinheiro), pode ter uma realidade inquestionável que independe da consciência humana e que possui efeitos materiais concretos.

O enigma do valor, portanto, não deve ser procurado na mente dos trocadores de mercadorias, mas em suas ações. Como afirmou Marx, “eles já agiram antes de terem pensado. [...] somente a ação social pode fazer de uma mercadoria determinada um equivalente universal” (2013, p. 161). Uma abstração geralmente é fruto do pensamento. Toma-se um conjunto de particularidades e abstrai-se uma categoria que seja comum a todas, mas que não existe naquele universo de particularidades, por exemplo. No caso do valor, no entanto, estamos lidando com uma *abstração real*, uma abstração que surge pela própria ação humana independentemente de sua consciência (HEINRICH, 2012, p. 49). O caráter “místico” da mercadoria está justamente no semblante objetivo, “coisal” pelo qual a mercadoria se apresenta socialmente (BACKHAUS, 1980, p. 103).

O teórico que articulou a “objetividade” do valor em termos de uma “abstração real” foi Alfred Sohn-Rethel. Sua leitura de Marx – extremamente inovadora para a época e que influenciou consideravelmente o conceito de sociedade que Theodor W. Adorno (1969) desenvolveu no fim dos anos sessenta – tinha como grande objetivo mostrar como as abstrações ideais do racionalismo só eram possíveis por haver uma “abstração prática”, que se revelava como objetividade na própria relação de troca mercantil. Para ele, “toda sociedade composta por uma pluralidade de indivíduos é uma rede que tem efeitos por meio das suas ações. Como eles agem é de primária

importância para a rede social; o que eles pensam é de importância secundária” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 5). Durante a troca, quando os valores das mercadorias são equalizados, ocorre efetivamente uma abstração dos trabalhos concretos e dos valores de uso e essa abstração é independente do que os agentes da troca pensam (HEINRICH, 2012, p. 49-50). A abstração do valor, que equipara coisas qualitativamente distintas pertence à própria relação de troca e não às suas cabeças (SOHN-RETHEL, 1978, p. 45). Como afirma Sohn-Rethel, “na troca de mercadorias, a ação e a consciência das pessoas seguem caminhos separados. Somente a ação é abstrata; a consciência do ator não é. A abstração de sua ação está escondida das pessoas que a executam” (1978, p. 30).

É a própria relação, portanto, que produz os efeitos e não uma consciência prévia à relação. É como a hierarquia militar: a relação entre superior e subordinado não surge idealmente na cabeça de nenhum dos dois, mas da prática, da efetivação dessa relação (HEINRICH, 2012, p. 54) – e, como no exemplo da hierarquia, não basta discordar individualmente dessa abstração pois ela se impõe *objetivamente* àqueles que dela participam. A diferença no caso do valor é que essa propriedade, que existe somente nessa relação, aparece como uma propriedade objetiva localizável fora dela, uma “objetividade espectral” (representada na forma-dinheiro). Talvez por essa razão Marx preferia utilizar a analogia religiosa: “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana” (MARX, 2013, p. 147-148). Essa “objetivação” de relações sociais, a aparência “coisal” assumida por essas relações, só é possível graças ao que Marx chamou de *fetichismo da mercadoria*.

O fetichismo da mercadoria em Marx não se refere ao fato de que as pessoas no capitalismo dão uma importância indevida ao consumo, ou que elas têm “fetiche” pela compra de determinadas marcas por serem símbolo de *status* social (HEINRICH, 2012, p. 71). O fetichismo não é um fenômeno subjetivo ou uma simples percepção falsa da realidade. Ao contrário, ele constitui a maneira em que a realidade (uma determinada forma ou estrutura social) não pode senão aparecer, a ilusão sem a qual o sistema não pode funcionar. O fetichismo da mercadoria, ou o feitiço que a forma-mercadoria lança sobre a sociedade, é o que permite que “uma relação social determinada entre os próprios homens” assumida para eles “a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2013, p. 147). As pessoas relacionam entre si seus produtos de

trabalho como valores, estabelecem preços, vendem suas mercadorias em troca de dinheiro, compram produtos para satisfazer suas necessidades, etc. e graças a isso permitem que os valores e os trabalhos abstratos se relacionem entre si e estabeleçam uma proporção. Por essa razão, afirma Marx, quando se diz que a relação de troca se dá pela equivalência do trabalho abstrato “salta aos olhos a sandice dessa expressão”, mas quando se vai ao mercado e compra um produto, “a relação de seus trabalhos privados com seu trabalho social total lhes aparece exatamente nessa forma insana” (MARX, 2013, p. 151).

No ato de troca é gerada uma abstração real que surge para eles como algo que não é resultado da relação de troca, mas de algo aparentemente inerente às mercadorias e, mais amplamente, inerente à sociedade como um todo: “parece que as coisas em um contexto social automaticamente possuem ‘valor’ e, portanto, automaticamente seguem suas leis objetivas às quais os humanos devem se submeter” (HEINRICH, 2012, p. 73). A ideia de que existe uma “relação social entre coisas” (MARX, 2013, p. 148), portanto, não deve se resumir à interpretação de que os “sujeitos” no capitalismo são transformados em seu “objeto”, ou que seres humanos são tratados como “coisas” – ainda que seja verdade. Ela deve se ater à estrutura social que permite que coisas de fato se *relacionem* entre si, que os seres humanos *apesar* de atores do processo, ainda assim se comportem de acordo com a lógica da mercadoria, por mais destrutiva e irracional que ela possa se tornar:

o caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrelaço de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas (MARX, 2011c, p. 105-106).

O dinheiro também depende dessa ilusão constitutiva do fetichismo, afinal, ele só pode funcionar como tal porque todas as mercadorias se relacionam com ele enquanto dinheiro: “somente como resultado do comportamento específico dos proprietários de mercadorias o dinheiro possui suas propriedades específicas” (HEINRICH, 2012, p. 77). Da mesma forma, essa mediação desaparece e faz parecer que o dinheiro possui inerentemente essa função (ARTHUR, 1979, p. 76). Novamente,

uma relação social aparece como propriedade objetiva de uma coisa e os agentes da troca não têm consciência disso, o que obviamente não os impede de usar dinheiro.

O fetichismo, portanto, não esconde as relações “reais” por meio de relações “ilusórias”, ele é constitutivo das próprias relações “reais”, da relação de troca, da equivalência de valor, da inserção do trabalho particular concreto no trabalho abstrato da sociedade. Sem ele não seria possível essa relação social mediada pela relação entre coisas. É central para Marx, no entanto, o aspecto inconsciente envolvido no fetichismo, condição para que esse encantamento funcione. Não se trata de mera ilusão, novamente, posto que a própria efetividade social do processo depende de os indivíduos envolvidos nela não estarem cientes de sua lógica subjacente. É a partir dessa constatação, inclusive, que Slavoj Žižek (1996, p. 306) desenvolve sua teoria da ideologia relacionando a ideia de fetiche de Marx e de Freud. Ideologia, para ele, não seria simplesmente uma “falsa consciência”, uma representação ilusória da realidade, mas a própria realidade que seria “ideológica” na medida em que é “uma formação cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito” e cuja consciência geraria sua dissolução.

A forma-dinheiro e a forma-mercadoria só podem funcionar em uma sociedade que age de acordo com a sua existência. Se todos parassem de agir como se um pedaço de papel representasse o “valor” das coisas, tivesse “permutabilidade imediata” para adquirir seus produtos necessários à sobrevivência, a relação de valor seria impossibilitada. O fetichismo, portanto, não só é um fenômeno que se estrutura a partir da sua não-consciência (posto que as pessoas têm plena consciência de que possuem no bolso “apenas” um pedaço de papel), mas um fenômeno objetivo que possui uma força material própria. Não só eles “não sabem, mas o fazem”, como se soubessem *continuar* fazendo. Essa dimensão objetivada da relação social de troca, da relação social de valor, se impõe aos sujeitos independentemente de sua consciência em virtude da “fissura entre a dimensão individual da produção e a dimensão supra-individual da validação social na troca” (BELLOFIORE; RIVA, 2015, p. 32). Como Marx percebeu, sua descoberta científica (no nível da consciência, portanto) não tem o poder em si de alterar a realidade, da mesma forma que “a decomposição científica do ar em seus elementos deixou intacta a forma do ar como forma física corpórea” (2013, p. 149). Por isso, em Marx, a transformação social não pode se dar pela “educação”, pela “ilustração”, pela “consciência” simplesmente, mas pela ação política concreta, que não tem uma relação imediata com essa consciência. Apesar da mudança de foco da sua



obra teórica madura, Marx ainda mantinha a ideia de que toda a crítica do mundo feita até então ainda não teria sido apta a transformá-lo (MARX, 2007, p. 535), e nesse sentido continua a estar certo.

A consciência individual do processo não exige ninguém de estar enredado em relações fetichistas e de lidar de forma fetichista com o mundo (como quando vai no mercado e se preocupa com o preço e com o dinheiro no bolso, e não com todo o processo de trabalho e de valorização envolvido). Na sociedade capitalista, a consciência espontânea das pessoas sucumbe ao fetichismo da mercadoria e do dinheiro. “A racionalidade de seu comportamento é sempre uma racionalidade *inserida nos marcos estabelecidos pela produção de mercadorias*” (HEINRICH, 2012, p. 78). Os indivíduos vão ao mercado por livre vontade, mas não é um resultado de suas decisões que os valores (ou preços) das mercadorias no mercado flutuam. É, ao contrário, “a flutuação dos valores que determina as condições nas quais os indivíduos têm acesso às mercadorias” (BALIBAR, 1995, p. 72). A “consciência” dos indivíduos opera dentro dos parâmetros “inconscientes” da forma mercadoria. Isso é o que estrutura “uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção” (MARX, 2013, p. 156), ou, como ele formulou em outra oportunidade: “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem circunstâncias sob as quais ela é feita” (MARX, 2011a, p. 25). A descoberta não está na afirmação de que a história é um produto das pessoas, mas no desamparo delas perante o que elas mesmas criaram (JAMESON, 2011, p. 30).

### **1.5 A dominação capitalista e o despotismo do valor**

Não é à toa que para Marx o valor se revele na dinâmica do capitalismo como uma “objetividade fantasmagórica”, uma “forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2013, p. 116 e 147). A metáfora do fantasma é precisa, pois eles não precisam “materialmente” existir para nos assombrar. Do mesmo modo, o fato de o valor não ser tangível não o impede de causar efeitos como se fosse. A “verdade” do fantasma (ou do valor) não importa para os seus efeitos: quem corre de um fantasma não se importa no momento da fuga com a sua existência material. Da mesma forma,

não importa se o dinheiro é um mero pedaço de papel se sem ele não é possível sobreviver, se a sua ilusão se impõe socialmente de maneira incontestável. Como já havia alertado Marx, a mercadoria pode realmente nos assombrar “muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria” (2013, p. 146).

O valor não tem a simples função de relacionar o trabalho concreto e o trabalho abstrato ou de equivaler mercadorias, portanto. Ele também tem a característica de ser “a expressão de uma interação social esmagadora que não pode ser controlada pelos indivíduos” (HEINRICH, 2012, p. 75). É a constatação dessa força impositiva do valor na sociedade que permitiu Moishe Postone (2014, p. 46) afirmar que a dominação social própria ao capitalismo não se dá pela dominação das pessoas por outras pessoas (isto é, a dominação de uma classe sobre outra em última instância) “disfarçada” pelo mercado, direitos, contratos, etc., mas precisamente pela “dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas”. Para Postone, isso é fruto da especificidade das relações sociais no capitalismo, que existem não como relações interpessoais abertas, mas como um “conjunto quase independente de estruturas que se opõem aos indivíduos, uma esfera de necessidade impessoal ‘*coisal*’ e ‘dependência *coisal*’”, cuja objetividade é fetichizada (POSTONE, 2014, p. 149, grifo do autor; MARX, 2011c, p. 105-106).

A dominação social, portanto, é decorrência do processo de “objetificação” das relações sociais, em que aspectos que só existem em relação se tornam “propriedade” das coisas, o que produz uma forma de conduta humana específica e, ao mesmo tempo, não transparente para as pessoas (HEINRICH, 2012, p. 75). Isso permite que o capitalismo seja a única formação social “em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção” e cuja forma surge para a “consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo” (MARX, 2013, p. 156). Essa dominação impessoal objetiva, essa submissão às “necessidades inerentes” do sistema, não existe porque as coisas elas mesmas possuem características que geram tal dominação, mas por conta da relação de valor, da forma como as pessoas se relacionam com coisas e entre si (HEINRICH, 2012, p. 75). Disso decorre que o valor age sobre os indivíduos como uma “lei natural”, que se impõe objetivamente “como a lei da gravidade se impõe quando uma casa desaba sobre a cabeça de alguém”, fazendo com que o movimento da sociedade possua para eles “a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem” (MARX, 2013, p. 150). A lei do valor, portanto, possui a “necessidade

irresistível de uma lei social objetiva” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 25). Como afirmou Marx, novamente fazendo a analogia religiosa, “assim como na religião o homem é dominado pelo produto de sua própria cabeça, na produção capitalista ele o é pelo produto de suas próprias mãos” (MARX, 2013, p. 697).

Dessa forma, “em relação a formas sociais anteriores, as pessoas parecem independentes; mas, na verdade, são sujeitas a um sistema de dominação social que não parece social, e sim ‘objetivo’” (POSTONE, 2014, p. 148). A necessidade de trabalhar para ganhar dinheiro (para comprar mercadorias e sobreviver) surge como “necessidade natural da vida” e não como uma estrutura de dominação. Isso se dá devido a uma confusão entre a necessidade “natural” do trabalho (das formas de se relacionar com a natureza, de produzir valores de uso para o consumo, de reproduzir a vida social, etc.) com a necessidade “social” de trabalhar para ter dinheiro e, dessa forma, comprar as mercadorias necessárias à sobrevivência. Essa última não é de modo algum natural, ela é uma necessidade *historicamente determinada*, específica da socialização capitalista. Como essa relação não aparece claramente para as pessoas, o “trabalho” aparece como necessidade trans-histórica natural sob o imperativo de que “é preciso trabalhar para sobreviver”, o que permite que o trabalho efetivamente realizado extrapole em muito a quantidade “naturalmente” necessária para a reprodução social. Assim, a obrigação social do trabalho, uma necessidade social específica do capitalismo, se apresenta como uma necessidade natural, como a ordem natural das coisas. Por isso é possível afirmar que o capitalismo não é simplesmente um sistema que domina o trabalho, que o controla, que o regula: *o próprio trabalho é uma forma de dominação*. Não somente o objeto, mas o *terreno* dessa dominação. Desse modo, “a forma não pessoal, abstrata, ‘objetiva’ de dominação característica no capitalismo está aparentemente relacionada à dominação dos indivíduos *por* seu trabalho social” (POSTONE, 2014, p. 150).

Nos modos de produção não-capitalistas, a determinação sobre o uso das coisas, sobre a divisão dos bens, sobre quem deve trabalhar para quem e por quanto tempo, em suma, a decisão sobre as normas a serem seguidas pelos membros da sociedade, era realizada de forma direta, explícita, pessoalizada. O poder social de impor esse controle surgia da autoridade pessoal do rei, do faraó, do líder que era obedecido pelos membros da organização política e todos estavam cientes disso – ainda que houvesse outros “fetichismos” como a religião. Na sociedade de troca produtora de mercadorias, por outro lado, o poder social perde seu caráter pessoal e em seu lugar surge uma “necessidade anônima” que se impõe sobre cada indivíduo possuidor de mercadorias. O

controle sobre o uso e sobre o trabalho é agora exercido “de forma anárquica pelo mecanismo do mercado de acordo com as leis da propriedade privada, que são, na verdade, as leis de *separação* da troca e do uso” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 25). A dominação capitalista não tem um caráter pessoal, portanto: “os membros da sociedade burguesa encontram uns aos outros no mercado como ‘iguais’ e ‘livres’ possuidores de propriedade privada, ainda que alguns somente possuam sua força de trabalho e outros os meios de produção” (HEINRICH, 2012, p. 203).

Essa forma de analisar a dominação no capitalismo, no entanto, tem uma consequência controversa. Se a dominação é “impessoal” e “abstrata”, então ela não pode ser exercida por uma “classe dominante” sobre uma “classe dominada”, como as teorias políticas marxistas (e o próprio Marx, muitas vezes) comumente argumentaram – ou, ao menos, essa “dominação de classe” precisa ser melhor teorizada. A dominação social capitalista, como afirma Postone, é uma “forma de dominação abstrata e estrutural – que abrange e se estende além da dominação de classe” (2014, p. 46). O que é preciso ter em mente aqui é que no capitalismo, *todas* as pessoas “estão sob controle das coisas e as relações de dominação decisivas não são pessoais, mas ‘objetivas’” (HEINRICH, 2012, p. 75). Isso não significa que não haja mais relações interpessoais “abertas”, “explícitas” (de violência, dominação, etc.) entre as pessoas como o racismo e o sexismo ou os abusos dos patrões nos locais de trabalho, mas que há um tipo específico de relação social que não pode ser compreendida em termos de “relações abertamente sociais entre pessoas ou grupos” (POSTONE, 2014, p. 180) e que permeia a vida de todas as pessoas por ser condição de sobrevivência. Não importa (por enquanto) a “classe” das pessoas, a classe categorialmente ainda não está presente na análise. A classe só importa pelo fato de que, apesar da necessidade comum, parte dessa sociedade efetivamente trabalha, enquanto que outra parte emprega os trabalhadores e insere-os no processo produtivo. Ambas precisam de dinheiro para sobreviver, mas apenas uma delas precisa vender sua força de trabalho para conseguir esse dinheiro.

O trabalho, portanto, não é um imperativo político, ele não vem como ordem de um soberano ou de qualquer autoridade estatal de forma autoritária. Também não é uma forma ontológica de constituição do ser humano enquanto tal. Ele é uma necessidade que atinge potencialmente toda a sociedade, mas efetivamente só uma parcela dela, e que não atinge a outra parte porque ela compra o trabalho alheio e insere-o em um processo produtivo. Como afirmou Postone, “embora o capitalismo seja, evidentemente, uma sociedade de classes, dominação de classe não é, de acordo com Marx, o terreno

último de dominação social nessa sociedade” (2014, p. 150). Aí está o cerne da *violência sistêmica* fundamental do capitalismo, “muito mais estranhamente inquietante do que qualquer forma pré-capitalista direta de violência social e ideológica”, uma violência que não é atribuível a pessoas concretas e às suas más intenções, mas que é objetiva, impessoal e anônima (ŽIŽEK, 2014, p. 26).

Fica claro, portanto, que por mais que a dominação social abstrata do valor se imponha a todos os membros da sociedade, ela se impõe de formas distintas, com efeitos distintos. Por mais que os capitalistas sejam felizes cumpridores dessa lei, eles ainda assim são *incapazes de controlar o processo*, de efetivamente *dominar a sociedade* como em outras formas pessoais de dominação. O objetivo da produção no capitalismo exerce uma forma de necessidade também sobre o produtor: “*o objetivo fugiu do controle humano*: as pessoas não podem decidir o valor [...] como objetivo, pois esse objetivo enfrenta-as como necessidade externa” (POSTONE, 2014, p. 211, grifos no original). Os capitalistas acabam somente decidindo quais produtos têm a maior probabilidade de maximizar o valor obtido e assim orientam sua produção. Como afirma o próprio Marx, o capitalista não passa de “portador consciente” da produção: o valor é o verdadeiro “sujeito automático desse processo”, o capitalista “não é mais do que uma engrenagem” desse mecanismo social (MARX, 2013, p. 229-230 e 667). Resta agora compreender que mecanismo social é esse que domina o capitalista e, conseqüentemente, toda a sociedade, mas para isso é preciso deixar a “esfera rumorosa” do mercado e descer até o “terreno oculto da produção, em cuja entrada se lê: *No admittance except on business* [Entrada permitida apenas para negócios]” (MARX, 2013, p. 250), isto é, analisar a forma de acumulação propriamente capitalista.

## **1.6 O segredo da acumulação capitalista**

O dinheiro é um elemento peculiar da sociedade capitalista e se caracteriza por tanto ser medida de valor (ser o parâmetro do preço) como meio de circulação (como moeda) (MARX, 2013, p. 203). É isso o que garante sua função de equivalente universal e sua permutabilidade imediata. O que escapou da análise até o momento, no entanto, é o efeito social que o dinheiro causa. Ao vender uma mercadoria (trocar um valor de uso por dinheiro, por valor objetivado) apaga-se o processo produtivo

envolvido na produção dessa mercadoria. Ela agora aparece na sua pura representação de valor, que pode ser trocada por qualquer outro valor de uso cujo valor seja equivalente. A consequência disso, percebeu Marx perspicazmente, é que “como no dinheiro não se pode perceber o que foi nele transformado, tudo, seja mercadoria ou não, transforma-se em dinheiro. Tudo se torna vendável e comprável” (MARX, 2013, p. 205). O dinheiro se torna a fórmula geral de equivalência e de aquisição na sociedade capitalista. Por essa razão Marx (2013, p. 206) vai perceber no dinheiro uma forma de manifestação de *poder*: no dinheiro, “a potência social torna-se potência privada da pessoa privada”, ou, como ele formulou em outra oportunidade, “o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. Seu poder social, assim como seu nexos com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (MARX, 2011c, p. 105).

O dinheiro enquanto tal, em sua forma própria, é “desprovido de limites”. Ele é o “representante universal da riqueza material”, pois pode ser imediatamente convertido em qualquer mercadoria. No entanto, só é possível ter dinheiro em uma determinada *quantidade* e “toda quantia efetiva de dinheiro é quantitativamente limitada” (MARX, 2013, p. 206). Portanto, o dinheiro apresenta uma contradição interna entre a “infinidade do dinheiro, quando considerado qualitativamente como a representação universal da riqueza diretamente conversível em qualquer outra mercadoria” e como a “limitação quantitativa de cada soma real de dinheiro” (POSTONE, 2014, p. 306), isto é, uma contradição entre sua qualidade infinita e sua quantidade limitada. Essas duas características do dinheiro têm dois efeitos sociais complementares: por conta de sua condição ilimitada, surge a cobiça, o desejo de possuir dinheiro; com a sua limitação quantitativa, surge o impulso de adquirir cada vez mais dinheiro. É precisamente essa contradição entre a “limitação quantitativa e ilimitação qualitativa” do dinheiro, para Marx, que impele as pessoas ao “trabalho de Sísifo” da acumulação (2013, p. 206).

Para poder consumir, isto é, “comprar sem vender”, é preciso antes “ter vendido sem comprar” (MARX, 2013, p. 204), ter mais dinheiro do que o necessário para se manter. A forma que imediatamente vem à mente para realizar tal façanha é economizar, poupar. Marx (2013, p. 204) vai chamar isso de “entesouramento”, que se caracteriza pela venda não com o objetivo de comprar mercadorias (ao menos, não imediatamente), mas de reter dinheiro, de tornar o dinheiro o objetivo final do processo. O problema do entesouramento é que ele se depara com a seguinte contradição: se o entesourador tira o dinheiro de circulação (para preservar seu poder social), o dinheiro

se torna um objeto inútil, mas se ele põe o dinheiro em circulação (se ele gasta o dinheiro em mercadorias para sua satisfação), ele perde seu poder (HEINRICH, 2012, p. 85). Para resolver o paradoxo do entesourador, é preciso haver uma forma de acumular dinheiro *dentro* do processo de circulação, que não o tire da circulação ao mesmo tempo em que seu consumo não resulte na perda de valor. É esse processo de acumular dinheiro inserindo-o na circulação que Marx chamada de *acumulação de capital*, em que o dinheiro deixa de ser mero dinheiro e passa a ser capital propriamente. O capital, dessa forma, não é somente dinheiro, mas “dinheiro que cria dinheiro” (MARX, 2013, p. 231), dinheiro que não se “perde”, que se “multiplica”.

Marx apresenta que o “dinheiro como dinheiro” e o “dinheiro como capital” se distinguem pela diferente forma de circulação. O dinheiro como tal é o meio pelo qual uma mercadoria é trocada por outra, “vender para comprar” (Mercadoria 1 – Dinheiro – Mercadoria 2, ou M-D-M na forma clássica), enquanto que o capital é a conversão do dinheiro em mercadoria com vistas a transformá-la em dinheiro, “comprar para vender” (D-M-D) (MARX, 2013, p. 223-224). Uma tem como fim o consumo, a outra a acumulação. O problema surge quando se percebe, na comparação das duas fórmulas, que trocar uma mercadoria por outra é uma ação plenamente plausível, pois tem como fim um produto que não se tinha no início do processo, enquanto que a troca de dinheiro por dinheiro de mesma quantidade (representantes do mesmo valor, portanto), é “uma operação tão despropositada quanto absurda” (MARX, 2013, p. 226). Ela só pode fazer sentido se a quantia final de dinheiro for *maior* do que a inicial (D-M-D’, na fórmula clássica, em que D’ representa a quantidade D inicial acrescida). A diferença crucial, no entanto, é que ao comprar uma mercadoria e consumi-la, põe-se um fim ao processo, enquanto que a acumulação de dinheiro é um processo idealmente interminável, pois lança o dinheiro novamente em circulação. Assim sendo, “o valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo” (MARX, 2013, p. 229-230).

Para explicar a acumulação de capital é preciso, porém, mostrar como é possível, no próprio processo de circulação, por meio da troca de equivalentes, que o valor final seja maior que o valor inicial, que se tenha mais dinheiro no fim do que no começo do processo. É preciso descobrir como uma quantia de valor, pela troca de equivalentes, pode ser acrescida de “mais-valor” (MARX, 2013, p. 232). Isso não pode ocorrer somente no processo de troca, posto que a troca de equivalentes não pode resultar em uma soma maior que a inicial. Porém também não pode ocorrer fora dela, posto que é

justamente a partir das relações de troca que é possível falar em valor. Como apresentou Marx, “o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem na circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela” (2013, p. 240). Esse aparente paradoxo só pode se resolver de uma forma. Como afirma Marx, para que a acumulação de capital seja possível o possuidor de dinheiro tem de “ter a sorte” de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possua “a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor” (MARX, 2013, p. 242). Só há uma mercadoria com essa característica no mundo: a força de trabalho.

Quando um trabalhador é contratado, diferentemente do que a economia clássica prega, ele não vende seu “trabalho”. O trabalho é a substância do valor, ele mesmo não pode ter valor para ser vendido. O que ele vende é sua *força de trabalho*, suas capacidades físicas e mentais de produzir coisas, realizar atividades, etc. (MARX, 2013, p. 242). Essa “força de trabalho”, obviamente, não é uma especificidade moderna, ela é um atributo de qualquer ser humano (e, possivelmente, de qualquer animal ou máquina também). A especificidade (e o que a torna atributo especificamente humano e moderno) é ela assumir a *forma mercadoria* e se relacionar com outras mercadorias como valor de uso possuidor de valor, isto é, poder ser vendida, trocada por dinheiro. O valor de uso da força de trabalho parece ser evidente (produzir mercadorias, isto é, criar valor) e seu valor é estabelecido como o de todas as outras mercadorias, pelo “tempo de trabalho socialmente necessário” para a sua produção, isto é, para a subsistência e reprodução do trabalhador e sua força de trabalho. Para manter o trabalhador vivo, é preciso uma determinada quantidade de meios de subsistência (que podem variar historicamente, geograficamente, culturalmente, etc.) para que, no dia seguinte, ele possa repetir suas tarefas em plenitude. Assim sendo, o valor da força de trabalho corresponde ao valor desses meios de subsistência<sup>5</sup> (MARX, 2013, p. 246).

A força de trabalho, no entanto, não gera valor por uma razão supernatural, algum atributo divino concedido aos homens e mulheres. O trabalho compõe a

---

<sup>5</sup> Da mesma forma que as outras mercadorias, é preciso alertar que o valor de força de trabalho também é validado socialmente no momento de sua venda (isto é, na sua representação salarial). Dessa forma, não significa que o valor da força de trabalho seja o estritamente necessário para o trabalhador sobreviver, mas o necessário para o trabalhador produzir as suas condições de vida. O valor da força de trabalho possui um “elemento histórico e moral”, diria Marx (2013, p. 246). Isso, inclusive, permite não só que o valor da força de trabalho se altere geograficamente como também que ele varie na própria sociedade, com algumas forças de trabalho tendo um valor maior que outras.



substância de valor justamente por causa da peculiaridade da forma mercadoria que a força de trabalho assume (e que é historicamente localizada, portanto). Ao ser contratado, o trabalhador vende sua força de trabalho pelo seu valor (isto é, o valor correspondente ao tempo de trabalho socialmente necessário para se reproduzir, para reproduzir sua força de trabalho) e se dispõe a trabalhar para o empregador durante uma jornada de trabalho, um período fixado do seu dia, semana, mês. Coexistem aqui, portanto, duas dimensões temporais: a dimensão “social”, que quantifica o valor da força de trabalho, e o tempo da jornada, firmado contratualmente. Se a jornada de trabalho coincidir com esse tempo, não há geração de “excedente temporal” algum, mas uma coincidência entre o tempo de trabalho necessário para produzir o trabalhador (seu valor) e o tempo de trabalho deste trabalhador para produzir seus produtos (o valor do produto). Mas é possível que a jornada (tomada idealmente como tempo de trabalho socialmente necessário para a produção do valor objetivado em determinado processo produtivo) seja *relativamente maior* do que o tempo de trabalho socialmente necessário para reproduzir a força de trabalho. Dessa forma, a soma dos produtos de trabalho conteria em si mais tempo de trabalho (relativamente considerado) do que o tempo de trabalho necessário para reproduzir a força de trabalho.

É, portanto, uma triangulação entre a duração da jornada de trabalho, o valor da força de trabalho (representado pelo salário) e o valor da soma total dos produtos produzidos (cujos valores são realizados na venda) que permite que haja *ao mesmo tempo* troca de equivalentes e produção de mais-valor. Trata-se de um fenômeno peculiar, em que uma troca “justa” de equivalentes pode ser mais benéfico para uma das partes, ou, como apresentou Marx:

o valor de uso da força de trabalho, o próprio trabalho, pertence tão pouco a seu vendedor quanto o valor de uso do óleo pertence ao comerciante que o vendeu. O possuidor de dinheiro pagou o valor de um dia de força de trabalho; a ele pertence, portanto, o valor de uso dessa força de trabalho durante um dia, isto é, o trabalho de uma jornada. A circunstância na qual a manutenção diária da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, embora a força de trabalho possa atuar por uma jornada inteira, e, conseqüentemente, o valor que ela cria durante uma jornada seja o dobro de seu próprio valor diário – tal circunstância é, certamente, uma grande vantagem para o comprador, mas de modo algum uma injustiça para com o vendedor (2013, p. 270).

É importante perceber que Marx põe em termos de justiça a exploração capitalista. Não se trata de um lapso, mas precisamente a compreensão de que a “exploração”, o “tempo de trabalho não pago”, não são resultado de uma *violação* das

leis de mercado, mas precisamente *resultado* de seu funcionamento normal (HEINRICH, 2012, p. 96). A crítica de Marx à exploração capitalista não é uma crítica *moral* à “injustiça” do trabalho não pago (HEINRICH, 2012, p. 102), mas *uma crítica radical à própria lógica da equivalência, isto é, à lógica do valor que já está no cerne da mais simples forma-mercadoria*. A perseguição insana por lucro, a acumulação incessante de dinheiro, não são fruto de um desvio de caráter do capitalista, mas de uma lógica social que até mesmo os mais éticos e probos capitalistas são obrigados a seguir sob pena de perecerem diante da concorrência.

A exploração, o “tempo excedente” resultante do prolongamento da jornada de trabalho a um período maior do que o necessário para o trabalhador “se pagar”, deve ser compreendido igualmente como um fenômeno que só existe na sociedade capitalista. Como percebeu Postone, “a oposição que Marx faz entre tempo de trabalho ‘necessário’ e ‘supérfluo’ não é idêntica à oposição entre tempo de trabalho ‘necessário’ e ‘excedente’” (2014, p. 434). A primeira se refere à sociedade como um todo, a outra aos produtores imediatos. O fato de haver uma produção “excedente”, uma produção que ultrapassa as necessidades materiais da sociedade, é algo presente em todas as sociedades existentes. É sempre possível distinguir um volume de produção exigido para reproduzir a sociedade e um volume que serve a outras funções sociais e que em muitas ocasiões era apropriado pelas classes dominantes – um trabalho “supérfluo”, portanto. A diferença dessas sociedades para a sociedade capitalista é que a riqueza “excedente” não se constitui de bens materiais, mas de valor, de “riqueza social”, que só pode ser adquirida pela “classe dominante” de forma indireta (isto é, por intermediação da troca e do dinheiro). Dessa forma, “a expropriação é mediada pela própria forma de riqueza e existe na forma de uma divisão não manifestada entre aquela porção da jornada de trabalho em que se trabalha para sua própria reprodução (o tempo de trabalho ‘necessário’) e a porção que é apropriada pelo capital (o tempo de trabalho ‘excedente’)” (POSTONE, 2014, p. 434). No capitalismo, portanto, tanto o trabalho “necessário” como “excedente” (relativos à geração de valor dentro do processo produtivo) são *socialmente necessários*, na medida em que são condição para a criação de valor e, conseqüentemente, para a reprodução da sociedade capitalista.

Isso se dá em virtude da dualidade do processo de produção entre o *processo de trabalho* (concreto, produtor de valores de uso) e o *processo de valorização* (abstrato, produtor de valor). Da mesma forma que há uma dimensão “material concreta” e uma “real abstrata” na mercadoria (valor de uso e valor) e no trabalho (concreto e abstrato),

também há no processo produtivo, que é tanto processo de trabalho como processo de valorização, que é tanto trabalho concreto produzindo valores de uso, como trabalho abstrato gerando valor (e, também, nesse processo, mais-valor) (MARX, 2013, p. 263). O processo de produção, “como unidade dos processos de trabalho e de formação de valor, é processo de produção de mercadorias; como unidade dos processos de trabalho e de valorização, ele é processo de produção capitalista, forma capitalista da produção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 273). Visto como processo de trabalho, não é possível encontrar o mais-valor, é preciso investigar a dimensão abstrata da valorização para perceber a discrepância entre o valor da força de trabalho e o valor produzido. Somente se compreendido em sua dualidade como processo de trabalho e de valorização é possível então compreender qual é a relação entre o tempo, trabalho e exploração na teoria do valor apresentada por Marx.

Da mesma forma que na mercadoria e no trabalho, entretanto, o abstrato se impõe sobre o concreto, apenas se utiliza dele para se realizar, não é o processo de trabalho que resultará em um processo de valorização, mas em busca do mais-valor (resultado da valorização) é que se mobilizará o processo de trabalho. O capitalista, no entanto, não faz suas escolhas econômicas com base no valor de seus produtos, ou no mais-valor que extrai do tempo de trabalho excedente – ainda que ao buscar o lucro seja precisamente o mais-valor seu verdadeiro objetivo. A produção capitalista se orienta para a acumulação de valor, de riqueza social, pouco importando o processo de trabalho necessário para isso ou o valor de uso que será produzido nesse processo. A produção para a realização das necessidades humanas (valores de uso) não passa de uma etapa desagradável do processo de produção (HEINRICH, 2012, p. 87). É justamente por desconsiderar os aspectos materiais da produção em virtude do objetivo “abstrato” de adquirir mais-valor que o capitalista tem a postura antediluviana que inevitavelmente “solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador” (MARX, 2013, p. 574).

Sendo o valor fonte de dominação e o capital categoria que só existe em movimento, a produção capitalista se estrutura por uma irrefreável expansão em busca do mais-valor (POSTONE, 2014, p. 356-357), uma “compulsão social abstrata” (POSTONE, 2014, p. 186) historicamente específica e socialmente imposta que cegamente carrega a sociedade como um todo à sua derrocada. A violência do valor, assim, se converte no seu próprio excesso constitutivo. A dinâmica capitalista se estrutura com base em uma coerção “legítima” que é mediada pelo dinheiro e pelo trabalho, uma forma de dominação social impessoal e estrutural, mas mais do que isso,

por sua própria dinâmica interna contraditória, ela tende a agudizar suas contradições, expondo cada vez mais a distância entre a produção de valor (riqueza “social”, dinheiro) e valor de uso (“riqueza” material, satisfação de necessidades). Historicamente tentou-se conter essa dinâmica “inconsciente” da acumulação capitalista com a ação “consciente” de instituições coletivas que regulam toda a sociedade, como é o clássico caso do Estado. Mas antes de compreender a relação entre essas duas dinâmicas (uma econômica e outra política), é preciso se aprofundar no funcionamento do Estado e de como ele é constitutivo de todo o edifício capitalista.

## 2 PARA UMA CRÍTICA DO LIBERALISMO POLÍTICO

Pactos sem a espada não passam de palavras,  
sem força para dar qualquer segurança a ninguém.

*Thomas Hobbes*

O mais forte nunca será forte o bastante para ser sempre amo se  
não transformar sua força em direito e a obediência em dever.

*Jean-Jacques Rousseau*

No célebre conto de Hans Christian Andersen (1995) *A roupa nova do rei*, um farsante se passa por alfaiate e promete ao rei uma bela e cara vestimenta especial que somente os mais inteligentes e astutos poderiam ver. O resultado final é apresentado em uma mesa vazia, mas com medo de assumir a ignorância, todos elogiam as belas vestes que o alfaiate supostamente teria feito, e o rei, mesmo sem ver a tal roupa, decide desfilar com ela pela cidade para que os seus súditos a admirassem. O rei finge que vê a roupa para não perder sua autoridade e colocar em xeque sua sabedoria; os subordinados e o povo fingem que vêem a roupa do rei por medo de sua reação ou por vergonha de não ter os olhos astutos da majestade. Foi necessário que a inocência de uma criança disparasse o que todos sabiam, mas cujo fetiche os impedia de dizer: “o rei está nu!”. Em um efeito dominó, aos poucos as pessoas vão murmurando e se dando conta de que, de fato, o rei está nu – e o rei, mesmo considerando a possibilidade de o povo estar certo, decide continuar desfilando suas novas vestes.

O interessante do desfecho é perceber como mesmo com os murmúrios e com a denúncia do menino, o rei continua desfilando, continua apresentando a existência de uma roupa que os reles plebeus supostamente não eram capazes de ver. Seria possível imaginar os episódios seguintes da história, com o rei sentenciando a criança e todos aqueles que a endossaram por traição. Talvez seja essa, aliás, a verdadeira nudez do rei: a violência despida de seus ornamentos, apresentando-se verdadeiramente sem vergonha, sem constrangimento e culpando os seus súditos por não verem que a nudez é uma bela vestimenta. O fetiche, apesar de “falso”, está sempre amparado em estruturas bastante materiais. Não há coroa sem espada. A pergunta que deveríamos fazer nesse

momento, no entanto, é por que o poder não pode simplesmente se apresentar dessa forma “nua”? Ou melhor, por que a “roupa do rei”, o fetiche envolvido no reconhecimento da autoridade, importa? Por que a “espada”, a violência soberana, sendo a “verdade” do poder, não é a forma própria pela qual ela necessariamente aparece?

Não é à toa que a pergunta que Evgeny Pachukanis se fez ao refletir sobre o Estado na sociedade capitalista tenha sido: por que ele toma “forma de um aparelho público impessoal, deslocado da sociedade” e não de um “aparelho privado de classe dominante” (PACHUKANIS, 1988, p. 95)? Para encarar essa pergunta, é preciso entender a relação intrincada entre direito, política e violência, isto é, a relação contraditória e indispensável que a violência soberana mantém com a estrutura jurídica liberal na modernidade. Se essa estrutura liberal não pode ser simplesmente desconsiderada como “falsa” ou “ideológica”, é preciso dar conta teoricamente de sua “desaplicação”, a contradição que pode suspendê-la e tensioná-la. Para isso, é preciso compreender, primeiro, a relação que a acumulação de capital estabelece com os direitos fundamentais da sociedade capitalista; posteriormente, apresentar a contradição entre esses direitos e a violência do Estado capitalista (que se difere da violência do Estado “pré-capitalista”), afim de, com isso, apresentar a estrutura contraditória que move a política moderna: a vontade geral soberana.

## **2.1 “Um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem”**

Liberdade e igualdade universais são condições básicas da acumulação capitalista. Elas não podem ser simplesmente vistas como atributos “ideológicos” ou “ilusões” que mascaram as relações capitalistas “verdadeiras”, desiguais. Esses atributos constituem a abstração jurídico-política que torna a acumulação capitalista sequer possível. Sem elas, o capitalismo não se diferenciaria de sociedades não-capitalistas, baseadas na coerção extraeconômica – ainda que violência e barbárie não pareçam incompatíveis com esse modo de organização social. Essa estrutura jurídica liberal só pode existir porque a própria relação de troca e as relações sociais que ela pressupõe já implicam em um tipo muito próprio de violência e de coerção: a dominação abstrata do valor e a compulsão cega do capital. As duas dimensões estão entrelaçadas. Para que

haja criação de mais-valor – isto é, para que o valor realizado na venda do fruto de um processo de trabalho seja maior do que o valor inicial necessário para produzi-lo – é preciso que a “igualdade humana”, afirma Marx, já possua a “fixidez de um preconceito popular” (2013, p. 136). Por outro lado, esse “Éden dos direitos inatos do homem” do mercado capitalista, como ele se refere no *Capital*, se revela contraditório ao abrir as portas da fábrica e se deparar com a desigualdade brutal das relações de classe (MARX, 2013, p. 250). Se é somente graças a essa subjetividade jurídica que o sistema capitalista pode criar mais-valor por meio da troca de equivalentes e, conseqüentemente, que as próprias classes possam existir, a desigualdade constantemente põe em questão essa universalidade. Essa, portanto, é uma contradição constitutiva do capitalismo, não uma aparência falseadora do seu “verdadeiro” funcionamento.

De acordo com Marx, para que seja possível a criação de mais-valor, é preciso que haja uma situação social específica e tipicamente moderna: o proprietário de dinheiro encontrar um vendedor de força de trabalho no mercado. Nessa situação, o trabalhador e o capitalista “estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais” (MARX, 2013, p. 242). No entanto, há uma condição prévia que precisa ser satisfeita para isso se dar: o proprietário da força de trabalho (o trabalhador) deve ser “livre em dois sentidos”: uma “pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria” e alguém que “não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (MARX, 2013, p. 244). É tanto a liberdade burguesa de ter autonomia sobre o próprio corpo (para vender sua força de trabalho) como a “liberdade” do fardo de cuidar dos meios de produção. Ainda que necessário, não basta que o trabalhador seja sujeito de direito, portanto. Ele deve ser abstratamente livre e concretamente despossuído de terra, ferramentas, etc. com as quais ele poderia sobreviver sem se inserir na relação de capital – e, conseqüentemente, de exploração. Apesar de legalmente igual e livre da mesma forma que o capitalista, apenas o trabalhador é compelido a pôr à venda sua própria força de trabalho (MARX, 2013, p. 243).

A mercantilização da força de trabalho, portanto, não pode ser reduzida a um processo puramente violento, já que ela visa romper justamente com outras formas extraeconômicas de coerção (como a religião, a dominação violenta direta, ou os laços familiares e comunitários que podem ser extremamente opressivos) (KARATANI,

2014, p. 189). Nos contextos não-capitalistas, as pessoas se confrontam desde o princípio como legalmente desiguais, com direitos e obrigações definidos não abstratamente, mas para cada “estamento”, situação na qual as relações econômicas e políticas de dominação não se distinguem (HEINRICH, 2012, p. 204). Para que haja “classes”, é preciso, justamente, que haja igualdade e liberdade de algum modo reais. Também é essa dupla liberdade que vai permitir Marx diferenciar trabalho escravo de exploração capitalista: “a continuidade dessa relação requer que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um determinado período, pois, se ele a vende inteiramente [...], transforma-se de um homem livre num escravo, de um possuidor de mercadoria numa mercadoria” (MARX, 2013, p. 242).

A dupla liberdade que faz com que o proletário não tenha autossuficiência na produção de suas necessidades vitais, portanto, é a mesma que impede sua total mercantilização. O trabalhador precisa também ser o consumidor, tem de entrar no regime de propriedade para poder gerar valor na produção e realizar valor na compra de mercadorias – fato esse que permitiu o surgimento de toda a teoria econômica moderna e a expansão do capitalismo por todo o globo (KARATANI, 2014, p. 188). Longe de ser uma ilusão, isso é condição de funcionamento do sistema capitalista. Marx compreende, portanto, essa “dupla liberdade” como a relação propriamente dialética entre a abstração jurídica do sujeito e a despossessão concreta do trabalhador (a divisão de classe), uma relação fundamental para a transformação de dinheiro em capital precisamente por conta de sua contradição (MARX, 2013, p. 244). Essa dicotomia entre abstração e concretude, constitutiva do liberalismo político, porém, dificilmente se manteria sem um elemento muitas vezes negligenciado quando se trata desse assunto: a violência. Assim, se é possível falar em uma “forma jurídica” capitalista, uma forma social abstrata assumida pela relação entre pessoas concretas distintas semelhante à forma mercadoria e sua relação com os valores de uso, é preciso compreender a sua relação com a violência.

## **2.2 A violência da forma jurídica**

A ideia de uma “forma jurídica” já havia sido exposta por Marx, ainda que de forma incipiente. Como ele afirma, para que haja troca de mercadorias os trocadores têm de



estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica (2013, p. 159).

Quem propriamente se debruçou na análise da forma jurídica, no entanto, foi o jurista soviético Evgeny Pachukanis, que em seu *Teoria geral do direito e marxismo* mostrou como a forma jurídica é necessária para “dar garantias à marcha, mais ou menos livre, da produção e da reprodução social” na sociedade mercantil (PACHUKANIS, 1988, p. 13). O direito, para Pachukanis, não pode se reduzir à norma. Seu cerne fundamental é a *relação jurídica*, a norma só tem validade (no sentido material do termo) se ela se adequar às relações jurídicas vigentes (1988, p. 47), isto é, se ela reproduzir normativamente a relação entre proprietários iguais e livres necessária para a circulação de mercadorias.

A relação jurídica, entretanto, não se dá de forma consciente. Ainda que se tenha consciência do contrato – assim como da compra e venda –, a relação social de equivalência reproduzida não se dá pela consciência do ato (PACHUKANIS, 1988, p. 34). Da mesma forma que os produtores não equivalem o trabalho abstrato “contido” no resultado dos seus trabalhos particulares para trocar mercadorias – ao contrário, é ao trocarem mercadorias que equivalem seus trabalhos abstratos –, da mesma forma os sujeitos de direito não se reconhecem como iguais, livres e proprietários para então contratar, mas é por meio da realização do contrato que eles realizam sua igualdade, liberdade e propriedade. Dessa forma, “o vínculo entre as diferentes unidades econômicas, privadas e isoladas, é mantido a todo o momento graças aos contratos que se celebram” (PACHUKANIS, 1988, p. 47). É o mecanismo que Sohn-Rethel descreve como “solipsismo prático”, a exclusão recíproca de propriedade que apesar de ser condição da relação de troca só se realiza no próprio ato de troca (1978, p. 42). Contudo, o nó dessa relação reside em um problema anterior: por que os sujeitos contratam? Se o pré-reconhecimento do outro como livre, igual e proprietário é, justamente, o resultado da relação jurídica, por que um sujeito não toma à força a propriedade alheia ou subjuga o outro ao seu domínio?

A resposta imediata que nos vêm à cabeça é quase um truísmo: a relação jurídica tem como pressuposto silencioso a coerção estatal, a violência soberana que obriga tanto a realização de contratos para trocar mercadorias como que obriga as partes a cumprirem suas obrigações, punindo-as caso contrário. É essa coerção ou ameaça de coerção que obriga a realização e o cumprimento dos contratos. É por essa razão que “a propriedade burguesa capitalista deixa, conseqüentemente, de ser uma posse flutuante e instável, uma posse puramente de fato, passível de ser contestada a todo momento”, para se tornar um “direito absoluto” a ser protegido “pelas leis, pela polícia e pelos tribunais” (PACHUKANIS, 1988, p. 73). Sem uma forma de excluir e determinar o “meu” e o “seu” não haveria mercadoria, não haveria comércio, não haveria valor e nem capital. Não é à toa que essa necessidade de reprimir a ameaça à propriedade e, conseqüentemente, aos contratos seja um dos grandes fundamentos do Leviatã hobbesiano. Para Hobbes, “a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade” (2008, p. 124-125; MACPHERSON, 1962, p. 95-98). É isso, inclusive, o que permite Pachukanis dizer que os teóricos do contrato social “têm razão, porém, não porque um tal contrato tenha existido alguma vez, historicamente, mas porque as formas naturais ou orgânicas da apropriação passam a ter um caráter de ‘razão’ jurídica nas ações recíprocas da aquisição e da alienação” (PACHUKANIS, 1988, p. 80).

No entanto, a questão do Estado pode ser considerada como contraditória em Pachukanis. De um lado, ele foi um dos marcos do debate sobre a derivação do Estado<sup>6</sup>, dando substrato para a perspectiva segundo a qual o Estado e o direito devem ser vistos como formas sociais estruturantes da sociedade capitalista. De outro lado, Pachukanis em alguns momentos parece tratar o Estado como uma forma de certo modo contingente e não como uma forma social necessária ao capitalismo e à forma jurídica – sendo apenas esta última propriamente “necessária”. Como ele afirma, “o poder do Estado confere clareza e estabilidade à estrutura jurídica, mas não cria as premissas, as quais se enraízam nas relações materiais, isto é, nas relações de produção” (PACHUKANIS,

---

<sup>6</sup> A teoria “derivacionista” ou teoria da “derivação” do Estado propõe “derivar” a forma política das formas sociais capitalistas, rompendo com as correntes do marxismo que viam na “superestrutura” jurídico-política um “instrumento” usado pela classe dominante a ser tomado no processo revolucionário – uma concepção que entrou em xeque no desenrolar do século XX. Para uma reconstrução da teoria do Estado marxista ver Carnoy (2011); para uma exposição do debate derivacionista, ver Holloway & Picciotto, (1978) e Hirsch (2010).

1988, p. 55); “apenas a *superstição política* sustenta que a coesão da vida civil é produto do Estado, quando, na verdade, é a coesão do Estado que, na verdade, é mantida como fato da vida civil” (PACHUKANIS, 1988, p. 53, grifos no original); “a relação jurídica não pressupõe por sua ‘natureza’ um Estado de paz, assim como também o comércio originariamente não exclui o roubo a mão armada, mas antes, pelo contrário, utiliza-o” (PACHUKANIS, 1988, p. 90). Diferentemente do direito, portanto, Pachukanis parece considerar a forma assumida pela política como uma estrutura de certo modo dispensável para o desenvolvimento da forma mercadoria e da forma jurídica.

China Miéville é defensor da tese de que Pachukanis não entende o Estado como “logicamente necessário” ao capitalismo (MIÉVILLE, 2005, p. 126), ele seria “necessário” somente para conciliar a ausência de coerção extraeconômica na exploração do trabalho e o revestimento do “poder político de classe” em um “poder público” (PACHUKANIS, 1988, p. 96) – uma facilidade, por assim dizer, mas não propriamente uma condição. Se lida dessa forma, porém, essa desconsideração do Estado em Pachukanis gera uma contradição teórica: ou a coerção no capitalismo é estruturalmente extrajurídica e, como ela é necessária, o direito dependeria do Estado ou de outra forma de centralização da violência para ser aplicado (o Estado não seria uma contingência histórica para mascarar a dominação de classe, simplesmente); ou a coerção é interna à forma jurídica, o que exigiria uma explicação de como essa coerção poderia ser exercida por pares sem um terceiro e como as relações não-jurídicas e não-capitalistas de dominação violenta se diferenciariam de relações jurídicas capitalistas entre sujeitos de direito.

Para Miéville, a coerção é interna à própria forma jurídica e que o Estado não é uma necessidade, apenas uma “facilidade” para a exploração (MIÉVILLE, 2005, p. 129). Segundo ele, Pachukanis tenta articular dois pontos de vista aparentemente opostos sobre o direito que podem ser extraídos de Marx: o primeiro seria o da igualdade jurídica e da troca de equivalentes, a forma jurídica como oposta às formas não capitalistas de relação social, o outro seria a ideia em Marx de que, no fundo, o direito não se difere da violência arbitrária – ou como ele afirmou na famosa “Introdução” de 1857: “os economistas burgueses têm em mente apenas que se produz melhor com a polícia moderna do que [...] com o direito do mais forte. Só esquecem que o direito do mais forte também é um direito, e que o direito do mais forte subsiste sob outra forma em seu ‘Estado de direito’” (MARX, 2011b, p. 43). A solução para o

paradoxo estaria, segundo ele, na famosa e enigmática formulação de Marx sobre o conflito entre capitalistas e trabalhadores acerca da duração da jornada de trabalho:

o capitalista faz valer seus direitos como comprador quando tenta prolongar o máximo possível a jornada de trabalho, e transformar, onde for possível, uma jornada de trabalho em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador faz valer seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a uma duração normal determinada. Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força [*Gewalt*]. E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, *i.e.*, a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, *i.e.*, a classe trabalhadora (MARX, 2013, p.309).

Para Miéville, essa passagem demonstra não a necessidade do Estado, mas da violência, nem que seja de uma “autotutela” violenta a ser realizada pelas “partes” em conflito: “na ausência de uma ‘terceira força’ abstrata, a única violência regulatória capaz de sustentar a forma jurídica, e de preenchê-la com um conteúdo particular, *é a violência de um dos participantes*” (MIÉVILLE, 2005, p. 136). Para ele, a violência e a coerção são imanentes à própria relação mercantil, e em sistemas jurídicos sem uma autoridade superior, a autotutela – “a violência coercitiva realizada pelos próprios sujeitos de direito” – regularia a relação jurídica (MIÉVILLE, 2005, p. 133). Dessa forma, o uso privado de violência para garantir a propriedade – algo que ele identifica nas relações internacionais e que, graças a essa perspectiva, permitiria falar em “direito internacional” – bastaria para garantir a relação jurídica, ainda que com o Estado nacional a relação seja mais estável e melhor conduzida. A diferença entre relação jurídica com ou sem Estado, portanto, seria uma diferença meramente quantitativa.

O problema de tal concepção é que o jurídico e o antijurídico não se distinguem mais, bem como desaparece a relação de igualdade entre os sujeitos de direito. Quando há assimetria entre os sujeitos – ou seja, quando um pode impor violentamente sua vontade sobre o outro –, não há necessidade de relação jurídica, a relação deixa de ser relacional propriamente e se torna mando unilateral. A obediência a uma deliberação comum (como um contrato) passa a ser desnecessária, bastando a ordem do mais forte. É por essa razão que a igualdade dos sujeitos de direito não pode ser encarada como mera formalidade, um disfarce de uma assimetria material, como essa interpretação

deixa transparecer. A relação entre igualdade e assimetria no sujeito de direito é, como já afirmado sobre a dupla liberdade do trabalhador, propriamente dialética. De um lado, a igualdade é real, material, ao passo que ela está sempre acompanhada da impossibilidade de pessoas distintas (com condições distintas, poderes distintos, habilidades distintas, desejos distintos, possuindo quantidades distintas de dinheiro e propriedade) serem consideradas simplesmente “iguais”. O contrato é o atestado material da igualdade entre os contratantes, a forma jurídica própria das relações de sujeitos igualmente proprietários, mas ao mesmo tempo é o que regula a relação entre possuidores de propriedades desiguais. Essa ambiguidade é condição do próprio contrato: se os possuidores fossem possuidores igualmente das mesmas coisas, a troca não faria sentido, ao passo que se eles não fossem igualmente sujeitos de direito, a troca seria desnecessária. A forma jurídica é, justamente, a expressão dessa *relação dialética entre igualdade e desigualdade*, e pender para qualquer um desses termos resulta na perda de parte de seus elementos constitutivos.

É interessante perceber como essa dualidade está presente tanto na “dupla liberdade” do trabalhador como na ideia de Marx de que na antinomia entre direitos iguais é a “força” – ou melhor, a *violência* – que decide. O que essa força entre direitos iguais revela é *justamente* o Estado, que decide – violentamente, se necessário – a disputa de “forças” entre as classes, gerando um processo de “normalização” das condições de funcionamento do capitalismo, a incorporação do conflito político (luta de classes) nas próprias instituições dessa sociedade (BALIBAR, 2009, p. 111). A “violência econômica” não é abolida, mas torna-se “não-violenta”, constitui-se como pano de fundo “pacífico” contra o qual o Estado deve reagir violentamente, seja para restringir os excessos, seja para evitar a revolta (BALIBAR, 2009, p. 111). Esse conflito de forças resulta não somente – e nem necessariamente – na repressão da classe trabalhadora, mas em um compromisso precário, um compromisso que se sustenta pela possibilidade de uso da violência para garanti-lo e que é precário porque não pode impedir que a violência de uma das partes novamente o ponha em xeque: “pode momentaneamente suspender o conflito, mas constitui em qualquer caso somente uma trégua no *continuum* da violência” (TOMBA, 2009, p. 128).

Ao apresentar a fórmula “entre direitos iguais, decide a violência”, Marx ao mesmo tempo insere a luta de classes na negociação entre sujeitos de direito iguais (sancionada pela violência de Estado), como apresenta que a violência de Estado é a condição dessa relação. Que no surgimento da antinomia – isto é, quando a concretude

da classe perturba a abstração real do sujeito de direito – surge a violência para por cada um em seu devido lugar. A dupla liberdade do trabalhador, novamente, é duplamente garantida em seu duplo aspecto. Se Miéville está certo ao perceber que a disparidade de força é constitutiva da relação jurídica – o que ele faz atribuindo aos próprios sujeitos da relação –, é preciso acrescentar que essa é justamente a razão pela qual o Estado é uma forma social *necessária* do capitalismo e possui uma função que não pode se resumir à livre disputa das partes em conflito. Como só sujeitos desiguais, mas igualmente sujeitos, contratam, é dessa própria relação de igualdade que precisa surgir uma relação desigual.

Se quisermos voltar às raízes da teoria política moderna, é por essa razão que o soberano não faz parte do contrato social em Hobbes e nem na teoria que o sucede: ele é artificialmente construído para que nenhuma pessoa individual (igual a todas as outras) detenha essa disparidade de poder e de força (HOBBS, 2008, p. 143-144; MACPHERSON, 1962, p. 70-71). Isso se dá por conta da instabilidade ínsita ao estado de “guerra de todos contra todos”, que se baseia justamente na igualdade dos sujeitos, e que só tem fim quando a disparidade de forças entre o soberano e os indivíduos é instituída (HOBBS, 2008, p. 106-108; MACPHERSON, 1962, p. 29). O argumento, um dos pontos mais fortes da teoria hobbesiana, se reproduz também em Locke, para quem é precisamente a instabilidade da “autotutela”, da “aplicação privada do direito”, que fundamenta a soberania (sendo essa a razão da precariedade do estado de natureza e a razão de sua passagem ao estado de guerra) (1998, p. 397-400), e até mesmo em Rousseau, para quem a “força pública” é indispensável para garantir o “contrato social” (2011, p. 112) – uma visão que, inclusive, é corroborada pela antropologia política de René Girard (1998, p. 26-28), para quem os rituais primitivos e o direito seriam formas de canalizar o sacrifício e evitar a escalada da vingança. O fato de a violência surgir na antinomia de “direito contra direito”, portanto, traz o papel estrutural cumprido pela violência estatal na relação jurídica ao passo que desqualifica essa relação como simplesmente violenta, já que se baseia integralmente na relação de equivalência da forma mercadoria – ainda que essa desigualdade esteja imbrincada em uma relação desigual que a sustente, isto é, a exploração do trabalho.

A violência de Estado está além e aquém da dialética da igualdade e desigualdade da forma jurídica. Além, porque constantemente surge para estabilizá-la, aquém, porque sem ela essa relação conflitual sequer seria possível. Talvez, nesse momento, valesse se questionar sobre como essa relação contraditória pôde vir à tona.

Como Marx afirma, a dupla liberdade da força de trabalho não é um fato “natural”, ao contrário, “a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro (MARX, 2013, p. 244). Essa condição só foi possível graças a um processo histórico que literalmente *produziu* trabalhadores livres de um lado e proprietários de dinheiro de outro, um processo que se utilizou dos mais diversos métodos, inclusive – e talvez principalmente – da violência. A dupla liberdade, portanto, não só depende de uma “violência subjetiva” que a assegure em seu duplo aspecto, um tipo de coerção extraeconômica que garanta tanto a despossessão como a autonomia, a liberdade e a igualdade, mas de uma violência que a ponha de pé originalmente e permita que, então, as relações capitalistas funcionem sobre suas próprias bases (MARX, 2013, p. 786). Nesse sentido é preciso portanto analisar como se dá a “fundação” dessa relação contraditória no próprio processo de fundação do capitalismo, uma análise do período de transição que revela uma espécie de “violência primitiva” do Estado.

### 2.3 A violência primitiva do Estado

Na economia de sua época, Marx afirma que “imperou sempre o idílico. Direito e ‘trabalho’ foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento” (MARX, 2013, p. 786). Os economistas clássicos justificavam o fato de haver um grupo de pessoas com dinheiro e um outro grupo que precisava trabalhar para sobreviver como fruto de uma “acumulação primitiva”, um mito fundacional das relações de mercado semelhante ao mito do contrato social para a teoria política. Mas assim como nunca houve propriamente um contrato social, também não foi dessa forma o processo de surgimento do capitalismo: “na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência” (MARX, 2013, p. 786). Marx (2013, p. 787) apresenta como a verdadeira “acumulação primitiva” consistiu no súbito e violento despojamento dos meios de subsistência de grandes massas humanas, que então foram “lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres<sup>7</sup>”.

---

<sup>7</sup> Na versão alemã original, Marx usa o termo “*vogelfrei*”, que foi traduzido como “livre”, “sem direitos”, “desapegado”, ou “desprotegido”. A palavra “*vogelfrei*”, que em um sentido literal significaria livre

Marx mostra como para que a acumulação capitalista “pacífica” possa ter um funcionamento “normal” foi antes preciso fundar os seus pressupostos e isso muitas vezes teve um caráter violento e “excepcional”<sup>8</sup>. Ele vai apresentar dois casos exemplares: a formação do capitalismo inglês (que por meio da legislação e da ação estatal alterou drasticamente as relações de propriedade produzindo uma massa de camponeses disponíveis para o trabalho) e a teoria da colonização de Wakefield (que constatou a necessidade de haver uma classe trabalhadora nas colônias para expandir o capitalismo). Em ambos os casos ele apresenta que se os pressupostos da acumulação capitalista não surgem naturalmente, eles precisam ser *criados*. Um desses pressupostos é a separação do trabalhador dos meios de produção, das condições do seu próprio trabalho, estabelecendo o pressuposto material para que a acumulação capitalista se sustentasse posteriormente sob suas próprias bases, ou seja, para que o trabalhador fosse “pacificamente” compelido a vender sua força de trabalho (MARX, 2013, p. 786; JAMESON, 2011, p. 75).

Não é claro, no entanto, que para Marx essa “acumulação primitiva” tenha se encerrado em um processo histórico pontual. Na verdade, como ele afirma sobre a teoria de Wakefield, o processo de colonização revela não algo novo *sobre* as colônias, ele revela *nas* colônias “a verdade sobre as relações capitalistas da metrópole” (MARX, 2013, p. 836). Se Schmitt propôs que “a exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal” (2006, p. 14), o mesmo parece ser confirmado por Marx a respeito do capitalismo: o processo violento, excepcional, “antiliberal” que produziu as condições de funcionamento normal revelam a sua verdade brutal. Apesar de ambos pressuporem um pano de fundo “normal”, “regular”, “pacífico”, são nesses momentos críticos que é possível vislumbrar sua dimensão mais fundamental. Desse modo, se a acumulação primitiva revela a “verdade” do capitalismo, como disse Marx, não é razoável, afirmar que ela desaparece quando a acumulação regular se torna a “regra”.

---

“como um pássaro”, é usado por Marx no sentido de livre mas “fora” da comunidade humana e, portanto, inteiramente desprotegido e sem direitos legais. Como Arne de Boever descobriu, “*vogelfrei*” significava, no tempo em que Marx escreveu, “livre da servidão feudal” e “sem direitos, sem proteção legal, fora da lei”. A escolha de Marx portanto contém em si a “dupla liberdade” que caracteriza, de acordo com ele, a situação do trabalhador no capitalismo. Boever ainda liga essa ideia ao conceito de *bando* de Giorgio Agamben. De acordo com ele, “parece que, para Marx, o proletariado é uma figura de abandono legal e político” (BOEVER, 2009, p. 264).

<sup>8</sup> Como lembra Paulo Arantes, “a reinvenção liberal do estado de sítio como figura constitucional da irrupção do poder soberano de exceção é rigorosamente contemporânea do processo não menos coercitivo da conversão da força de trabalho em mercadoria” (2014b, p. 318).



A esse respeito, é famosa a proposta teórica de Rosa Luxemburg. Para ela, a acumulação primitiva e a acumulação não deveriam ser entendidas como duas etapas da acumulação, mas como duas *formas* complementares e mutuamente dependentes de acumulação<sup>9</sup>: a primeira é um “processo puramente econômico” que envolve produção de valor e a relação trabalho-capital; na segunda, “força, fraude, opressão, saques são abertamente utilizados sem nenhuma tentativa de conciliação” (LUXEMBURG, 2013, p. 432). A primeira se dá dentro do capitalismo, a segunda caracteriza os meios pelos quais se dá a relação entre capitalismo e modos de produção não capitalistas. A violência e outros meios extraeconômicos de acumulação, portanto, se revelariam necessários tanto para lidar com as formas não capitalistas de sociedade que persistem de formas contraditória no capitalismo, como para reproduzir a relação entre proprietários e não-proprietários dos meios de subsistência em situações típicas do capitalismo avançado.

Na perspectiva de Luxemburg, contudo, as duas formas apesar de complementares seriam de algum modo excludentes, ainda que a acumulação “primitiva” seja a contraface necessária da acumulação propriamente capitalista ao manter a divisão entre proprietários de dinheiro e populações despossuídas – condição absoluta para a relação de capital que precisa ser constantemente atualizada. Aqui reside uma contradição fundamental, no entanto. É preciso reconhecer a diferença entre a violência extraeconômica exercida no processo fundacional das relações capitalistas e a violência que persiste existindo em sua dinâmica, isto é, a relação entre a *violência objetiva do capital*, a “coerção muda exercida pelas relações econômicas” que “sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador” (MARX, 2013, p. 808), e a *violência subjetiva do Estado*, a “violência extraeconômica, direta”, que ainda se faz necessária ainda que “apenas excepcionalmente” (MARX, 2013, p. 808-809). A compreensão dessa passagem da violência de Estado pré-capitalista para a violência de Estado “propriamente” capitalista, a permanência distorcida de uma na outra, é chave para entender seu papel na dinâmica atual. Só isso permitirá compreender o ambíguo papel de fundador e garantidor da forma jurídica realizado pela violência estatal.

Marx deixa claro que a acumulação primitiva dependeu da violência ilegal do Estado para vir a existir: “[todos os métodos de acumulação capitalista] lançaram mão

---

<sup>9</sup> David Harvey argumenta na mesma linha quando diz que é preciso compreender a continuidade da acumulação capitalista no que ele chama de “acumulação por despossessão”, que envolveria formas contemporâneas de produção de despossuídos como as privatizações, a propriedade intelectual, o endividamento privado, etc. (HARVEY, 2004)

do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista” (2013, p. 821). Mas mais do que isso, Marx apresenta como de algum modo essa violência foi aos poucos se “legalizando”. A assim chamada acumulação primitiva aconteceu, primeiramente, escreveu ele, “sem formalidades legais”, “sem a mínima observância da etiqueta legal” (MARX, 2013, p. 795), mas depois se deu de forma oposta: o direito ele mesmo se tornou “o veículo do roubo das terras do povo” (MARX, 2013, p. 796; BOEVER, 2009, p. 265). É como se *a violência assumisse sua forma legal* no capitalismo – o que dá outro tom interpretativo à ideia de que “o direito do mais forte subsiste sob outra forma em seu ‘Estado de direito’” (MARX, 2011b, p. 43). A passagem da violência “fundadora” do capitalismo à violência necessária para mantê-lo permite compreender esse processo de regularização da violência, de institucionalização de um processo que inicialmente é principal e aos poucos passa a se tornar subsidiário.

#### **2.4 Da fundação à conservação da ordem**

Talvez seja justamente esse processo de legalização da violência e a teorização sobre a relação dialética resultante entre violência fundadora e violência garantidora que é um dos pontos mais relevantes do clássico ensaio *Para uma crítica da violência (Gewalt)*, de Walter Benjamin. Neste texto, Benjamin se propõe a investigar como se dá a relação entre violência e direito na tradição liberal moderna, que, para ele, revela uma contradição fundamental. Ele percebe que, de um lado, a violência é tida como anti-jurídica e o direito se apresenta justamente como a forma não violenta de resolução de conflitos, mas de outro, o direito é dependente da violência para existir, para ser aplicado, passar do enunciado à execução. Benjamin afirma que, em tese, o problema da violência não estaria tanto em seu uso, mas em seu uso não-sancionado (2011, p. 125-126). A sanção ou não da violência estaria assim diretamente conectada com os fins que ela busca atingir: os fins sancionados pelo direito seriam o que ele chama de “fins de direito”, os não-sancionados seriam “fins naturais”. A tendência do direito, portanto, é de proibir o indivíduo de utilizar a violência para atingir fins naturais, pois se eles fossem historicamente relevantes, o Estado os tornaria fins de direito e estabeleceria

procedimentos legais e legítimos para lidar com eles (BENJAMIN, 2011, p. 126) – a clássica vedação aos indivíduos de fazerem justiça com as próprias mãos. Assim sendo, o direito afirmaria que todos os fins naturais colidem com fins de direito quando perseguidos por meio da violência, pois “um sistema de fins de direito torna-se insustentável se em algum lugar ainda se permite que fins naturais sejam perseguidos de maneira violenta” (BENJAMIN, 2011, p. 126-127).

Benjamin (2011, p. 127) até então está apenas reconstruindo um dos fundamentos do Estado de direito, já apresentado na vedação da autotutela do direito natural proposta pelos teóricos do contrato social. No entanto, seu ponto é que a proibição de perseguição de fins naturais por meio da violência se dá não porque ela colide com os fins de direito, mas porque sua proibição é *condição de garantia do próprio direito*. A violência fora do controle estatal é tida pelo Estado, segundo Benjamin, como *em si mesma perigosa*, independentemente de seus fins. A “prova” de Benjamin (2011, p. 129) de que o problema não é exatamente a finalidade da ação pode ser encontrada no fato de que “o Estado reconhece uma violência cujos fins, enquanto fins naturais, ele às vezes considera com indiferença, mas em caso sério [...] com hostilidade”, um problema de “grau” e não exatamente dos fins perseguidos. Nesses casos em que o poder estatal se sente “ameaçado”, então, ele utiliza uma “carga de violência inimaginável” para se “defender” (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 3). Benjamin encontra na greve geral um exemplo dessa relatividade da violência, mas é possível estender a reflexão para qualquer manifestação política que possa ser enquadrada nos limites do “aceitável”. Quando a greve geral toma grandes proporções (a ponto de poder ser considerada revolucionária), “o Estado a classifica como *abuso de direito* e pode chegar a usar “decretos de emergência” para reprimi-la, já que o direito de greve não teria sido pensado para ser exercido “dessa maneira” (BENJAMIN, 2011, p. 129).

O Estado não é, portanto, somente um terceiro neutro que normaliza o conflito de classes porque o próprio conflito de classes (representado em Benjamin pela greve geral) põe o Estado e o direito em xeque. O que a greve geral prova – e por isso ela é tão perigosa – é que a violência é “capaz de fundamentar e modificar relações de direito”, que a violência não é só o que reprime e mantém a ordem, mas também aquilo que *cria, que produz outras ordens* (BENJAMIN, 2011, p. 130). Benjamin identifica essa mesma potência no direito de guerra e na conseqüente possibilidade de reestabelecer a paz, isto é, a possibilidade de sancionar uma nova ordem vitoriosa (2011, p. 130-131). O perigo

da greve geral (conflito interno) como também da guerra (conflito externo) é que eles podem ambos resultar na *criação de um direito novo*. Dessa forma, surge uma outra violência com uma função diametralmente oposta: uma violência que objetiva *manutenção do direito posto*, a violência estatal utilizada (de forma sancionada) para manter a ordem (BENJAMIN, 2011, p. 132). Percebe-se, então, que não há uma divisão *a priori* entre a violência legítima e ilegítima, mas uma disputa (efetiva, material, violenta) pela afirmação da (i)legitimidade da violência – e quando deixados falar por si, “os Estados têm poucos problemas em distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo da violência” (DURANTAYE, 2009, p. 338).

É nesses casos limites, na passagem do uso aceitável de um direito e sua possibilidade de desestabilizar a ordem jurídica, que *o direito se torna violência* – em ambos os sentidos, tanto o direito de manifestação passa a ser encarado como violento pelo Estado como o direito estatal passa de mero direito para violência em forma de direito. Essa “contradição objetiva” do direito, segundo Duy Lap Nguyen, “constitui uma ‘lei da lei’, uma meta-lei governando a conversão histórica do direito em seu oposto” (NGUYEN, 2015, p. 103). O que Benjamin percebe, portanto, é que o conflito, na verdade, nunca cessa. A paz externa (fim da guerra) e a paz interna (fim da greve) são apenas arranjos provisórios, frágeis, constantemente passíveis de rediscussão em um processo que é inevitavelmente violento. Portanto, na antinomia entre direitos iguais que Marx apresenta, há sempre uma decisão sobre a legitimidade da demanda que é acompanhada da violência para resolvê-la. Quando “a força (*Gewalt*) decide”, no entanto, não decide somente sobre o conflito, decide sobre sua própria manutenção, decide por suprimir a anomia que ameaça radicalmente a própria relação, isto é, o Estado, a forma jurídica e, conseqüentemente, todo o sistema capitalista (NGUYEN, 2015, p. 99).

Seria um erro, entretanto, afirmar que essa relação é estável e que após um direito ser criado violentamente (por uma revolução, por exemplo), a violência simplesmente passe a ter funções asseguradoras daquele direito. Benjamin afirma que, se por um lado é possível perceber uma tensão entre a violência da tentativa de alterar o direito posto e a da manutenção desse mesmo direito, há também a possibilidade de ambas se apresentarem juntas. Na violência policial, diz Benjamin, “está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém” (2011, p. 135), pois não se pode dizer que a polícia aja sempre para aplicar o direito posto, nem que simplesmente crie um novo direito. A polícia não pode ser considerada uma

“função meramente administrativa de execução do direito” (AGAMBEN, 2015c, p. 97-98) porque em muitas ocasiões ela é *criadora* do direito, isto é, subverte a norma posta (que supostamente deveria ser mantida) e impõe uma norma própria nova, ainda que precária e específica ao caso concreto – como quando realiza revistas, prisões e apreensões ilegais. No entanto, quando a polícia excede suas limitações – quando mata, quando prende indevidamente, quando revista sem motivo, quando abusa da autoridade, etc., quando age na “zona de indistinção entre violência e direito” (AGAMBEN, 2015c, p. 98) –, ela o faz para a manutenção do próprio direito. Ela transgride a ordem para manter a própria ordem.

A polícia, portanto, seria a encarnação da violência legalizada que não está circunscrita a direito algum. Ela é a voz da lei, mas não se deixa circunscrever por ela. Tem a função de manter a lei, mas o faz muitas vezes sem obedecê-la. Como afirma Agamben, a polícia sempre está operando em uma espécie de estado de exceção (2015c, p. 98), sua essência está no fato de que o “direito” da polícia assinala o ponto em que “o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer custo” (BENJAMIN, 2011, p. 135) – e, ao ter que escolher entre não manter a ordem por não exceder o direito ou manter a ordem por meio desse excesso, não tem dúvidas em escolher a segunda opção. É por esse motivo que a polícia “intervém ‘por razões de segurança’ em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara” (BENJAMIN, 2011, p. 136), instalando assim um estado de emergência ainda que sem nenhum perigo identificável (AGAMBEN, 2014). Como afirma Massimiliano Tomba, “boa parte da violência de Estado, que é denunciada como ilegítima, é de importância vital para a manutenção da máquina estatal. Nessa ambivalência está escondido o caráter violento da lei, a violência que a funda e a preserva” (TOMBA, 2009, p. 127).

O que Benjamin faz questão de salientar, no entanto, é que a polícia e suas medidas excepcionais são funções inerentes ao Estado, inclusive – e principalmente – ao “Estado democrático”. Como afirma Massimiliano Tomba, a violência policial não corrompe o princípio democrático, ela expressa sua verdadeira essência:

somente a polícia democrática retém um poder imanente em suas mãos: eles agem em nome do povo, e, portanto, tudo que eles fazem é expressão da vontade popular em nome de quem eles agem. O que é feito, na medida em que é uma expressão da vontade popular, não pode ser considerada injusta. Em caso de surgir uma objeção aos atos ilegais da polícia, uma exceção

sempre está a postos, um requerimento superior da lei natural: segurança pública, ou um alerta terrorista, para legitimar o ato policial ilegal (2009, p. 132).

A necessidade gerada pela emergência (que justifica os mais diversos abusos de direitos), no entanto, não é um fato evidente. A “necessidade”, afirma Giorgio Agamben, “longe de apresentar-se como um dado objetivo, implica claramente um juízo subjetivo e que são necessárias e excepcionais, evidentemente, apenas aquelas circunstâncias declaradas como tais” (2004, p. 46).

Uma das teses principais de Agamben, entretanto, é que o estado de exceção não é um mero recurso interno ao Estado de direito a ser reivindicado em momentos emergenciais (um evento excepcional que difere do “estado normal” de coisas a ser restituído): ele é *condição* do direito, não simplesmente um *remédio* para o caos e para a anomia – isto é, para a ausência de direito. Justamente por ele ser essa condição de todo o edifício jurídico – e, conseqüentemente, do sistema capitalista, poderíamos acrescentar – é possível que hoje “a declaração do estado de exceção [seja] progressivamente substituída por uma generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal de governo” (AGAMBEN, 2004, p. 28). Agamben insiste no rompimento com a visão dualística entre norma e exceção que sempre permeou esse conceito por compreender que o estado de exceção não consegue mais retornar as coisas ao “normal”, não existe a normalidade prévia e a exceção a ser corrigida, norma e exceção se confundem e se indeterminam sendo hoje impossível verdadeiramente distingui-las (2005, p. 293).

O estado de exceção opera pela cisão entre a “lei” e a “força de lei”, a violência inerente à aplicação da lei. O estado de exceção define, segundo ele, “um ‘estado de lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua ‘força’” (AGAMBEN, 2004, p. 61). O elemento normativo “necessita do elemento anômico para poder aplicar-se” (CASTRO, 2012, p. 85), sem violência não há direito. Essa separação possibilita, no entanto, uma “força de lei sem lei”, uma “força de ausência de lei” (uma “força de *lei*”, como Agamben propõe), uma violência que não se baseia no direito ao mesmo tempo em que é essencial para a manutenção deste. O estado de exceção, desse modo, parece ser uma estrutura inerente do Estado moderno, a forma pela qual a exceção, a abertura para a contingência, convive com uma legalidade que nunca pode ser absolutamente suspensa pois a possibilidade de suspensão está inscrita em sua própria estrutura.

O estado de exceção se apresenta como instrumento de segurança fundamental para lidar com a *desordem* – que, como Pasquale Pasquino (1993, p. 82) aponta, é o fundamento de toda ordem política. A violência nunca pode abandonar a relação jurídica, ela é tanto o que inevitavelmente produz suas mudanças como o que garante a sua existência. Essa “contraviolência preventiva” (BALIBAR, 2015, p. 32) inerente ao Estado é fundamental para manter a paz e a segurança necessárias para qualquer organização social, o que não é diferente quando se fala da ordem capitalista. O possível problema de tal concepção de inspiração benjamiana é acabar desconsiderando a *differentia specifica* da violência pré-capitalista e da violência estatal capitalista, a razão mesma da existência do estado de exceção. Como Agamben (2004, p. 75; 2010, p. 16) afirma, este se difere de uma situação ditatorial de “plenos poderes”, sua origem está na tradição democrática moderna e não na absolutista. Como podemos, porém, lidar com o paradoxo entre a violência constitutiva de qualquer ordem e a democracia moderna? Se não é possível simplesmente supor que esta seja “falsa”, será preciso então mergulhar em um dos principais conceitos da nossa modernidade político-jurídica, o único capaz de unir esses dois termos: a *soberania*, ou mais especificamente, a *soberania popular*.

## 2.5 O fetichismo da soberania e as origens do autoritarismo

Kojin Karatani propõe uma interessante interpretação do *18 de Brumário de Louis Bonaparte* de Marx ao afirmar que nele pode ser encontrada uma “crítica da ciência política” análoga à crítica da economia política desenvolvida no *Capital*. Segundo ele, a famosa afirmação sobre a repetição da história – “primeiro como tragédia, depois como farsa” (MARX, 2011a, p. 25) – possuiria um significado estrutural. A história existiria em uma espécie de “compulsão de repetição”, o conceito freudiano que “marca o retorno do reprimido que não pode nunca ser lembrado” e que, por essa razão, é “repetido” no presente. Esse “reprimido”, insimbolizável e irrepresentável, é o “vazio” que torna o próprio sistema de representação possível, mas que exige periodicamente a repetição de sua origem traumática que, por sua vez, nunca pode ser realizada (KARATANI, 2012, p. 1-3). Para Karatani (2012, p. 3-4), o movimento do capital se caracteriza por tal compulsão de repetição ao ser compelido a se autorreproduzir, tendo o dinheiro como essa “representação do irrepresentável”, que

nos momentos de crise viria à tona – não é à toa, portanto, que Marx tenha satirizado a louca afirmação dos capitalistas de que “apenas o dinheiro é mercadoria” em contextos de crise e desvalorização, isto é, de uma espécie de crise de representação (2013, p. 210-211).

Sua verdadeira inovação, entretanto, está em sua análise política, em que o “vazio” de representação do sistema político capitalista é o rei soberano que foi “banido por esse sistema” e reprimido no “sistema parlamentar” (KARATANI, 2012, p. 3-4). Dessa forma, o *18 de brumário* anteciparia os “elementos das crises políticas que subsequentemente iriam emergir no Estado-nação moderno”, crises que ele identifica como originalmente crises do sistema de representação democrática (KARATANI, 2012, p. 15). A tese de Karatani é que depois de as revoluções burguesas cortarem a cabeça do rei, isto é, depois do desaparecimento da monarquia absoluta, seu lugar permaneceu “vazio” (KARATANI, 2003, p. 271), mas sua permanência silenciosa e invisível surge precisamente em situações “críticas” (crises, guerras, etc.) (KARATANI, 2003, p. 271). O que viria à tona nesses momentos, segundo ele, é precisamente o *soberano*. Se voltarmos a Hobbes (2008, p. 109 e 147-148), perceberemos que o soberano não participa do contrato social, ele é a *condição* da relação dos súditos entre si como iguais. Esse processo de relação intermediada por um terceiro “excepcional” (que pertence ao não pertencer) é o mesmo entre o dinheiro e as outras mercadorias: “em ambos, a concentração do poder em uma figura única é realizada quando todos os outros atores transferem seus próprios direitos a ela” (KARATANI, 2014, p. 87). E assim como nas crises econômicas, nas crises políticas o “equivalente geral” (o dinheiro, a soberania) ao invés de se enfraquecer surge com toda sua força. O autoritarismo que surge periodicamente em momentos críticos estaria, portanto, no cerne da estrutura do moderno Estado-nação, no retorno recalcado do monarca absolutista.

Mas as proximidades entre o soberano e o dinheiro ainda vão além. Assim como o dinheiro, o soberano também depende de um fetiche fundamental. Como aponta Slavoj Žižek, (1996, p. 309) ele só pode surgir como “efeito da rede de relações sociais” entre um rei e seus súditos, algo que aparece para o rei e para os súditos de forma invertida: “eles acham que são súditos, dando ao rei um tratamento real, porque o rei já é rei em si mesmo, fora da relação com seus súditos, como se a determinação ‘ser rei’ fosse uma propriedade ‘natural’ da pessoa de um rei” – ou, como pôs o próprio Marx (2013, p. 134), alguém “é rei porque outros homens se relacionam com ele como



súditos. Inversamente, estes creem ser súditos porque ele é rei”. O exemplo definitivamente não é aleatório. Há uma homologia fundamental entre ambos “fetiches”: da mesma forma que o valor de uma mercadoria só existe por conta da “relação social entre as mercadorias” – a relação social propriamente entre os seus produtores e os seus trabalhos abstratos –, a autoridade só pode surgir da própria relação entre o rei e seus súditos; mas como o valor das mercadorias aparece como uma “propriedade” intrínseca a elas, do mesmo modo a autoridade parece ser intrínseca à figura do rei.

Há, contudo, um possível problema na analogia. Se a homologia entre o dinheiro e o soberano parece clara, não é tão clara a correspondência com a mercadoria. Ao se relacionarem entre si e equivalerem seus valores, as mercadorias isolam uma delas que assume o papel de equivalente geral, mas o mesmo não se pode dizer da relação entre indivíduos e o “soberano”, ao menos não no sistema capitalista. Como visto, na sociedade moderna o indivíduo se constitui como uma pessoa independente de “relações pessoais de dominação, obrigação e dependência que não está mais abertamente inserida em uma posição social fixa quase natural e assim, em certo sentido, autodeterminada” (POSTONE, 2014, p. 191). A dominação com que o indivíduo se depara é de outro tipo, uma dominação impessoal, objetiva, abstrata, uma dominação pelo valor. Mas para que a forma mercadoria se expandisse, ela dependeu da expansão da forma jurídica. No entanto, se é correto dizer que essa relação mercantil não existiria sem a forma jurídica, então talvez seja o caso de afirmar a igual necessidade de um “fetichismo jurídico” associado ao fetichismo da mercadoria (PACHUKANIS, 1988, p. 75).

Apontar um “fetichismo jurídico” do indivíduo envolve apontar a dualidade do mito fundacional da política, a ideia de que indivíduos livres, iguais e proprietários realizam um contrato social abandonando o “estado de natureza” e ingressando na “sociedade” propriamente. De um lado, como afirma Marx, esse movimento teórico revela nada mais do que a transposição da sociedade civil burguesa, a “sociedade da livre concorrência” em que “o indivíduo aparece desaprendido dos laços naturais”, para uma forma “natural” de sociabilidade, a exemplo do caçador e do pescador, “singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo” (MARX, 2011b, p. 39). Essas “robinsonadas”<sup>10</sup>, como Marx se refere, ocultam justamente a interdependência social

---

<sup>10</sup> Marx faz alusão ao personagem clássico Robson Crusoe, de Willian Defoe, que ao se perder em uma ilha reproduz uma forma burguesa de organização social feita de um homem só, apresentando uma suposta naturalidade nesse modo de agir (MARX, 2013, p. 149).

entre os indivíduos, o fato de que os “indivíduos” não existem naturalmente. Mas assim como as mercadorias “relacionam-se entre si” como mercadorias, também os indivíduos se relacionam como indivíduos. A abstração do indivíduo é constitutiva de todo o arcabouço jurídico capitalista, a vontade é sempre individual, a propriedade idem e até mesmo bizarrices como “pessoas jurídicas” precisaram ser inventadas para se adequar a essa lógica. É justamente por isso que há um fetichismo do indivíduo, um “feitiço” que torna pessoas que só podem existir em coletividades em indivíduos isolados completamente independentes e que só se relacionam entre si através da vontade.

Isso gera uma contradição na socialibilidade. Somente o capitalismo constitui uma formação social “unida pela ausência de comunidade, pela separação e pela individualidade”, todas as outras formações sociais não capitalistas tinham como fundamento a coletividade e suas relações materiais (JAMESON, 2011, p. 16). Mas apesar de pressupor indivíduos independentes, a sociedade capitalista precisa simular uma unidade que seja análoga a das sociedades não-capitalistas, ou que ao menos pareça uma entidade coletiva que aglutine os indivíduos isolados. Uma forma que tenta se apresentar como tal é o mercado (a “esfera da circulação”) que é então “proclamado como um princípio unificador e uma forma equivalente (mas melhor e, de alguma forma, mais natural) de coletividade (JAMESON, 2011, p. 17). Dessa forma, o mercado se apresenta como a única forma de sujeitos “livres e iguais” se relacionarem sem relações de hierarquia e dominação. Mas o mercado não basta para cumprir esse papel aglutinador de individualidades dissipadas. Em virtude das contradições capitalistas ele é insuficiente para garantir seu próprio funcionamento e manter a adesão de seus membros. Para garantir a dominação objetiva do capital, é preciso de outras formas de coerção que garantam seus pressupostos, como o cumprimento dos contratos e a proteção da propriedade. Essa forma violenta de garantia do sistema, também não pode funcionar sozinha, a violência constante não basta para assegurar a adesão.

Para Karatani, essa função é cumprida pela nação, que para ele surge na formação social moderna como uma tentativa de recuperar o sentimento comunitário que se desintegra com as relações mercantis (capital, trabalho, mercadoria, etc.) e estatais (forma jurídica). “A nação”, diz ele, “é formada pelo Estado-capital, mas é ao mesmo tempo uma forma de protesto e resistência às condições trazidas pelo Estado-capital, bem como uma tentativa de suplementar o que está faltando no Estado-capital” (KARATANI, 2014, p. 209). No clássico lema da Revolução Francesa, isso teve o nome de *fraternidade*, o “sentimento de solidariedade que une os indivíduos” diferente

dos laços amorosos e familiares, que surge no momento em que esses laços se enfraquecem na organização da sociedade (KARATANI, 2014, p. 212-213). A nação seria composta por todos aqueles sujeitos nascidos em determinado território, igualmente considerados. E é justamente essa “irmandade postiça”, a “nação” – ou o “povo”, se preferirmos –, que passa a ser o sujeito da soberania pós-revolução: “depois das revoluções burguesas, o Estado deveria ser idêntico ao governo, que representava a vontade do povo, que agora era soberano” (KARATANI, 2014, p. 179).

O que Karatani percebe é que se lermos Hobbes com atenção perceberemos que o soberano, assim como o dinheiro, “existe em sua forma (posição) e não em sua pessoa/substância” (KARATANI, 2003, p. 272), uma posição que é ocupada por uma coletividade abstrata que representa o conjunto dos súditos que realizam o contrato social. Dessa forma, a soberania surge como a forma “excepcional” própria da relação entre os contratantes sem atribuir as funções de “equivalente político geral” a ninguém senão à própria coletividade, à nação, ao *povo*. E é essa ideia de nação, ou de povo, que é a chave para articular a relação entre forma jurídica e violência estatal, as duas faces do liberalismo político capitalista.

## 2.6 A fratura biopolítica fundamental

Um dos principais responsáveis por estabelecer a ideia do povo como soberano foi Jean-Jacques Rousseau. Se em Hobbes o soberano é aquele que recebe o poder transferido pelos súditos no momento do contrato social – ainda que seja mais um “lugar” do que um indivíduo propriamente –, em Rousseau o soberano não pode não ser o próprio povo, a totalidade dos contratantes. Rousseau (2011, p. 111) propõe que o exercício do poder político depende de um aspecto “moral” (vontade), o “poder legislativo” do soberano, e “físico” (força), o “poder executivo” do Estado. O poder legislativo, diz ele, “pertence ao povo e só a ele pode pertencer”, mas ele necessita de uma “força pública” (isto é, do Estado) e de um agente que “a reúna e a ponha em funcionamento segundo os rumos da vontade geral”, isto é, que associe a força do Estado com a vontade do soberano (do povo), o que ele chama de governo:

chamamos portanto de governo ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo [...]. É no governo que se encontram as forças

intermediárias, cujas relações compõem a do todo com o todo, ou a do soberano com o Estado. [...] O governo recebe do soberano as ordens que lhe dá ao povo, e para que o Estado tenha um bom equilíbrio, é necessário que, tudo devidamente compensado, haja igualdade entre o produto ou a força do governo em si e o produto ou a força dos cidadãos, que são soberanos de um lado e súditos de outro (ROUSSEAU, 2011, p. 112-113).

Portanto, o governo para Rousseau é aquilo que *relaciona o povo consigo mesmo*, que une o sujeito da soberania (povo) com o objeto da soberania (os súditos). Isso só é possível graças à invenção de um conceito que cinde a “vontade” do sujeito em duas: uma “vontade particular”, que ele manifesta, e uma “vontade geral”, que lhe é pressuposta como vontade da entidade coletiva soberana que ele compõe. O resultado é que o soberano, por ser “formado apenas por indivíduos que o compõem”, não pode ter interesse contrário ao deles, mas a recíproca nem sempre é verdadeira: apesar do “interesse comum”, os compromissos entre os súditos dependem de o soberano possuir “meios de assegurar a fidelidade desses” (ROUSSEAU, 2011, p. 69). Portanto, para que não seja uma “fórmula vazia”, diz Rousseau, “o pacto social implica tacitamente este compromisso, o único capaz de dar força aos demais: o de que quem se recusar a obedecer à vontade geral será forçado a fazê-lo por todo o corpo, o que significa que será forçado a ser livre” (ROUSSEAU, 2011, p. 70).

Rousseau de modo algum nega a violência da soberania. O que ele faz é vinculá-la à vontade do povo e desvinculá-la da vontade do monarca, mero “representante” desse povo. A perversão, no entanto, reside no fato de que essa “vontade geral” é o pressuposto da soberania e sequer precisa ser manifestada explicitamente enquanto tal. Como afirma Rousseau, as ordens do governo podem ser tidas como “vontade geral” quando “o soberano, que é livre para se opor a elas, não o fizer. Num caso assim, do silêncio universal deve-se deduzir o consentimento do povo” (ROUSSEAU, 2011, p. 78). Mas quando alguém se insurge contra essa “vontade geral”, ele se torna um *inimigo*, deixa de fazer parte do contrato social: “a conservação do Estado é incompatível com a dele, e um dos dois tem de perecer” (ROUSSEAU, 2011, p. 87). A soberania popular, portanto, não é somente uma “ficção”, ela é o que permite articular uma associação política de iguais, sem um governante que esteja “fora” dela (todos são iguais perante a lei, todos fazem parte da forma jurídica), mantendo a necessária violência soberana pressuposta a essa associação. É como se coexistissem no Estado a “vontade geral” da sociedade que ele representa e a sua “vontade particular” de continuar existindo (ŽIŽEK, 2012, p. 36). Dessa forma, quando o Estado exerce seu poder soberano de punir, ele não o faz por conta da vontade particular do chefe de

Estado, ou por conta da vontade particular de um juiz específico, ele pune de acordo com a “vontade geral”, uma vontade *que é, inclusive, também a do “criminoso”* – e “quanto menos as vontades particulares se relacionam com a vontade geral, isto é, os costumes às leis, mais a força repressora deve aumentar” (ROUSSEAU, 2011, p. 114).

É por essa razão que o “estado de guerra” não desaparece após o contrato social em nenhum de seus teóricos. Seja porque os Estados se relacionam entre si em uma espécie de “estado de natureza”, seja porque a própria soberania depende de potencialmente entrar em um *estado de guerra com seus súditos*, uma guerra que se revela na sua manutenção do poder de vida e morte, na sua autoridade para punir, etc. Por isso Agamben dirá que em Hobbes (2010, p. 106), o fundador dessa tradição, “o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um”. O “estado de guerra” se revela desse modo como um *princípio* da associação política “que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* (portanto, algo como um estado de exceção)” (AGAMBEN, 2010, p. 105). Mas como o próprio faz questão de lembrar, o estado de exceção não é um resquício anacrônico do absolutismo, mas justamente uma herança da tradição democrático-revolucionária (AGAMBEN, 2004, p. 16), isto é, fruto de uma situação em que o sujeito da violência soberana é *o próprio povo*.

Agamben chama a atenção para uma ambiguidade etimológica do termo “povo”. Nas línguas europeias modernas, povo pode significar tanto o sujeito político, o “complexo de cidadãos como corpo político unitário”, como o conjunto de excluídos da própria política que geralmente são alvos da violência soberana – como nas variações “popular” e “populismo”, que têm sentidos muitas vezes depreciativos. O que chamamos de povo, desse modo, se revela não mais um sujeito unitário, mas uma “oscilação dialética” entre dois polos opostos: de um lado o *Povo*, o “corpo político integral”, e de outro o *povo*, a “multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos”:

lá, uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui, uma exclusão que se sabe sem esperança; em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a escória – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos. Um referente único e compacto do termo ‘povo’ não existe (AGAMBEN, 2010, p. 173).

Povo, portanto, é por um lado a “a fonte pura de toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território”, mas ao mesmo tempo é “aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja realização coincide, portanto, com a própria abolição”. Quando a partir da Revolução Francesa o povo se torna o “depositário único da soberania”, o resultado é a identidade paradoxal entre aquele que exclui e aquele que é excluído, do sujeito e do objeto da violência soberana (AGAMBEN, 2010, p. 173-174).

Para Agamben, isso foi possível graças à relação fundamental existente entre vida e política, uma relação que existe desde a Grécia clássica e que na modernidade sofre uma importante alteração. Ele revisita a distinção aristotélica entre vida (*zên*) e boa vida (*êu zên*) para afirmar a existência de uma cisão constitutiva da política ocidental que pode ser encontrada nos dois conceitos de vida no grego clássico: *zoé*, “que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”, e *bíos*, que indicava “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2010, p. 9). Na *polis* grega, somente a *bíos* importava, enquanto a *zoé*, a vida biológica, ficava confinada na esfera do lar (*oîkos*). Segundo Agamben, essa exclusão política da *zoé* é, na verdade, a forma pela qual ela é incluída na *polis*, sendo ao mesmo tempo o pressuposto e a razão de sua existência (a dimensão impolítica do político). A relação da política com a vida, dessa forma, é para Agamben uma *relação de exceção*. Uma exceção não é simplesmente uma exclusão, ela é a forma pela qual algo é “*capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão” (AGAMBEN, 2010, p. 166), uma “exclusão” que é definida pelo fato de que “aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma” (AGAMBEN, 2010, p. 24). Por essa razão seria uma *exclusão inclusiva*, uma inclusão/exclusão em que aquilo que está dentro da relação só está na medida em que não está, só está precisamente por não estar. A exclusão política da *zoé* é, na verdade, a forma pela qual ela é incluída na *polis*, sendo ao mesmo tempo o pressuposto e a razão de sua existência.

É por essa relação de exceção fundamental entre vida e política que Agamben dirá que a tese de Michel Foucault da biopolítica como a entrada da vida nas estratégias de poder – algo que teria acontecido no surgimento da modernidade (FOUCAULT, 2010, p. 203-204; 2015, p. 149-151) – precisa ser “corrigida, ou pelo menos, integrada”. Para Agamben, decisivo na passagem para a modernidade é o processo pelo qual “o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem

progressivamente a coincidir com o espaço político”, isto é, quando a vida nua, “a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania” (CASTRO, 2012, p. 68), se torna “simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele” (AGAMBEN, 2010, p. 16). É como se ao passo em que o “processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico” entrasse também em movimento outro processo, um processo que coincide com o surgimento da democracia moderna no qual “o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político (AGAMBEN, 2010, p. 16, grifos no original). Ambos os aspectos convergem no fato de que “em ambos o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade” (AGAMBEN, 2010, p. 17).

Agamben define a relação de soberania como uma relação de *bando*, no sentido de que “aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco” (2010, p. 35). A relação de *bando* é a *exposição absoluta* dos súditos ao poder soberano e articula em si a violência, o direito e a política. Na modernidade, no entanto, essa relação se dá no curto-circuito do sujeito-objeto político: o povo, ou a nação. Essa identidade contraditória entre sujeito e objeto da soberania só foi possível, segundo Agamben, graças ao surgimento dos direitos humanos modernos: “os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”. Aquela vida nua, que “no mundo clássico era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bíos*)”, entra agora em primeiro plano no cuidado do Estado e, dessa forma, permite a passagem da “soberania real de origem divina à soberania nacional”. A soberania nacional ou popular tem seu fundamento na “nação”, na própria natividade, no nascimento, na vida nua (AGAMBEN, 2015a, p. 28), que é o que o permite dizer que “onde existe um povo, lá existirá vida nua” (AGAMBEN, 2010, p. 175). Assim, como aponta Agamben, “a grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do ocidente” (AGAMBEN, 2010, p. 122).

É por essa razão que no sistema do Estado-nação, “os assim chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de toda tutela no próprio momento em que não é possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um

Estado” (AGAMBEN, 2015a, p. 27). Como afirmou Hannah Arendt, os direitos humanos eram tidos como inalienáveis porque se “supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los” (2012, p. 397). A inscrição da vida nua em uma nação – e, conseqüentemente um Estado nacional –, do mesmo modo que a expõe às violências desse Estado é também o que a garante em última instância, uma garantia que ela sozinha não é capaz de sustentar. Não é possível haver nação sem a violência soberana que a sustenta, que a conserva unida, e que a ataca quando necessário.

Por isso, como diz Agamben, é preciso ter em mente que a história tem sempre uma dupla face: “os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais” simultaneamente preparam “uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se” (AGAMBEN, 2010, p. 118). É do mesmo “rio da biopolítica” que tanto os direitos humanos quanto suas mais radicais violações nas experiências totalitárias (dentro e fora da Europa, é preciso destacar) foram possíveis de acontecer. É essa contradição, inclusive, que torna possível ele afirmar que o campo de concentração é o “paradigma biopolítico do Ocidente” enquanto usa quase as mesmas palavras para caracterizar a cidadania moderna (AGAMBEN, 2010, p. 17 e 176).

É possível, desse modo, sistematizar a proposta de Agamben por meio de uma estrutura tríplice da soberania em que os três elementos se relacionam por meio de relações de exceção: vida, direito e violência. A relação de exceção entre direito e violência é, precisamente, o “estado de exceção”, a possibilidade de o soberano suspender o direito em situações críticas, a relação incerta entre lei e a força necessária à sua aplicação; entre vida e direito é expressa pelos “direitos humanos”, a inscrição da vida em si mesma na proteção jurídica, a cidadania, o aspecto volitivo da soberania; enquanto que a relação entre violência e vida é a “vida nua”, a vida do *homo sacer*<sup>11</sup>, a face de objeto da nação exposta à violência soberana. A proposta de Agamben, contudo, é de que não se trata simplesmente de uma estrutura estática. A entrada da vida no centro da política, de certo modo, faz com que essas divisões se embacem

---

<sup>11</sup> *Homo sacer* era uma figura do direito romano que remetia ao sujeito cuja morte não poderia se dar por meio de sacrifícios (direito divino) nem ser considerada homicídio (direito dos homens) pois sua morte não era contemplada nem pela justiça divina nem pela justiça profana. Era vida sacra: matável, mas insacrificável (AGAMBEN, 2010, p. 84).



progressivamente esfacelando suas fronteiras. Desse modo, a suspensão do direito, a proteção da vida e a exposição à morte deixam de ser restritos a momentos e a sujeitos específicos e passam a se espalhar por toda a sociedade, por todos os seus membros, em todas as situações possíveis.

Em Agamben, no entanto, parece não haver justificativa para esse processo se não um fantasma metafísico que assombra e arrasta a política ocidental. O que ele de certo modo ignora é que essa articulação entre nação e violência é justamente a articulação que tornou possível a acumulação capitalista e que em casos críticos é defendida a qualquer custo. A violência subjetiva do Estado depende constitutivamente da violência objetiva do capital, uma retroalimenta a outra estimulando suas dinâmicas internas, seja porque as condições de acumulação precisam ser instauradas, seja porque elas precisam ser garantidas. Esse processo, que se dá por meio de todas as regras e exceções possíveis, por outro lado, não acontece por si, mas justamente por conta das próprias contradições surgidas do movimento do capital e seus efeitos sobre a sociedade. O necessário, portanto, é compreender como se articulam essas duas lógicas violentas na gestão do capitalismo.

### 3 O EXCESSO E A EXCEÇÃO

Uma população excedente relativa, isto é, excedente em relação à necessidade média de valorização do capital, é uma condição vital da indústria moderna.

*Karl Marx*

A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos.

*Hannah Arendt.*

A recente onda hollywoodiana de produzir infindáveis filmes sobre super-heróis é geralmente desprezada como resultado da soma da infantilização do público à ganância por bilheterias rentáveis. Mais interessante seria, no entanto, evitar a redução e questionar se a figura do super-herói não tem algo a revelar sobre a sociedade em que vivemos, justificando o extremo sucesso. Como qualquer figura heroica do passado, o super-herói inspira valores e anseios nas pessoas comuns, se apresenta como uma espécie de bússola moral que se transmite culturalmente. Sua especificidade, entretanto, reside em sua constante vinculação à ideia de *segurança*: o que a maioria dos personagens dessas histórias tem em comum é a utilização de superpoderes para combater uma criminalidade que as forças policiais estatais não dão conta – uma “exceção” à proibição de fazer justiça com as próprias mãos que é legitimada por manter a sociedade segura.

Um exemplo primoroso dessa ambiguidade pode ser encontrado na trilogia *Batman* dos irmãos Nolan. A história é conhecida: Bruce Wayne, único filho de uma família milionária e filantropa, ainda criança vê seus pais serem assassinados na saída do teatro em um assalto malsucedido. O destino trágico faz com que ele, quando adulto, decida salvar a cidade de Gotham da criminalidade com o uso da tecnologia militar produzida por sua empresa (as Corporações Wayne) e das habilidades marciais adquiridas durante os anos. O primeiro filme da trilogia, *Batman Begins* (2005), traz a imagem maniqueísta clássica do herói contra o vilão – que não à toa é Ra’s Al-Ghul, um islamista radical que quer destruir a decadente civilização ocidental –, mas é a partir de

sua continuação, *O cavaleiro das trevas* (2008), que a trama passa a adquirir contornos interessantes.

O filme é marcado pela contradição entre dois personagens: de um lado, o vilão Coringa, que diferentemente do crime organizado de Gotham tem como objetivo não o lucro indevido, mas a sádica produção do caos; de outro lado, temos o promotor público justiceiro Harvey Dent, que tenta levar a institucionalidade ao seu limite legal no combate ao crime. Ambas são figuras de certo modo antitéticas ao herói da saga: se o Batman age fora da lei para manter a ordem, o Coringa é o resultado inevitável da abertura anômica causada pela exceção, enquanto que Dent busca manter a ordem por meio da lei, incorporar a exceção no próprio direito. A tensão explode quando o Coringa produz um acidente que leva o promotor justiceiro à loucura, fazendo com que ele se transforme no vilão Duas Caras, revelando assim a verdadeira indistinção entre a ação ilegal para manter a ordem e para gerar o caos. Não é por acaso que o filme se encerre com o desaparecimento – real, em tese, mas sobretudo simbólico – dos três personagens e resulte em uma lei autoritária de criminalização e amplos poderes para as forças policiais: a única saída possível seria tornar o direito a própria exceção, a única condição para o bom funcionamento do sistema (ŽIŽEK, 2015, p. 231). As figuras “excepcionais” só desaparecem no momento em que a exceção se torna regra, e a lei se abre para os arbítrios “necessários” à manutenção da ordem.

A virada dialética dessa relação vem no terceiro filme, *O cavaleiro das trevas ressurge* (2012), com a introdução de Bane, um antagonista que não quer simplesmente desestruturar o sistema (como o Coringa), nem “consertá-lo” (como Harvey Dent), mas *destruí-lo*. Após um golpe especulativo na bolsa de valores<sup>12</sup>, Bane assume o controle das empresas Wayne e põe em marcha um processo revolucionário termidoriano em Gotham, libertando os presos e executando os concentradores de riqueza. A única esperança de restauração da ordem é, novamente, o Batman, que ressurge uma última vez e encerra sua saga em um sacrifício quase religioso para trazer a “paz” à cidade de Gotham. Se o Coringa representa uma insegurança que tem como função apenas legitimar uma legalidade autoritária, Bane representa a possibilidade de instituir uma

---

<sup>12</sup> Lançado no contexto posterior ao Occupy Wall Street, o discurso de Bane no filme traz claramente o mote do movimento contra o 1% da elite financeira. Não é à toa o alvo principal do vilão seja justamente a bolsa de valores – cenas que, inclusive, foram gravadas na Wall Street real, em Nova York –, nem que sua figura seja uma projeção conservadora da “verdadeira” intenção do movimento: o bom e velho autoritarismo comunista que desde a guerra fria aterroriza o imaginário americano.

nova ordem, uma anomia inassimilável que surge de contradições externas à relação entre norma e anomia.

Pode passar despercebido no decorrer da história, no entanto, o porquê de Gotham ser uma cidade tão violenta – a razão de ela precisar de um Batman antes de qualquer coisa. No terceiro filme, uma personagem sussurra para Bruce Wayne em um baile de gala: “uma tempestade se aproxima, sr. Wayne. É melhor que o senhor e seus amigos se preparem, pois quando ela chegar vocês vão ficar surpresos por terem imaginado que pudessem viver à larga e deixar tão pouco para nós”. É justamente essa concentração de riqueza que tanto possibilita a existência de uma figura como o Batman – o que seria de Bruce Wayne sem sua riqueza extravagante? –, como o que o torna *necessário*, isto é, a necessidade de conter – violentamente, se necessário – as contradições que inevitavelmente surgem de uma situação de desigualdade social. A defesa intransigente da ordem realizada pelo herói revela, assim, a essência da sociedade liberal: garantir a qualquer custo uma ordem inerentemente injusta.

Poderíamos nos perguntar se essa circularidade mutuamente determinada não serve como uma expressão adequada da dialética da violência capitalista. A violência usada pelo Batman surge como resposta a uma violência que só existe por sua causa, o resultado inevitável de uma ordem violenta que nunca é tida como tal. Sua violência nunca será suficiente, pois é sua própria existência que a causa em última instância. Do mesmo modo, a violência objetiva gera a necessidade da violência subjetiva para reprimir suas contradições, uma lógica que assegura a perpetuidade de ambas as violências – e, é preciso destacar, se a violência securitária da ordem se revela cada vez mais agressiva, é porque as contradições que a causam e que ela visa proteger estão igualmente se agravando.

De certa forma, contudo, o último filme encerra de uma forma otimista, com a paz liberal voltando a vigorar em Gotham. O que deveríamos nos questionar é se essa paz poderia realmente durar para sempre. Se nas últimas décadas acreditou-se que havia triunfado aquilo que Nancy Fraser chamou de “neoliberalismo progressista” – a tentativa de conciliar demandas representativas com a especulação financeira, uma política definidora do clintonismo do Partido Democrata desde os anos 90 (FRASER, 2017) –, sua Era parece estar chegando ao fim, e as opções que surgem para suplantá-la são todas filhas do mesmo autoritarismo conservador. Quando quase 5 anos depois do lançamento do último volume da trilogia, o presidente eleito dos EUA, Donald Trump, usou termos bastante próximos ao de Bane em seu discurso de posse (STEVENSON,

2017), os liberais ficaram histéricos. Alarmante de verdade, porém, é a possibilidade de se reproduzir na vida real o modelo de herói milionário que se utiliza de todos os meios excepcionais e violentos para manter um sistema cada vez mais decadente e desigual.

### 3.1 “Tudo o que é sólido desmancha no ar”

Que a acumulação capitalista se caracteriza por uma coleção de contradições internas parece ser evidente. O ponto central de Marx, contudo, mais do que afirmar que a dinâmica capitalista é constituída por contradições fundamentais que a põe em movimento, é propor que essas contradições se *acumulam*, que as tentativas de resolvê-las apenas criam novas contradições, o que nos permite perceber certas tendências histórica de desenvolvimento. Longe de ser estática ou estável, essa “estrutura contraditória” produz assim uma *dinâmica social* própria, uma dinâmica que se caracteriza pela produção incontrolável de contradições e de mediações frágeis para lidar com elas. Como afirma Kojin Karatani, o desenvolvimento capitalista não gera a “suprassunção”, mas a *repressão* das contradições do sistema, sendo as crises constantes justamente os momentos de retorno desse reprimido (KARATANI, 2003, p. 158). As contradições estruturantes do capitalismo, portanto, não estão em uma relação equilibrada e essa é tanto a razão pela qual ele é um sistema em constante processo de autorrevolução como que ele está frequentemente à beira de crises econômicas.

É justo esse acúmulo reprimido de contradições que permitirá a Marx falar de uma “lei geral de acumulação capitalista”, tese que muitas vezes é reduzida a uma suposta inevitabilidade do pauperismo<sup>13</sup>. A lei geral da acumulação, longe de ser uma das antiquadas “leis sociais” que o positivismo novecentista estabeleceu, é a condensação teórica da dinâmica capitalista e a exposição dos resultados econômicos e

---

<sup>13</sup> É a ideia simplista de que a tese de Marx seria a de que, em virtude da dinâmica de mercado, o capitalismo tenderia a produzir uma classe cada vez menor de ricos e uma classe cada vez maior de miseráveis, resultando em uma pobreza generalizada e, conseqüentemente, na revolução socialista. Essa tese teria sido “desmentida” pela primeira metade do século XX, especialmente os “30 anos gloriosos” do pós-guerra, em que houve um crescimento generalizado da qualidade de vida. Alguns marxistas tentaram “corrigir” a tese com a ideia de um “pauperismo relativo”, em que o que tenderia a aumentar seria a disparidade relativa de riqueza entre as classes e não necessariamente a pobreza absoluta (HEINRICH, 2012, p. 123-129). O ponto central de Marx, no entanto, não é estabelecer uma “lei social” rígida, mas demonstrar uma tendência inscrita no cerne da dinâmica de acumulação capitalista.

sociais que a acumulação capitalista gera se deixada funcionar livremente. Marx busca mostrar como, mesmo adotando os pressupostos ideais da economia política, o resultado inevitável da sociedade capitalista é o monopólio, a concentração de riqueza, a automação, a superexploração da força de trabalho, a produção de pobreza e de setores “descartáveis” da população, etc. Essas tendências poderiam ser opostas por “contratendências” – como foram historicamente pela ação do Estado, geralmente resultado das demandas dos movimentos organizados –, mas esse seria o desfecho “natural” da dinâmica que começava tão belamente com produtores individuais trocando respeitosa e mutuamente entre si os frutos do próprio trabalho no mercado.

Marx localizava, portanto, no cerne do funcionamento capitalista – e não nas “deformações” denunciadas pelo ideário (neo)liberal – suas consequências destrutivas inevitáveis. Esse cerne, pode-se dizer, é a busca incessante por mais-valor. É um corolário da economia de mercado que os capitalistas busquem um mais-valor “extra”, isto é, que não se contentem com um aumento “estável” do valor no processo produtivo. É esse mais-valor “extra” (e, conseqüentemente, o “lucro extra” envolvido nele) o que motiva o capitalista a aprimorar a produtividade do trabalho (HEINRICH, 2012, p. 107). O aumento de produtividade geralmente vem acompanhado de um aumento de produtos produzidos, permitindo que se venda cada produto individualmente mais barato, mas que somados resultem em um valor maior do que antes. O aumento de produtividade de um capitalista, entretanto, compele os outros a também aumentar sua produtividade, ainda que pessoalmente eles estejam “satisfeitos” com sua taxa de lucro, pois os preços mais baixos ameaçam a sua manutenção no mercado. Dessa forma, seja para evitar essa pressão externa ao antecipá-la, seja pela busca gananciosa de mais-dinheiro, os capitalistas são “objetivamente” compelidos a aumentar sua produtividade, custe o que custar.

O central, no entanto, é que essa “lei de ferro” da competição capitalista (que resulta nas formas de aumento do mais-valor e, conseqüentemente, no crescimento da exploração) é, para o bem ou para o mal, *independente* da “vontade” dos capitalistas individuais (HEINRICH, 2004, p. 107-108) – e, talvez por isso, tão impiedosa. Apesar de atores conscientes do processo, eles não detêm o controle sobre os seus rumos. Assim sendo, não é a “filosofia da história” de Marx que é teleológica, *é o capital que o é*, uma teleologia incrustada no coração da acumulação capitalista, que move o sistema “para frente” custe o que custar, gerando uma verdadeira “máquina infernal” (JAMESON, 2011, p. 107). Como “um vampiro”, diz Marx, o capital “vive apenas da

sucção de trabalho vivo, e vive tanto quanto mais trabalho vivo suga” (2013, p. 307). E essa sede vampiresca insaciável, muito pior do que uma deturpação moral de um conjunto de capitalistas impiedosos, é a “consequência lógica da produção capitalista de mercadorias” (HEINRICH, 2004, p. 102-103). Não é à toa que o anjo da história benjaminiano, apesar de enxergar “uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros”, não seja páreo para a tempestade que “o impele irresistivelmente para o futuro” (BENJAMIN, 2012, p. 14). O capital impõe uma dinâmica histórica que alça a acumulação de valor ao *status* de único objetivo socialmente relevante.

Marx descreve duas formas de atingir esse mais-valor “extra”. A primeira e mais óbvia seria simplesmente aumentar a jornada de trabalho. Se o processo de trabalho durar mais tempo e o valor da força de trabalho permanecer o mesmo, o trabalhador no final do dia terá produzido mais produtos – que, se vendidos, se reverterão em uma soma de valor maior do que a atingida com a jornada antiga. Marx chama isso de aumento do *mais-valor absoluto*. No entanto, ele adverte, a jornada de trabalho só pode variar “dentro de certos limites” (MARX, 2013, p. 306). O “limite” mínimo, obviamente, é o tempo de trabalho correspondente ao tempo de trabalho socialmente necessário para produzir um valor equivalente ao valor da força de trabalho (o tempo necessário para o trabalhador “se pagar”), enquanto que o limite máximo é “duplamente determinado” pelos limites físicos (a necessidade biológica de um tempo de descanso) e culturais (o tempo necessário para que o trabalhador satisfaça suas “necessidades intelectuais e sociais”) daquela força de trabalho (MARX, 2013, p. 306) – e poderíamos, ainda, adicionar as limitações legais que no decorrer do século XX passaram a estabelecer limites máximos de horas de trabalho. Ainda que essa limitação seja variável e que nos últimos anos ela tenha se alterado drasticamente<sup>14</sup>, a forma mais própria de adquirir mais-valor no capitalismo, entretanto, é alterando a própria *produtividade*, aquilo que Marx chamou de aumento do *mais-valor relativo*.

---

<sup>14</sup> Como apresenta Jonathan Crary, o capitalismo se caracteriza como uma verdadeira cruzada contra o sono, esse “lembrete ubíquo, mas ignorado, de uma pré-modernidade que jamais foi completamente superada” (CRARY, 2014, p. 21). Para ele, o sono é uma “afirmação irracional e intolerável de que pode haver limites à compatibilidade de seres vivos com as forças supostamente irresistíveis da modernização”, que se reflete em uma tendência não só de prolongar a jornada de trabalho por outros métodos (confundindo trabalho e descanso) mas também de tornar intermináveis as oportunidades de diversão e, conseqüentemente, de consumo (CRARY, 2014, p. 24). A tendência do capitalismo mundial, portanto, seria estar em funcionamento 24 horas por dia, 7 dias por semana, uma temporalidade ininterrupta e incansável. Como ele afirma, “o tempo para o descanso e a regeneração dos seres humanos é simplesmente caro demais para ser estruturalmente possível no capitalismo contemporâneo” (CRARY, 2014, p. 24).

Se o aumento do mais-valor absoluto resulta em um acréscimo de mais-valor porque o trabalhador, ao trabalhar por mais tempo, produz mais produtos, a outra forma de atingir o mesmo resultado é alterar o próprio “tempo de trabalho socialmente necessário” para produzir tais produtos, a própria produtividade do processo de trabalho (MARX, 2013, p. 390). Dessa forma, mesmo mantendo a mesma jornada de trabalho, seria possível conseguir o mais-valor “extra” almejado pelo capitalista. Marx descreve três formas pelas quais isso pode se dar. A primeira é a *cooperação*, o simples fato de mais trabalhadores realizarem a mesma tarefa no mesmo lugar os permite atingir resultados que eles não conseguiriam trabalhando separadamente (MARX, 2013, p. 399). A segunda é a *divisão social do trabalho*, a funcionalização e a especialização da força de trabalho para executar melhor e mais rapidamente as tarefas designadas (MARX, 2013, p. 414). Essas duas formas, no entanto, são técnicas de trabalho em si bastante antigas, modos de organização que foram simplesmente apropriados pelo capitalismo para aumentar sua produtividade. O que seria distinto desse modo de produção, no entanto, seria o uso de *máquinas* e a consequente possibilidade de substituir a força humana por forças naturais e a experiência de trabalho pela aplicação da ciência, algo até então sem precedentes (MARX, 2013, p. 459).

O uso de máquinas no processo de trabalho permite não só que o trabalhador produza muito mais durante o tempo de sua jornada, como também que produza quantidades que seriam humanamente impossíveis, tudo isso de forma mais homogênea e controlada do que se realizada somente por mãos humanas. A inovação tecnológica, dessa forma, é uma ótima forma para o capitalista atingir o mais-valor “extra”, pois ao implementar uma nova tecnologia no processo de produção o capitalista pode atingir ganhos astronômicos. Mas Marx é enfático ao alertar sobre a brevidade dessa situação: no momento em que a tecnologia passa a ser compartilhada pela concorrência, o ganho “extra” desaparece – isso quando ela não se torna simplesmente obsoleta com o advento de uma nova tecnologia melhor e/ou mais barata. Marx chama isso de “desgaste moral” que a máquina sofre: “ela perde valor de troca na medida em que máquinas de igual construção podem ser reproduzidas de forma mais barata, ou que máquinas melhores passam a lhe fazer concorrência” (MARX, 2013, p. 477). Nesse momento, o diferencial que a máquina trazia ao capitalista passa a ser o padrão da produção, o que exige uma nova mudança tecnológica ou outras formas de aumentar o mais-valor. A produção agora se baseia em um *novo nível de produtividade*, um novo “tempo de trabalho socialmente necessário” para produzir aqueles mesmos produtos.



O ponto central aqui é perceber que a situação nunca retorna ao seu estado anterior e que isso é um problema no capitalismo. Se o valor é determinado pelo tempo de trabalho *socialmente* necessário, é possível que após a estabilização do novo nível de produtividade, *ainda que se produza mais produtos, a soma total do seu valor seja a mesma de antes*. Moishe Postone descreve esse processo como um “efeito esteira” (*treadmill effect*), fazendo alusão ao fato de que por mais que se aumente a velocidade de uma esteira, ela continua rodando no mesmo lugar. Assim sendo, diz ele:

por um lado, o aumento da produtividade redetermina o tempo de trabalho socialmente necessário e, assim, altera as definições da hora de trabalho social. [...] Por outro lado, embora a hora de trabalho social seja determinada pela produtividade geral do trabalho concreto, o valor total produzido nessa hora permanece constante, independentemente do nível de produtividade. Isso implica que cada novo nível de produtividade, uma vez generalizado socialmente, não só redetermina a hora de trabalho social, mas, por sua vez, é redeterminado por aquela hora como ‘nível’ da produtividade. A quantidade de valor produzida por unidade de tempo abstrato pelo novo nível de produtividade é igual à produzida pelo nível anterior (POSTONE, 2014, p. 333).

Dessa forma, o volume “cada vez maior de riqueza material produzido no capitalismo não representa níveis proporcionalmente altos de riqueza social na forma de valor” (POSTONE, 2014, p. 360). A produção aumenta, mais coisas são produzidas, mas no final do dia o mais-valor “extra” desaparece e a soma de valor se mantém a mesma. A produtividade no capitalismo não pode “voltar atrás”, os efeitos de uma nova tecnologia não são reversíveis, e se a soma do valor retorna ao seu estado anterior, não retorna igualmente o processo de produção para produzi-lo. Assim, se a economia pode ter altos e baixos, a produtividade no capitalismo apenas se aprimora e a tecnologia literalmente se acumula.

Nesse momento, o processo de trabalho e o processo de valorização – bem como o valor de uso e o valor da mercadoria, isto é, produtos e riqueza – revelam sua radical distinção no modo de produção capitalista. Se o capitalismo não é o primeiro sistema a gerar excedente ou desperdício, ele é definitivamente o primeiro em que o excesso de produção é um problema (HEINRICH, 2012, p. 169). É isso o que permite que apesar de termos uma produção de riqueza sem precedentes no mundo isso não signifique que vivemos em um mundo próspero. A riqueza que importa é o valor, e não o valor de uso, este é apenas o “mal necessário” para gerar aquele. Dessa forma, “o volume cada vez maior de riqueza material produzido no capitalismo não representa níveis proporcionalmente altos de riqueza social na forma de valor” (POSTONE, 2014, p.

360), resultando em uma “crescente disparidade entre as condições para a produção de riqueza material e as condições para a geração de valor” (POSTONE, 2014, p. 343). E esse crescente anacronismo entre a forma social da riqueza (valor) e a “riqueza” material (valor de uso) no capitalismo gera cada vez mais uma “tensão interna” do sistema (POSTONE, 2014, p. 51).

Por isso Marx podia anunciar já no início do *Capital* um destino trágico: “como regra geral, quanto maior é a força produtiva do trabalho, menor é o tempo de trabalho requerido para a produção de um artigo, menor a massa de trabalho nele cristalizada e menor o seu valor”, o que faz com que “a grandeza de valor de uma mercadoria [varie] na razão direta da quantidade de trabalho que nela é realizado e na razão inversa da força produtiva desse trabalho” (MARX, 2013, p. 118). Como Marx lembra, “a produtividade da máquina é medida, assim, pelo grau em que ela substitui a força humana de trabalho” (MARX, 2013, p. 464), isto é, pelo próprio solapamento de suas condições de criação de valor. O capitalismo prova assim ser um sistema insano e desastroso. A tendência da busca pelo aumento de produtividade se converte em tendência à automação do processo de trabalho, o que inicialmente permite uma redução dos custos de pessoal (garantindo assim, inicialmente, um ganho “extra”), mas que a longo prazo mina sua própria “fonte” de valorização: o trabalho humano. É por essa razão que o capitalismo está “sempre a ponto de ruir” (JAMESON, 2011, p. 62), sua lógica interna o leva ao próprio precipício.

Um dos principais fatores para essa tensão crítica é o fato de as máquinas não criarem valor. Como Marx afirma, “o mais-valor não provém das forças de trabalho que o capitalista substituiu pela máquina, mas, inversamente, das forças de trabalho que ele emprega para operar esta última” (MARX, 2013, p. 479). A máquina, como a matéria prima ou as ferramentas de trabalho, “não cria valor nenhum”, apenas “transfere seu próprio valor ao produto”. Ela entra, diz Marx, “por inteiro no processo de trabalho e apenas parcialmente no processo de valorização” e por isso “jamais adiciona um valor maior do que aquele que perde” (MARX, 2013, p. 460). Diferentemente do trabalhador, não há a triangulação entre valor da força de trabalho, valor do produto final e jornada de trabalho – a única forma de “burlar” a lei da troca de equivalentes e, conseqüentemente, “criar” valor. Por mais que uma máquina realize exatamente a mesma tarefa que um trabalhador humano anteriormente cumpria, a máquina não cria valor algum, apenas transfere parte do valor cristalizado nela mesma, enquanto que o trabalhador “cria” valor na medida em que o valor inicial e o valor final se diferenciam

em virtude da oscilação do componente variável do capital (a diferença entre o valor da força de trabalho e o valor final do produto).

Dessa forma, com o avanço tecnológico e a possibilidade de, por exemplo, abolir trabalhos perigosos ou socialmente indesejados, não temos um “progresso”, mas justamente um *problema*: os trabalhadores que foram substituídos pelo “trabalho morto” da tecnologia – isto é, o trabalho acumulado que se cristaliza na máquina e que “volta a vida” ao ser posto em movimento pelo “trabalho vivo” no processo de produção – agora perdem a sua fonte pessoal de subsistência e se tornam uma “população operária redundante, obrigada a aceitar a lei ditada pelo capital” (MARX, 2013, p. 480). Assim sendo, a demanda por trabalhadores “decrece progressivamente com o crescimento do capital total” fazendo com que “a população trabalhadora [produza], em volume crescente, os meios que a tornam relativamente supranumerária” (MARX, 2013, p. 705-706). Desse modo, um dos resultados da automação é tornar segmentos cada vez maiores da população “redundantes e descartáveis como trabalhadores produtivos” do ponto de vista do capital (HARVEY, 2016, p. 105).

Isso, contudo, não necessariamente resulta em uma redução do trabalho na sociedade. Não é à toa que a introdução da maquinaria na revolução industrial tenha sido um dos principais fatores de ampliação de uma população trabalhadora. Para explorar ao máximo o “primeiro tempo do jovem amor” com a máquina, o capitalista prolonga ao máximo a jornada e a intensidade do trabalho, fazendo com que a aplicação tecnológica não resulte em menos trabalho ou em trabalhos mais leves, mas *justamente em seu contrário* (HEINRICH, 2012, p. 115). Marx descreve como o uso da maquinaria historicamente permitiu ao capital se apropriar das “forças de trabalho subsidiárias” (mulheres e crianças), pois agora não era mais tão dependente da força física para realizar determinadas tarefas – o que reduziu o valor da força de trabalho masculina, que antes precisava alimentar uma família e agora se “repartia” entre todos os membros separadamente pelos seus respectivos trabalhos (MARX, 2013, p. 468). A introdução da maquinaria também resultou em um aumento da *extensividade* e da *intensividade* da jornada de trabalho: por um lado, ela se tornou o “meio mais poderoso de prolongar a jornada de trabalho para além de todo limite natural” visando seu máximo aproveitamento (MARX, 2013, p. 475-476) e, de outro, permitiu que “o trabalhador, por meio do aumento da força produtiva do trabalho, [fosse] capaz de produzir mais com o mesmo dispêndio de trabalho no mesmo tempo” (MARX, 2013, p. 482).

De um lado, portanto, a maquinaria permite dispensar parte da força de trabalho suplantada pelo uso de máquinas, mas de outro, o uso de máquinas permite expandir a duração do processo produtivo e aumentar sua intensidade. É a mesma lógica, portanto, que torna os trabalhadores redundantes e suga deles até a última gota de sua força vital (MARX, 2013, p. 307). Assim, o sobretrabalho da parte ocupada da classe trabalhadora “engrossa as fileiras de sua reserva, ao mesmo tempo que, inversamente, esta última exerce, mediante sua concorrência, uma pressão aumentada sobre a primeira, forçando-a ao sobretrabalho e à submissão aos ditames do capital” (MARX, 2013, p. 711). É isso o que permite explicar simultaneamente tanto a desindustrialização dos países centrais e sua correspondente migração para processos de trabalho cada vez mais “imateriais” e, *ao mesmo tempo*, uma brutalização das condições de trabalho da periferia – uma dicotomia que hoje, inclusive, se confunde cada vez mais, já que é possível observar princípios de desindustrialização em economias que nunca se industrializaram propriamente e o crescimento da precarização do trabalho nos países centrais. Que tenha que existir uma Foxcom para que haja uma Apple é apenas a constatação da articulação entre os dois lados do mesmo processo. Se parece ser evidente, portanto, que o centro capitalista desindustrializado começa a enfrentar um aperitivo do problema monstruoso chamado desemprego estrutural – que ainda não deu as caras propriamente, é preciso alertar –, a contraface desse processo é a superexploração da força de trabalho “barata” da periferia – inclusive, das periferias “internas” dos países capitalistas centrais.

### **3.2 A assim chamada população excedente**

O uso de tecnologia autonomiza cada vez mais a produção capitalista, tornando o trabalhador humano um mero “apêndice vivo” da máquina. Como ele afirma, “na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, ele serve à máquina. Lá, o movimento do meio de trabalho parte dele; aqui, ao contrário, é ele quem tem de acompanhar o movimento” (MARX, 2013, p. 494). A máquina se torna um “*perpetuum mobile* industrial” que produz ininterruptamente até se chocar com “limites naturais inerentes a seus auxiliares humanos” (MARX, 2013, p. 476). A tecnologia dá, dessa forma, possibilidades inauditas de controle da força de trabalho pois ela permite uniformizar ao máximo a produção e evitar desperdícios de tempo, bem

como se torna progressivamente indiferente à massa humana que ela emprega, fazendo com que o capital se revele uma espécie de Leviatã, “simultaneamente autômato e autocrata” (BALIBAR, 2015, p. 84), mas igualmente dependente dos corpos amontoados dos seus “súditos”, já que o trabalho humano ainda é sua única fonte do valor.

É essa lógica que simultaneamente torna o trabalho humano redundante e a qualidade de vida dos “apêndices” humanos cada vez mais desimportante que caracteriza a conversão da violência objetiva em seu “excesso”. É na forma pela qual o capital lida com a população trabalhadora, seja se impondo a venda da força de trabalho como condição de sobrevivência, seja produzindo uma massa humana que só deve existir para o trabalho, que se revela o “despotismo do capital” (MARX, 2013, p. 715). Não é como se fosse possível preservar uma dominação “regular”, uma exploração aceitável, sem que ela necessariamente se converta em uma obrigação despótica de trabalhar que atinja aqueles que não trabalham porque são redundantes aos olhos do capital. O “excesso” de dominação capitalista é menos um exagero evitável que uma exceção constitutiva de sua lógica.

Essa relação entre norma e excesso da dominação do capital pode ser identificado naquilo que Marx chamou de “lei da população” capitalista. O objetivo de Marx ao propor uma “lei da população” é demonstrar que o “excesso” populacional está diretamente ligado à demanda do capital de uma população trabalhadora que lhe seja correspondente. Não seria possível estabelecer rigidamente um “limite populacional”, como fez Malthus, pois ele estaria ligado diretamente ao nível de produtividade do capital. A variação da demanda do capital é *absoluta*, segue uma lógica própria, mas a demanda de força de trabalho é *relativa*, cresce ou diminui a partir daquela. Não é, portanto, a “diminuição no crescimento absoluto ou proporcional da força de trabalho ou da população operária que torna excessivo o capital”, mas o aumento do capital que torna insuficiente a força de trabalho explorável. Da mesma forma, “não é o aumento no crescimento absoluto ou proporcional da força de trabalho ou da população trabalhadora que torna insuficiente o capital, mas, ao contrário, é a diminuição do capital que torna excessiva a força de trabalho explorável” (MARX, 2013, p. 696). A relação entre população e produção, desse modo, deve ser compreendida a partir da relatividade da população em relação ao capital e não como se ambas fossem grandezas absolutas a se incompatibilizar no futuro.

É possível perceber duas tendências em relação à dinâmica populacional que são de certo modo antagônicas na teorização de Marx. De um lado, a lei da população possui uma tendência de *integração*: um crescimento da população trabalhadora em relação à população total que acontece quando o capital demanda mais trabalhadores para se expandir – comum nos processos de industrialização. De outro, pode-se igualmente perceber uma tendência de *desintegração*: o crescimento da população trabalhadora “reserva” (desempregada) em relação ao total da população trabalhadora – comum nos processos de automação e desindustrialização. O resultado da soma de ambas as tendências seria a criação de uma “superpopulação relativa”, uma massa de trabalhadores – o assim chamado “exército industrial de reserva” – que apesar de inicialmente integrados no capitalismo (serem força de trabalho potencial), não estão efetivamente empregados, mas à disposição das demandas do capital (MARX, 2013, 704-707).

O exército industrial de reserva é parte necessária da acumulação capitalista. Como Marx afirma, produzir uma “população excedente relativa, isto é, excedente em relação à necessidade média de valorização do capital, é uma condição vital da indústria moderna” (MARX, 2013, p. 709). Nos períodos de estagnação ou de crise econômica “o exército industrial de reserva pressiona o exército ativo de trabalhadores” (MARX, 2013, p. 714), enquanto que nos períodos de prosperidade e produtividade o mesmo exército de reserva pode ser empregado – até se tornar novamente “excedente”. Assim sendo, a taxa de emprego da população trabalhadora está submetida a violentas flutuações, mas, mais do que isso, está fadada a *sempre* existir. Eis aí o que pode-se perceber como as “causas estruturais da pobreza” no capitalismo, a produção “necessária” de um grupo crescente de indivíduos excessivos em relação às demandas do capital. É apenas em um sentido cínico, aliás, que é possível falar em uma população “supérflua” ou “excedente”: no sentido de uma estrutura social que precisa reproduzir a si mesma por meio da exclusão de parte da população – uma parte que graças a essa “exclusão relativa” sofre uma exclusão social absoluta (SIBERTIN-BLANC, 2009, p. 85) –, tornando-a uma “população *inexplorável*” (SIBERTIN-BLANC, 2015, p. 235, grifos no original).

Marx (2013, p. 716-717) apresenta três formas dessa superpopulação relativa: flutuante, latente e estagnada. A superpopulação flutuante consiste nos trabalhadores desocupados, mas já inseridos nas relações capitalistas. São os trabalhadores que são ora repelidos, ora atraídos pelo capital e que constituem o “mercado de trabalho”. A

superpopulação latente consiste nos trabalhadores que não estão inseridos nas relações capitalistas de trabalho, mas que são potencialmente inseríveis e que, quando inseridos, geralmente o são em condições precárias (MARX, 2013, p. 717-718). Marx dá o exemplo dos trabalhadores rurais que, graças ao êxodo rural resultante do avanço da produção capitalista sobre o campo, engrossaram as fileiras do proletariado, mas o modelo de superpopulação “latente” envolve todos os setores populacionais que não estão diretamente inseridos no processo de produção de valor e que podem vir a ser, a exemplo das mulheres (quando entraram efetivamente no mercado de trabalho), dos povos indígenas (que no processo de colonização passaram a ser obrigados a entrar nas relações capitalistas), dos escravos alforriados (que já “trabalhavam”, mas que agora passam a entrar nas relações mercantis do trabalho abstrato e do valor), etc. Ao entrarem nas relações de trabalho capitalistas, no entanto, estes trabalhadores passam a fazer parte da dança de atração e repulsão da oferta e demanda de trabalho. Por fim, ele apresenta a superpopulação estagnada, que é “parte do exército ativo de trabalhadores, mas com ocupação totalmente irregular” (MARX, 2013, p. 718), que pode ser entendida como o conjunto de trabalhadores precarizados, muitas vezes em uma relação ambígua com a “forma jurídica” (trabalhadores informais, trabalhadores de ramos ilícitos, trabalhadores domésticos não regulamentados, trabalhadores em situações análogas à escravidão, etc.).

Mas há, ainda, uma “meta-tendência” que permeia essa dialética entre integração e desintegração: *a tendência de a tendência desintegradora se sobrepor à tendência integradora em virtude das mudanças na produtividade* (MARX, 2013, p. 705-708; SIBERTIN-BLANC, 2009, p. 7; HEINRICH, 2012, p. 125). Isso se explica porque não há um movimento fluido de um tipo de superpopulação para outro. Nos surtos produtivos ou nas altas demandas de força de trabalho (como a que aconteceu na revolução industrial, ou nos países centrais no pós-guerra), há uma grande passagem da população “latente” à “flutuante” (inserção de populações no mercado de trabalho e expansão da forma mercadoria para diversos espaços da sociedade). Por outro lado, com a progressiva automação e a redução de demanda de força de trabalho, esses trabalhadores não podem simplesmente “retornar” massivamente ao seu estado de latência. As antigas relações sociais em que eles estavam inseridos (relações tradicionais, escravistas, patriarcais, etc.) foram mercantilizadas e agora estão sob o domínio impessoal (mas impiedoso) do capital. Se não tiverem a “sorte” de passarem a ter seus trabalhos legalmente explorados precisarão, para sobreviver, ou passar a

compor a superpopulação estagnada com toda a sua precariedade, ou a engrossar as fileiras das outras “saídas” que o humanismo capitalista encontrou, como o encarceramento e a morte “acidental” em operações securitárias.

É preciso ter em mente que o capital não se preocupa com o bem-estar dos trabalhadores. Ele visa a valorização do valor e impõe essa necessidade como uma lógica social a ser seguida. Mas em sua tendência “antediluviana”, o capital mina as próprias bases de sua valorização, evidenciando que seu funcionamento livre é um projeto suicida. Não é à toa, portanto, que um dos períodos mais prósperos da economia capitalista tenha sido um período com alta regulação econômica, mecanismos de negociação entre capitalistas e classe trabalhadora organizada, salários razoáveis associados a um estímulo de consumo, etc. No período caracterizado como fordismo, os padrões de vida se elevaram, as tendências de crise foram contidas e havia uma razoável garantia de direitos sociais associada a uma democracia de massas (HARVEY, 1992, p. 125) – ainda que seja preciso lembrar que essa “era dourada” do capitalismo industrial tenha dependido de um “lado oculto” do fordismo marcado por ditaduras brutais no “Sul” do mundo, isso sem mencionar os trabalhadores precarizados que não tiveram acesso pleno às benesses do Estado social, como os trabalhadores negros dos EUA e imigrantes das ex-colônias europeias.

Para que o capitalismo se mantenha, o Estado precisa intervir na dinâmica “livre” do capital entre integração e desintegração da classe trabalhadora. Para prosperar, o capital depende da “regulação” estatal da “população supranumerária” (SIBERTIN-BLANC, 2015, p. 236). É por essa razão que Gavin Walker propõe que o “Estado de bem-estar” não deve ser visto como uma forma específica assumida pelo Estado capitalista no pós-guerra, mas como uma estrutura necessária para suprir essa insuficiência constitutiva do capital: produzir e garantir uma corporeidade viva, dócil e apta ao trabalho. Como ele diz, bem-estar não se refere somente “a ‘cuidar’ ou ‘fazer viver’ – ele concerne sequências inteiras de questões que estão relacionadas à corporeidade e ao estado físico dos trabalhadores. Bem-estar é simplesmente o nome do controle, manutenção e disciplina do corpo” (WALKER, 2016, p. 449). O bem-estar também é necessário ao lidar com os indivíduos que não estão integrados na força de trabalho: como ele afirma, o “segundo braço” do bem-estar é manter os “grupos de não-trabalhadores na sociedade” (WALKER, 2016, p. 440), seja pela seguridade social, seja pelas políticas de segurança penal. Essa tarefa de “bem-estar” do Estado é a forma pela qual ele lida com a dialética de integração e desintegração da população trabalhadora,



seja garantindo um mínimo de condições de subsistência, regulando a exploração capitalista, estimulando o consumo, seja simplesmente se desfazendo dos seus elementos “desviantes”.

### 3.3 Vidas descartáveis, vidas disponíveis

A descrição de Walker sobre a função capitalista do bem-estar é bastante próxima da descrição foucaultiana do paradigma disciplinar, que teria surgido no século XVIII, mas que alcançou seu ápice justo na primeira metade do século XX com a expansão do Estado de bem-estar. Foucault apresenta como o poder disciplinar exercido sobre o corpo vai progressivamente se espalhando pelas relações sociais modernas através de mecanismos de sanção, vigilância e exame. O resultado é uma sociedade dominada por “instituições totais” com o objetivo não simplesmente de “reprimir” os indivíduos, mas precisamente de *produzir* subjetividades dóceis, adequadas às relações sociais existentes e aos papéis sociais a serem cumpridos. Dessa forma, o poder disciplinar consiste em um poder que, “em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor” (FOUCAULT, 1997, p. 164) – uma função determinante na constituição do sistema capitalista, como o próprio Foucault aponta (FOUCAULT, 1997, p. 168). Do mesmo modo, porém, o poder disciplinar era o responsável pela vigilância constante, pela punição e pelo encarceramento (seja na prisão, na escola, na fábrica, no manicômio, etc.), isto é: pela “correção” – violenta, se necessário – das disfuncionalidades do corpo social (FOUCAULT, 1997, p. 285-286).

Segundo Foucault, essas duas funções obedecem a uma mesma lógica *policia*. A polícia, diz ele, originalmente possuía uma clara função *positiva*: “cuidar da vida dos cidadãos e da força do Estado” por meio de uma “intervenção específica, permanente e positiva no comportamento dos indivíduos” (FOUCAULT, 1988, p. 159). Às suas funções punitivas se somavam as tarefas de cuidado e de disciplinamento, portanto. É essa lógica policial que permitiria, para Foucault, explicar como no mesmo período da carnificina massiva que foi a Segunda Guerra Mundial tenha surgido as políticas voltadas para o bem-estar, a seguridade social, a saúde pública, etc., isto é, “a coexistência nas estruturas políticas de um mecanismo de destruição em massa e de

instituições orientadas para o cuidado da vida individual” (FOUCAULT, 1988, p. 147). Como Foucault percebeu, o que havia de comum em ambos os casos é que o poder lidava fundamentalmente com a vida, seja na sua proteção, seja na sua exposição à morte. Dessa forma, se a polícia “exerce seu poder sobre seres vivos”, então estamos diante de uma *biopolítica* (FOUCAULT, 1988, p. 160), uma política que tem a vida como seu objeto primordial.

A “biopolítica” a que Foucault se refere designa um conjunto de dispositivos que surgem no fim do século XIX e que colocam a vida – em seu sentido tanto biológico como social – no centro das estratégias de poder. Ele argumenta que se trata de uma novidade histórica já que se diferenciaria da forma do antigo poder soberano de se relacionar com a vida, uma forma eminentemente “negativa”, repressiva e punitiva, segundo ele. Na modernidade, a relação política com a vida passaria a ser “positiva”, se importaria menos em tirar a vida do em que cultivá-la e regulá-la. Assim, o poder soberano de “fazer morrer e deixar viver” daria lugar a uma tendência a “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 202 e 2014, p.149), deixar que a relação entre as duas flua naturalmente e intervir quando fosse necessário. Dessa forma, diferentemente do poder disciplinar (que era exercido sobre o corpo individual), a biopolítica tinha por objeto a *população*<sup>15</sup>, em sua produção “natural” de vida e morte (FOUCAULT, 2010, p. 206).

No entanto, seria um erro acreditar que a biopolítica em Foucault tenha uma dimensão única de cuidado ou, na pior das hipóteses, de “controle” da vida da população. Como o próprio afirma “já que a população nada mais é do que aquilo que o Estado deve cuidar para o seu próprio bem, é claro, o Estado tem direito de massacrá-la, se necessário” (FOUCAULT, 1988, p. 160). Não é à toa, igualmente, que para ele tenham sido os regimes totalitários do século XX que levaram a biopolítica ao seu extremo (FOUCAULT, 2010, p. 219), revelando que “o reverso da biopolítica é a tanatopolítica” (FOUCAULT, 1988, p. 160) – isto é, que junto com a inserção da vida nas relações de poder vem sua contraface, a morte.

Nesse sentido, é possível ler a “lei da população” descrita por Marx como um exemplo histórico daquilo que Foucault chamou de “racionalidade biopolítica”. A lei da

---

<sup>15</sup> Foucault afirma que a população também é um fenômeno relativamente novo que teria surgido no século XVIII e que não deveria ser confundida nem com o “povo” (conjunto político da cidadania), nem com conceitos como “multidão”, que designavam uma coletividade dispersa. A população surgiria a partir de estratégias de poder que visavam regulá-la em sua multiplicidade caótica, viva e imprevisível (FOUCAULT, 2010, p. 206).

população nas suas tendências integradoras e desintegradoras apresenta essa oscilação entre cuidado e controle da vida, de um lado, e um “excesso” de vida a ser administrado, de outro. Porém, é possível arriscar e afirmar que a lei da população de Marx é, na verdade, *a própria razão* dessa racionalidade (SIBERTIN-BLANC, 2015, p. 237), a teorização das razões históricas, políticas, sociais e econômicas do surgimento de uma biopolítica sobre a população. É como se mais do que o capital ensinar uma biopolítica própria fosse ele mesmo, enquanto relação social historicamente determinada, o responsável pelo surgimento dessa racionalidade. E assim como o valor só pode existir em um sistema que produz o seu “excesso”, também é “a possibilidade de uma superpopulação que funda o objeto biopolítico da ‘população’” (SIBERTIN-BLANC, 2015, p. 240). A consequência é que somada a essa biopolítica capitalista está associada uma tanatopolítica exercida sobre a população excedente: se é o “excesso” populacional que permite a existência da população “regular”, isso acaba ensejando aquilo que Bertrand Ogilvie (1995, p. 128) caracterizou como uma “lógica de extermínio indireto e delegado” decorrente de um processo não intencional e não coordenado de produção de seres humanos descartáveis (BALIBAR, 2015, p. 56). O resultado é a transformação do capitalismo em um “modo de *produção para eliminação*”, uma sociedade que produz uma situação em que “populações que provavelmente não serão produtivamente incorporadas ou exploradas, mas que desde sempre já são *superfluas*, e portanto só podem ser eliminadas ou por meios ‘políticos’ ou ‘naturais’” (BALIBAR, 2004, p. 128).

Desse modo, as tendências de integração e de desintegração da população deixam de ser somente uma dinâmica econômica e passam a descrever uma *dinâmica social* da sociedade capitalista. Pode-se delinear na triangulação entre capital, Estado e população, primeiramente, uma tendência de *integração social*, que envolveria a inserção da população excedente no mercado de trabalho, a ampliação dos direitos para os trabalhadores (isto é, sua inserção na forma jurídica), o acesso a bens culturais e de consumo, etc. Ela também envolveria os processos colonizadores (internos e externos) típicos do capitalismo – a inserção de relações sociais e populações não-capitalistas na lógica do valor. Mas, de certo modo contraposta a essa tendência biopolítica de integração, é possível igualmente perceber uma tendência de *desintegração social*, a contraface inevitável da integração: a “necessidade” capitalista de nem todos poderem estar efetivamente “integrados” no sistema (empregados, inseridos nas relações jurídicas, inseridos nas relações mercantis de consumo, etc.). Essa tendência

desintegradora é a responsável pela “desintegração” social, pelo esfacelamento das relações humanas, pela produção de vidas “descartáveis”, vidas “excedentes” que possuem a função perversa de não conseguir sobreviver e, com isso, “garantir” a vida daqueles que sobrevivem. Essa tendência se identifica, pode-se dizer, com a tanatopolítica agambeniana por ser um critério social que se impõe ao juízo “soberano” sobre o (des)valor da vida (AGAMBEN, 2010, p. 138). Assim, se Agamben está correto em afirmar que toda sociedade estabelece suas vidas “matáveis” (2010, p. 135), é preciso compreender que no capitalismo isso se dá não por uma decisão política absoluta de um soberano, mas a partir de uma lógica social de produção de vidas “excedentes”.

É isso o que permite materializar o diagnóstico de Agamben de que hoje o Estado elimina fisicamente “categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político” (2004, p. 13). Com a tendência de haver uma parcela cada vez maior da população que é “dispensável”, segue uma mudança na forma de lidar com a *própria vida*. Se a biopolítica alcança o seu auge em um contexto em que fortalecer a população trabalhadora gerava um círculo virtuoso de aumento de produtividade e consumo, a sobreposição da tanatopolítica passa a se dar em um contexto em que esse ciclo deixa de fazer sentido e boa parte da população mundial se torna progressivamente dispensável do ponto de vista do capital. Brad Evans e Henry Giroux afirmam que isso constitui uma *política de descartabilidade*<sup>16</sup>, que faz com que “mais e mais indivíduos e grupos [sejam] considerados dispensáveis, consignados a zonas de abandono, contenção, vigilância e encarceramento” (2015, p. 50). É preciso compreender, contudo, que essa “política de descartabilidade”, no entanto, não é resultado do arbítrio dos governantes, mas a decorrência lógica da dinâmica social capitalista.

Essa política de descartabilidade só pode ser levada a cabo porque há uma mudança na percepção generalizada sobre a vida no avançar da modernidade. “Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro”, propõe Agamben, “é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*” (2010, p. 113). Um dos resultados inevitáveis do embaçamento das relações de exceção constitutivas do político

---

<sup>16</sup> O termo usado é “disposability”, que contém uma interessante ambiguidade. O termo “disposable” pode significar tanto “descartável” como “disponível”, ou “ao dispor”. Essa ambiguidade é mais precisa para descrever a relação do capital com a população excedente: a necessidade de ter sempre “à disposição” uma “superpopulação relativa”, que quando não for mais necessária possa ser simplesmente “descartada”.

é que, se antigamente era possível “banir” simplesmente algumas pessoas da comunidade política, no mundo de hoje isso parece ser difícil graças à generalização dos direitos humanos e do advento da soberania popular, como visto. Mesmo que coisas assim de fato ocorram, elas geram oposição social, recursos jurídicos visando seu impedimento, etc. O ponto central, entretanto, é que se não há mais o bode expiatório sacrificável, isso torna todas as vidas potencialmente “sacrificáveis”, a própria percepção da vida passa a ser relativizada.

Judith Butler, com sua teoria sobre a “precariedade” da vida, se opõe a essa visão. Para ela, afirmações que generalizam a precariedade da vida deixam de explicar como o poder funciona de forma diferente, como mira e governa certas populações de forma diferente. Isso, para ela, gera uma política que condiciona, inclusive, a percepção de uma perda como importante ou desimportante, uma “distribuição diferencial da condição de ser passível de luto” (BUTLER, 2015, p. 45). Se as relações de poder afetam diretamente aquilo que consideramos como uma “vida”, diz ela, “há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2015, p. 17). Butler então propõe uma diferença entre o que ela chama de “precariedade” (*precariousness*) e de “condição precária da vida” (*precarity*). Segundo ela, as vidas são “por definição precárias [*precarious*]: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida” (2015, p. 46). Contudo, seria preciso compreender que “a condição precária” [*precarity*] da vida designa uma condição *politicamente produzida* em que “certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte” (BUTLER, 2015, p. 46).

Ao diferenciar a precariedade inerente à vida de sua condição precária politicamente induzida, Butler propõe uma importante crítica a Agamben. Para ela, essas vidas submetidas a condições precárias não podem ser confundidas com uma espécie de “vida nua”, capturada em uma relação de exceção pelo espaço político posto que elas “não estão fora da *polis* em um estado de exposição radical”, não é a “revogação ou a ausência da lei que produz precariedade [*precariousness*], mas sim os efeitos da própria coerção legal ilegítima, ou o exercício do poder do Estado livre das restrições legais” (BUTLER, 2015, p. 51). Butler quer argumentar que não é uma situação “vazia” de direito (o estado de exceção) que produz essa precariedade, mas o exercício ilegal e ilegítimo das instituições estatais – um exercício que, em tese, poderia

ser corrigido, aparentemente. Contudo, Butler se dá conta do paradoxo envolvido na demanda por proteção estatal: como ela aponta, as populações vulneráveis “recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o Estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas. Estar protegido da violência do Estado-Nação é estar exposto à violência exercida pelo Estado-Nação” (2015, p. 46-47).

Desse modo, Butler acaba reiterando não intencionalmente a perspectiva agambeniana. A generalização da vida nua proposta por ele se dá justamente graças à inserção da vida enquanto tal na dualidade sujeito-objeto da soberania, e é isso o que impede que as vítimas da violência estatal sejam protegidas pelo Estado. Por essa razão, não se trataria de um exercício meramente ilegítimo – que traz silenciosamente a possibilidade de um exercício legítimo –, mas de perceber que, justamente, *esse é o funcionamento normal do Estado moderno*. Não um “acidente”, uma má gestão, mas sua própria essência. Como afirma Slavoj Žižek, “a distinção entre os que se incluem na ordem legal e o *homo sacer* não é apenas horizontal, uma distinção entre dois grupos de pessoas, mas, cada vez mais, também a distinção vertical entre as duas formas (superpostas) como se pode tratar as *mesmas* pessoas” (ŽIŽEK, 2003, p. 47). De um lado, a participação na abstração liberal da forma jurídica, de outro a exposição à violência soberana “de nós mesmos”. Assim sendo,

o verdadeiro problema não é a condição frágil dos excluídos, mas o fato de que, no nível mais elementar, somos *todos* ‘excluídos’, no sentido de que nossa posição mais elementar, nossa posição ‘zero’, é a de objeto da biopolítica, e possíveis direitos políticos e de cidadania nos são concedidos como um gesto secundário, segundo considerações estratégicas biopolíticas – *essa* é a consequência derradeira da noção de ‘pós-política’. Por isso, para Agamben, a implicação de sua análise do *homo sacer* não é que devemos lutar pela inclusão, mas que o *homo sacer* é a ‘verdade’ de todos nós, e representa a posição zero de todos nós (ŽIŽEK, 2012b, p. 133).

Contudo, é preciso concordar que “alguns segmentos da população são considerados mais descartáveis do que outros” (HARVEY, 2016, p. 109), que nesses momentos os privilégios raciais, sexuais, etários, geográficos, etc. vêm à tona. Butler está correta em apontar para a produção política desigual das condições precárias de vida, mas como aponta Leland de la Durantaye (2009, p. 211), é preciso dar destaque para a dimensão *virtual* da universalização em Agamben: a virtualidade, oposta à “atualidade” (ou à “atualização”), denota precisamente uma mudança *generalizada* na forma pela qual a vida é percebida, mas não necessariamente se converte em uma igual exposição à violência. O que resta compreender, entretanto, é como o edifício da soberania nacional moderna se articula à violência exercida contra certos grupos da

população, como isso se legitima politicamente e se arranja com as abstrações liberais condicionantes do funcionamento do capitalismo. Se a produção de uma população “excedente” é a consequência inevitável da acumulação capitalista, é preciso compreender como isso se traduz politicamente, ou melhor, como o tratamento político dado pela lógica da soberania é indispensável para a “gestão” – seja ela qual for – dessa população excedente. Assim como a produção de uma população redundante, pode-se dizer, é o momento em que a violência objetiva do capital se converte em seu excesso, a conversão em excesso da violência subjetiva do Estado está, portanto, a ela diretamente ligada.

### **3.4 “É preciso defender a sociedade”**

Michel Foucault, em seu curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, lidou precisamente com essa questão, ainda que não nesses termos. Foucault percebe que se, por um lado, “a universalidade jurídica do Estado moderno declara superar e conter os conflitos sociais ao estender os direitos civis e políticos aos membros de sua população”, é preciso ter em mente que esse sujeito jurídico também é “um indivíduo concreto, fragmentado em uma multiplicidade de desvios, patologias e disposições comportamentais que requerem análise, intervenções especializadas, e ‘normalização’” (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 81). Portanto, diz ele, é preciso redescobrir “sob a paz, a ordem, a riqueza, a autoridade, sob a ordem calma das subordinações” uma espécie de guerra permanente (FOUCAULT, 2010, p. 40). O objetivo de Foucault é contestar a oposição entre paz e guerra, que ignora que os conflitos violentos não só são sempre potenciais dentro de uma determinada ordem como que o próprio exercício do direito se dá por meio de uma “guerra” entre soberano e seus súditos. “A lei não é pacificação”, afirma ele, “sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares” (FOUCAULT, 2010, p. 43).

Historicamente, segundo Foucault, a ideia de que “a política é a guerra por outros meios” (FOUCAULT, 2010, p. 15) surgiu discursivamente como uma “guerra das raças”<sup>17</sup>, a história de dois grupos que não possuem a mesma origem, a mesma língua, ou a mesma religião e que “só formaram uma unidade e um todo político à custa das guerras, de invasões, de conquistas, de batalhas, em suma, de violências” (FOUCAULT, 2010, p. 65). O ponto central da atenção que Foucault dá ao discurso da guerra das raças é redescobrir o discurso ocultado pelas afirmações universalistas do Estado, da “nação”, do “povo”, para demonstrar como “as lutas sociais, a dominação e os conflitos apaziguados temporariamente permanecem ocultos sob a naturalidade aparente e a necessidade funcional atribuídas ao Estado, às suas instituições e às suas leis” (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 72). Foucault afirma que esse discurso revela o “sangue que secou nos códigos” (2010, p. 47), evidencia o conflito social velado pela universalidade estatal formal – uma leitura que, apesar da negação do autor, parece ecoar tanto a ideia de amigo-inimigo schmittiana quanto a ideia de luta de classes do marxismo clássico.

Contudo, afirma Foucault, nos séculos XIX e XX esse discurso deixa de ser exclusivamente antiestatal e passa a ser “recentralizado” como discurso do próprio poder. Surge nesse momento a ideia de um combate que deve ser travado não entre duas raças, mas de “uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma, contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 52). É a passagem do “*É preciso defender-se dos outros na sociedade*” para o “*É preciso defender a sociedade dos outros*”, a mutação de uma perspectiva conflituosa em uma perspectiva patologizante. Foucault (2010, p. 52-53) localiza aí o surgimento daquilo que ele chama de *racismo de Estado*, “um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente”, que constituirá uma das dimensões fundamentais da normalização social na modernidade. Assim, “o discurso da guerra das raças se transforma de uma disputa entre grupos sociais rivais em uma ideia de sociedade ‘em guerra contra si mesma’, na forma de

---

<sup>17</sup> A ideia de raça na “guerra das raças” não tem, num primeiro momento, um sentido biológico propriamente – ele chega a apontar, inclusive, para uma genealogia comum entre a ideia de classes e raças e de nações em disputa (FOUCAULT, 2010, p. 113). A ideia de “raça” designa mais uma “estratégia histórico-discursiva para narrar a perspectiva de um grupo contra outro envolvidos em conquistas, usurpações, e contínuas disputas pelo poder” (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 71).



inimigos que a ameaçam de dentro” (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 80) e o Estado deixa de ser visto como “instrumento de uma raça contra uma outra” para se tornar o “protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça” (FOUCAULT, 2010, p. 68).

Nesse sentido, é possível perceber como o racismo funciona como o elemento articulador da desigualdade material na universalização da forma jurídica no capitalismo, o ponto que articula a universalidade abstrata e a tanatopolítica concreta. Como dirá Agamben, o racismo é o “dispositivo pelo qual o poder soberano (que, para Foucault, coincide com o poder de vida e morte e, para Schmitt, com a decisão sobre a exceção) acaba reinserido no biopoder” (AGAMBEN, 2011, p. 91). É através do racismo que se resolve o aparente paradoxo entre o despojamento de direitos da “vida nua” e a garantia de direitos universais, justamente “uma das operações constitutivas por meio do qual o biopoder é exercido sobre a vida nua de seus sujeitos” (KALYVAS, 2005, p. 116). Ele é o elemento que possibilita a articulação de uma lógica biopolítica de preservação da vida com uma política assassina, o que permite dar significação política positiva ao ato de matar<sup>18</sup> ao estabelecer o “corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 214; SIBERTIN-BLANC, 2015, p. 242). Assim, como afirma Foucault, se o Estado “quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo” (2010, p. 216).

Se a ideia de soberania nacional, constitutiva do Estado capitalista moderno, só foi possível graças à igualdade atribuída aos seus cidadãos, o racismo vai ser justamente aquilo que permitirá “defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros” (FOUCAULT, 2010, p. 214), um processo de “desumanização” que é condição para a morte “inelutável”. O racismo é o que permite “resolver” aquilo que Balibar caracteriza como a dupla falha da identidade política: a falha da “representação da comunidade incarnada no soberano” e a falha ligada à impossibilidade de “coincidência da comunidade com seu próprio ideal, a identidade ou ‘similaridade’ dos seus membros” (2015, p. 77). Na modernidade, diz ele, essa dupla falha está inscrita no problema da soberania: tanto a incompatibilidade da contradição constitutiva da vontade geral (que se revela na figura do criminoso, ou do dissidente), como no problema da nacionalidade e sua vinculação com o Estado (que se revela na figura do refugiado). O

---

<sup>18</sup> Isso não significa, é claro, necessariamente o assassinato direto, envolve também outras formas indiretas de “deixar morrer” como “multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 216).

que o racismo de Estado permite é precisamente resolver essa dupla falha *sobrepondo* seus elementos. Como condensa Foucault, o racismo “é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”, tirar a vida “só é admissível, no sistema do biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça” (2010, p. 215).

O racismo, portanto, é a condição para “regular a distribuição da morte e tornar possível as funções homicidas do Estado” (MBEMBE, 2003, p. 17). Ele surge da *necessária* – na sociedade capitalista moderna, ao menos – “representação do Outro como uma ameaça mortal operando de dentro da comunidade” (BALIBAR, 2015, p. 70), uma identificação que vai depender dos elementos históricos de cada sociedade, mas que é sempre presente (BALIBAR, 2015, p. 79). A produção e a gestão do medo cumprem um papel determinante nesse processo. Como afirma Vladimir Safatle, o que permite que nossas sociedades se tornem sociedades securitárias é justamente a transformação da “impossibilidade de o poder garantir a *segurança fantasmática* desejada em identificação de um elemento que, no interior da vida social, impediria a realização de tal garantia, quebrando a coesão social prometida e fornecendo uma representação localizada para o medo”. É a esse “outro”, esse “estranho” que o medo social é dirigido, fazendo com que a política se transforme em “gestão da fobia”, perpetuando o medo social do outro que ameaça a segurança e possibilita o controle (SAFATLE, 2015, p. 106).

O racismo, portanto, é o ponto de conversão da regra da violência jurídica em seu excesso, a consequência da tendência de a coerção legal se exceder em violência excepcional, a forma de articular a punição soberana sobre si própria, isto é, execrando o “corpo estranho” que ameaça a unidade. Como propõe Wendy Brown, “quando esses perigos se tornam persistentes e permanentes, o fora se torna dentro, tomando a forma de ação autônoma ilegal dirigida à população, unificando essa população por meio de um ato de subordinação que a própria soberania produziu” (2010, p. 53). Ainda, é preciso notar que ele sempre envolve uma “fantasia da bestialidade”, algo que pode ser encontrado tanto no genocídio dos judeus pelos nazistas como dos indígenas pelos conquistadores das colônias, ou na escravização e exploração de povos africanos inteiros (BALIBAR, 2015, p. 58), e é exatamente essa bestialização do “estrangeiro” produzida por décadas que, no século XX que entra na sociedade moderna afim de expurgá-la de suas patologias nos totalitarismos modernos.

É central para a compreensão desse fenômeno, portanto, entender a figura do “bárbaro” e o papel discursivo que ela cumpriu historicamente. Como está representado no mito contratual, o selvagem deixa de ser selvagem ao ingressar na “civilização”, já o bárbaro “é alguém que só se compreende e que só se caracteriza, que só pode ser definido em comparação a uma civilização, fora da qual ele se encontra. Não há bárbaro, se não há em algum lugar um ponto de civilização em comparação ao qual o bárbaro é exterior e contra o qual ele vem lutar” (FOUCAULT, 2010, p. 164). Como dirá Foucault (2010, p. 164), o bárbaro “não entra na história fundando uma sociedade, mas penetrando, incendiando e destruindo uma civilização” e, por essa razão, ele de certa forma autoriza a barbárie. Ao não compartilhar os pressupostos civilizacionais, não há razão para lidar com ele de forma civilizada. Se o bárbaro ameaça a própria civilização, é preciso combater barbárie com barbárie, violência com violência, rapina com rapina.

Esse é, talvez, o cerne do discurso *colonial* que surge quando a modernidade emergente se depara com outras sociedades que não compartilhavam dos seus pressupostos. Não é à toa que Foucault afirme que o racismo se desenvolve pela primeira vez com o “genocídio colonizador” (FOUCAULT, 2010, p. 216). Como aponta Achille Mbembe, “a raça tem sido a sombra constante da prática e do pensamento político ocidental, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de, ou o governo sobre, povos estrangeiros” (2003, p. 17). Todas as manifestações de guerra e hostilidade que “foram marginalizadas pelo imaginário jurídico europeu encontram nas colônias o lugar para ressurgir” (MBEMBE, 2003, p. 25). Como afirma Paulo Arantes, “quando o estado de sítio é enfim normalizado pelo constitucionalismo europeu do século XIX ele já estava em vigor como regime permanente das administrações coloniais” (2014b, p. 434). O ‘estado’ das colônias sempre foi de exceção permanente.

### **3.5 O efeito bumerangue da exceção**

Wendy Brown (2010, p. 45-46) caracteriza a fronteira colonial como onde a “civilização” acaba, seja porque do outro lado só há barbárie, seja porque lá a barbárie é permitida e estão suspensas as restrições civilizatórias, uma perspectiva que justifica tanto a conquista das colônias como o uso sistemático da violência em seus territórios.

As colônias não se organizam em Estado nacionais, seus exércitos e suas guerras não estabelecem uma distinção entre combatentes e não combatentes, nem entre inimigos e criminosos. Com eles não se pode estabelecer “paz”, as colônias são vistas como “zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas do político, estão lado a lado ou se alternam entre si. Enquanto tal, as colônias são a localização por excelência em que os controles e a ordem jurídica podem ser suspensos – a zona em que violência e estado de exceção operam a serviço da ‘civilização’” (MBEMBE, 2003, p. 24). O direito soberano de vida e morte pode ser exercido a qualquer momento e contra qualquer um porque a guerra colonial não está submetida às normas legais e a paz não é seu desfecho natural: “as guerras coloniais são concebidas como a expressão da hostilidade absoluta que põe o conquistador contra o inimigo absoluto (MBEMBE, 2003, p. 25).

Essas medidas excepcionais e suspensões de garantias na colônia se justificavam a partir de uma suposta “necessidade” para garantir a ordem pública e a segurança. Ocorre que, como aponta Mark Neocleous, não demorou muito para que essas práticas fossem importadas para as próprias metrópoles com o objetivo de lidar com seus problemas internos: “uma vez que isso foi estabelecido para as colônias, foi preciso pouco esforço para que as práticas de violência colonial fossem exercidas na metrópole” (NEOCLEOUS, 2008, p. 45). Foucault localiza no século XVI a primeira vez que houve uma “repercussão, sobre as estruturas jurídico-políticas do Ocidente, da prática colonial”. Se a colonização transportou as estruturas político-jurídico-econômicas da Europa moderna para o “novo mundo”, é inegável que também tenha havido “numerosas repercussões sobre os mecanismos de poder no Ocidente, sobre os aparelhos, instituições e técnicas de poder”. Como afirma Foucault, isso “fez com que o Ocidente pudesse praticar também em si mesmo algo como uma colonização, um colonialismo interno” (FOUCAULT, 2010, p. 87).

Isto é o que Hannah Arendt, já antes de Foucault, havia caracterizado como o “temido efeito de bumerangue do imperialismo” (2012, p. 228). No seu clássico *Origens do totalitarismo*, Arendt vai encontrar justamente no processo colonizador uma das “origens” das práticas dos estados totalitários surgidos no entreguerras, uma espécie de “estágio preparatório para as catástrofes vindouras” (2012, p. 189). Para Arendt (2012, p. 192), o central do imperialismo é a “expansão como objetivo permanente e supremo da política”. Mais do que a pilhagem temporária ou a assimilação duradoura, que eram típicas das formas clássicas de conquista, o imperialismo se caracterizava por uma expansão ilimitada e indefinida. Mas como ela percebe, esse impulso expansivo da

política imperialista não tem uma origem propriamente política, mas *econômica*: “a expansão visa ao permanente crescimento da produção industrial e das transações comerciais, alvos supremos do século XX” (ARENDR, 2012, p. 192). A consequência necessária da “exportação de dinheiro” teria de ser a “exportação da força do governo” (ARENDR, 2012, p. 203).

Segundo Arendt, somente a “expansão dos instrumentos nacionais de violência poderia racionalizar o movimento de investimentos no estrangeiro e reintegrar a economia da nação às desenfreadas especulações com o capital supérfluo” (2012, p. 203). O problema é que a estrutura política do Estado moderno – diferentemente da sua estrutura econômica, a economia capitalista de mercado – não pode se expandir indefinidamente. Segundo Arendt (2012, p. 194), o Estado-nação não “se presta ao crescimento ilimitado” pois tem como um de seus fundamentos a soberania popular, o “consentimento genuíno da nação”, o que não pode simplesmente ser exportado para outros povos unilateralmente. Há somente uma possibilidade de isso se dar: a “convicção que a nação conquistadora tem de estar impondo uma lei superior – a sua – a um povo de bárbaros”. Assim, diz ela, o capitalismo tinha livre autorização para “criar novas realidades” (ARENDR, 2012, p. 204). Por isso, dirá Arendt, a primeira consequência da “exportação do poder” foi que “os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército” foram promovidos “à posição de representantes nacionais em países fracos ou não civilizados”. O dinheiro exportado dependia da força e “somente o acúmulo ilimitado de poder podia levar ao acúmulo ilimitado de capital” (ARENDR, 2012, p. 204).

A consequência lógica desse processo, contudo, como ela aponta, é “a destruição de todas as comunidades socialmente dinâmicas, tanto dos povos conquistados quando do próprio conquistador” (ARENDR, 2012, p. 205). A história de “desintegração do Estado nacional”, que segundo Arendt “continha quase todos os ingredientes necessários para gerar o subsequente surgimento dos movimentos e governos totalitários” (ARENDR, 2012, p. 187) – progredia na impossibilidade de conciliar a expansão colonial capitalista com os princípios jurídico-políticos liberais. Sem a igualdade jurídica “a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados”, e quanto mais essa divisão se acirra, concluirá ela, “mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente” (ARENDR, 2012, p. 395). Se o Estado-nação não poderia se estabelecer na colônia, era

inevitável que a metrópole também pusesse suas bases em xeque. Como afirma Mbembe, “o que é testemunhado na Segunda Guerra Mundial é a extensão aos povos ‘civilizados’ da Europa os métodos que antes eram reservados aos ‘selvagens’” (2003, p. 23).

Não é à toa que os campos de concentração, o expoente do genocídio nazista, tenham surgido anteriormente nas colônias, seja nos “*campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população na colônia, ou nos *concentration camps*, nos quais os ingleses, no início do século XX, mataram os boêres” (AGAMBEN, 2015b, p. 41-42). Os campos coloniais, diz Arendt, “eram usados para ‘suspeitos’ cujas ofensas não se podiam provar, e que não podiam ser condenados pelo processo legal comum” (2012, p. 584-585), o que acarretava na “extensão a uma inteira população civil de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial” (AGAMBEN, 2015b, p. 42). O que é preciso perceber é que o ponto comum entre os campos coloniais e os campos totalitários posteriores é o racismo, justamente o que possibilitava “matar a pessoa jurídica do homem” (ARENDR, 2012, p. 595). Foi produzindo populações “inferiores” em ambos os lados do Atlântico que se pode importar as medidas excepcionais para a metrópole.

O que é preciso destacar, contudo, é a razão histórica subjacente a esse processo. Se as colônias importavam somente por seus produtos a serem importados e explorados até a última gota, esse nunca foi o caso da metrópole. Para que um processo genocida se repetisse “em casa” era preciso que houvesse uma desconsideração comparável da vida como a que os colonizadores tinham com os povos colonizados. Como Hannah Arendt já alertara,

a desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos. O incentivo e, o que é mais importante, o silencioso consentimento a tais condições sem precedentes resultam daqueles eventos que, num período de desintegração política, súbita e inesperadamente tornaram centenas de milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos (2012, p. 594).

As “fábricas de extermínio”, desse modo, nos diz Arendt, “demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas” (2012, p. 610).

É por essa razão que deve-se levar extremamente a sério a afirmação de Agamben de que o campo de concentração é o “paradigma biopolítico” de nosso tempo

(2010, p. 176). Muitos críticos reduzem a comparação a um exagero pessimista, afirmando que os campos de concentração foram exceções perversas, pontos fora da curva de uma história mais ou menos coerente de progresso humanitário (DURANTAYE, 2009, p. 213). Agamben, no entanto, não é o primeiro a perceber o potencial explicativo dos campos de concentração. Hannah Arendt já havia proposto que os campos de concentração são “o modelo social perfeito para o domínio total em geral” (2012, p. 582), bem como que “as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (ARENDR, 2012, p. 610). Ela chega, inclusive, a propor que talvez “os verdadeiros transes do nosso tempo somente venham a assumir a forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (ARENDR, 2012, p. 611-612).

Da mesma forma, Agamben propõe que estejamos atentos às “metamorfoses e travestimentos” que esses fenômenos assumem na contemporaneidade (2010, p. 119). Nesse sentido, ele propõe enxergar os campos “não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos” (AGAMBEN, 2015b, p. 41). O que ele vê como “exemplar” nos campos não é exatamente o fenômeno histórico concreto que ali teve lugar, mas a *estrutura* espacial e jurídica de controle e exposição à violência em que eles estavam inseridos, “a terra sem lei em que os prisioneiros estavam localizados” (DURANTAYE, 2009, p. 219). O campo, ele define, “é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal” (AGAMBEN, 2015b, p. 43). Aqueles que foram capturados por eles foram “tão integralmente depravados de seus direitos e suas prerrogativas” que cometer contra eles qualquer ato violento não é mais considerado sequer crime (AGAMBEN, 2015b, p. 44).

Agamben também não é o primeiro a propor um diagnóstico “paradigmático” controverso. Michel Foucault, no seu clássico *Vigiar e punir*, também propôs o panóptico de Jeremy Bentham, um projeto que nunca saiu do papel, como uma expressão política de uma drástica alteração nas formas de vigilância da modernidade. Como afirma Leland de la Durantaye, “entre as linhas dos desenhos de Bentham, Foucault viu um sonho de controle institucional que estava sendo plenamente realizado pela primeira vez no tempo presente” (2009, p. 216). O objetivo de Foucault era, com

esse “modelo”, mostrar como o objetivo da vigilância permanente é induzir “um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder”, fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação, pois a ação passa a se tornar inútil, bastando a possibilidade do seu exercício. Um aparato que torna o controle autossustentável (FOUCAULT, 1997, p. 191). Mas se, para Foucault, o panóptico de algum modo se opunha às medidas de emergência, que resolviam violentamente crises de segurança, e que então passariam a ser absorvida por uma vigilância perpétua e generalizada (FOUCAULT, 1997, p. 197), a contribuição do paradigma agambeniano é mostrar, justamente, que nas sociedades contemporâneas estado de exceção e vigilância permanente não fazem oposição, mas sim um belo par.

O campo tem a característica peculiar de paradoxalmente criar uma exceção estável (AGAMBEN, 2010, p. 166), ele é “*o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra*” (AGAMBEN, 2015b, p. 42, grifos no original). Quando nos encontramos diante de tal estrutura, diz Agamben, ali há um campo (2010, p. 169). Se o estado de exceção era “essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento”, no campo ele adquire uma estrutura permanente (AGAMBEN, 2015b, p. 43). Mas o campo não se reduz a uma estrutura jurídica excepcional regular: ele também possui uma relação fundamental com a vida, o que lhe concede o status de paradigma “biopolítico”. O campo, por meio do estado de exceção que ele materializa, se revela uma estrutura biopolítica que pode estabilizar as contradições entre a universalização dos direitos humanos e do poder soberano de vida e morte. Mais do que quem vive e quem morre – que é o poder soberano clássico –, que vidas merecem viver e quais não merecem, ainda que *ambas* mantenham suas proteções legais. Por essa razão, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporária da lei com base em um estado de perigo factual, agora “adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal” (AGAMBEN, 2010, p. 165). O campo se caracteriza por se desvincular da ameaça concreta para se tornar uma forma permanente de lidar com grupos “disfuncionais” em um “trabalho execrável de gestão [...] de populações sem caminho de volta” (ARANTES, 2014a, p. 188).

O campo de concentração – e, progressivamente, também de extermínio – é o resultado inevitável de uma sociedade que divide sua população entre integrados e supérfluos, necessárias e excedentes, fruto da tendência à desintegração social se



sobrepôr progressivamente à tendência de integração. O campo e o estado de exceção, desse modo, são as formas políticas resultantes que emergiram para lidar com a contradição entre a tendência capitalista de produzir uma crescente superpopulação relativa enquanto ela não pode prescindir de direitos legais para todos os seus cidadãos. O resultado político da dinâmica capitalista é a “necessidade” de garantir o que pode ser caracterizado como um *apartheid social* que se dá não entre duas “classes” (capitalistas e trabalhadores), mas entre duas partes da sociedade: integrados (capitalistas e trabalhadores necessários) e não integrados (populações descartáveis), que se dá com vigilância e militarização do policiamento. Essa divisão não pode ser simplesmente reduzida à boa e velha divisão de classes pois é preciso perceber a cisão interna à própria classe trabalhadora entre integrados (empregados, legalmente explorados, etc.) e não integrados (exército industrial de reserva), uma divisão que muitas vezes é racializada e reproduzida politicamente pela racialização.

### 3.6 A gestão militarizada do excedente

É possível ver, portanto, três fenômenos cujo entrelaçamento materializa o paradigma do campo de concentração: o *apartheid social* produzido pela separação entre uma população integrada e uma população excedente, e as correspondentes expansão da vigilância e de dispositivos securitários e a militarização do policiamento (que produz uma indistinção entre policiamento interno e guerra externa, apagando a fronteira entre dentro e fora). As consequências desse “efeito bumerangue” da exceção violenta, portanto, estão longe de se resumir às experiências totalitárias e genocidas da primeira metade do século XX. Como afirma Stephen Graham, é esse “efeito bumerangue” que também explica a proximidade entre práticas militarizadas de segurança observáveis tanto nas cidades do centro capitalista como da periferia (2016, p. 32). É o que ele caracteriza como “novo urbanismo militar”, o cruzamento entre “o uso militar e civil de tecnologia avançada – entre a vigilância e o controle da vida cotidiana nas cidades ocidentais e as agressivas guerras de colonização e de recursos” (GRAHAM, 2016, p. 26). Assim, diz ele,

o dramático ressurgimento contemporâneo da importação de alegorias e técnicas tipicamente coloniais [...] no período ‘pós-colonial’ contemporâneo

envolve não apenas o uso de técnicas do novo urbanismo militar em zonas de guerra no exterior, mas sua difusão e imitação por meio da securitização da vida urbana ocidental (GRAHAM, 2016, p. 31).

Stephen Graham argumenta que essa borrachamento entre as atividades de guerra e de policiamento se dão graças a um progressivo abandono da chamada “ordem westfaliana do Estado moderno e liberal”. A ordem internacional era baseada, por um lado, na ideia de que “a defesa externa dos Estados-nação exige que as forças militares sejam projetadas fora de suas fronteiras, contra a figura do inimigo, durante tempos de guerra”, e, por outro, que “a lei era mobilizada internamente para lidar com criminosos e também com atores considerados ameaças para a ordem social” (GRAHAM, 2016, p. 159). Hoje, porém, é impossível separar um “dentro” e um “fora” (GRAHAM, 2016, p. 137), bem como separar “civis” de “combatentes”, já que qualquer um pode ser considerado um potencial terrorista ou insurgente – e, graças a isso, se tornar um alvo “legítimo” (GRAHAM, 2016, p. 67). Como afirmou Wendy Brown, na medida em que os perigos internos e externos são o que “ativa o Estado”, quando esses perigos se tornam persistentes e permanentes, “o fora se torna dentro, tomando a forma de ação autônoma ilegal dirigida à população” (2010, p. 53).

Para Frédéric Gros, isso significa que a guerra como conhecíamos é um fenômeno extinto, o que de modo algum quer dizer que o mundo tenha ficado mais “pacífico”. Segundo ele, se deu o contrário: no lugar da guerra, o que vemos emergir pelo mundo na virada do milênio é o que ele chama de “estados de violência”, uma nova configuração da distribuição da violência (GROS, 2009, p. 5). Gros (2009, p. 6) define a guerra como “a troca de morte que dá consistência a uma unidade política e é sustentada por uma reivindicação de direito”, um conflito armado que envolve inevitavelmente a “troca de morte” entre entidades políticas (Estado) em uma “busca armada da justiça”. Para ele, essa configuração não dá mais conta de descrever os estados de violência da contemporaneidade: com o fim da guerra fria, “uma nova distribuição de violências aconteceu, que se considerou segundo dois termos: intervenção e segurança, pelo que se anuncia o irreversível declínio da guerra e da paz”. Hoje o mundo estaria, dessa forma, “atravessado por estados de violência, regrados por um sistema de segurança e por intervenções” (GROS, 2009, p. 243).

Essa concepção corre o risco de cair em um certo eurocentrismo. Como aponta Balibar, a guerra historicamente foi lida do ponto de vista Europeu, “deixando de lado a periferia, onde desde o começo da expansão europeia foram usadas técnicas genocidas e

terroristas e guerras não declaradas” (2008, p. 373). De uma forma cínica, a colonização não é tida como uma guerra propriamente, mas uma “guerra menor”, “não convencional”, ainda que ela tenha sido crucial para a formação militar da modernidade (NEOCLEOUS, 2014, p. 5-6). Aceitar a ideia de que houve algum dia uma “era clássica” da guerra, em que Estados trocavam mortes em nome de uma justa causa é aceitar o mito liberal de que “capitalismo e paz andam de mãos dadas, que o direito e o Estado existem para realizar a ‘paz liberal’ na sociedade civil, e que o direito internacional existe para assegurar a paz entre os Estados” (NEOCLEOUS, 2014, p. 7). Mesmo a ideia de uma “guerra fria” na segunda metade do século passado entra em xeque se comparada às “guerras quentes” que se passavam nos fronts neocoloniais (GRAHAM, 2016, p. 65).

Contudo, se por um lado pode ser questionada essa divisão entre guerra “regular” e guerra “excepcional”, é digno de atenção quando esses fenômenos passam a se tornar cada vez mais aproximados. Estamos diante de uma espécie de periferização da guerra que gera uma “política de contrarrevolução e contra-insurgência preventiva global” (BALIBAR, 2004, p. 116), em que conflitos militares juridicamente declarados vão dando lugar a “intervenções restauradoras da ordem” (ARANTES, 2014a, p. 185). A ideia de “intervenção”, no entanto, não segue uma lógica militar clássica, mas uma lógica policial, securitária: “ela conserta falhas de funcionamento, restabelece coesões, restaura equilíbrios, redefine harmonias. [...] Não há mais inimigos individuais se enfrentando, mas agentes do universal contra fatores localizados de perturbação” (GROS, 2009, p. 244). A guerra, assim, progressivamente passa a se tornar um conjunto de operações de policiamento, seja no centro ou na periferia, e se estende permanentemente “já que o estado de alerta securitário não tolera descontinuidade” (ARANTES, 2014a, p. 170).

Mark Neocleous afirma que para entender esse processo não se deve tratar separadamente o policiamento da guerra: a guerra, diz ele, fabrica a ordem, penetra “no tecido de relações sociais como uma forma de ordenar o mundo, difratando-se em uma série de micro-operações e práticas regulatórias” (NEOCLEOUS, 2014, p. 13), enquanto que a polícia lida com a desordem garantindo “espaços pacificados duráveis” (NEOCLEOUS, 2014, p. 32). Contemporaneamente, contudo, essa divisão entre produção e manutenção da ordem tem progressivamente se esfacelado junto com a divisão entre guerra e paz, ou local e global. Os Estados estão progressivamente deixando de policiar o interior e guerrear o externo. Como Graham aponta, “cada vez

mais, guerras e mobilizações associadas deixam de ser restritas pelo tempo e pelo espaço e, em vez disso, se tornam, na mesma medida, ilimitadas e mais ou menos permanentes” (2016, p. 28). O mundo inteiro se torna assim um grande e indefinido campo de batalha (CHAMAYOU, 2015, p. 64). A consequência desse processo é uma crescente militarização das forças policiais a nível global (GRAHAM, 2016, p. 74), o que gera aquilo que Graham descreve como uma “radicalização da militarização da vida urbana”, um processo que tende a tanto naturalizar a guerra como as medidas emergências e preventivas para ela (2016, p. 121). Isso fica especialmente claro na tendência contemporânea de declarar guerra aos problemas sociais (guerra às drogas, contra o crime, contra o terror, contra a pobreza, etc.), guerras permanentes e desterritorializadas baseadas em vagas noções de segurança pública (GRAHAM, 2016, p. 160). O resultado, diz Graham, é que

assim como as ideias de segurança internacional estão “voltando para casa” para reorganizar a vida urbana doméstica, tentativas de classificar populações, atividades e circulações como sendo de risco ou sem risco estão “saindo por aí” para colonizar as infraestruturas, sistemas e circulações que sustentam o capitalismo transnacional (2016, p. 196).

É fundamental para esse novo urbanismo militar essa “lógica do alvo”, a separação entre pessoas e espaços que apresentam risco e que não apresentam. Como ele aponta, “técnicas militares de rastreamento e triagem precisam colonizar permanentemente a paisagem urbana e os espaços da vida cotidiana, tanto na “pátria” [*homeland*] e nas cidades do Ocidente, bem como nas fronteiras neocoloniais do mundo” (GRAHAM, 2016, p. 27). Essas políticas de segurança, como ele descreve, “se concentram na antecipação e na elaboração de perfis como meios de separar pessoas e circulações que oferecem risco das que não o oferecem, dentro e fora dos limites territoriais das nações” (GRAHAM, 2016, p. 165), resultando em uma lógica de vigilância social que engendra uma “seleção social” de pessoas, lugares e fluxos (GRAHAM, 2016, p. 162).

Um dos principais aspectos dessa fusão entre militarismo e policiamento se apresenta em uma tecnologia definidora desse novo paradigma: o drone. Como mostra Grégoire Chamayou, o advento dos drones muda as “condições de exercício do poder de guerra”, e com ele a relação do Estado com seus próprios súditos (2015, p. 26). Drones são, a princípio, veículos aéreos não tripulados, mas o que interessa aqui é o seu uso para fins militares, o que os torna robôs armados controlados à distância usados para combater inimigos sem expor soldados. O resultado é o que Ian Shaw (2016, p. 8)

chamou de “dronificação da violência de Estado”, uma forma de violência estatal que “combina as características díspares da guerra e da operação de polícia, sem realmente corresponder nem a uma nem à outra”, e que encontra sua unidade conceitual e prática no que Chamayou chama de “caça ao homem militarizada” (2015, p. 41). Essa “caça ao homem militarizada”, aponta ele, é essencialmente *preventiva*: “não se trata tanto de replicar ataques determinados, mas sim de prevenir a eclosão de ameaças emergentes pela eliminação precoce de seus potenciais agente” (CHAMAYOU, 2015, p. 44). Assim, “nessa lógica de segurança baseada na eliminação preventiva de indivíduos perigosos, a ‘guerra’ toma a forma de vastas campanhas de execuções extrajudiciais” (CHAMAYOU, 2015, p. 45). Vemos o mundo, assim, se dividir entre “zonas de vida” e “zonas de morte” (BALIBAR, 2004, p. 126).

Internamente, o processo é igualmente assassino. Um conhecido fenômeno desse processo é o hiperencarceramento, que nos EUA e no Brasil é claramente racializada. A “proliferação de prisões”, diz Graham, “está ocorrendo conforme os sistemas legais e de policiamento cada vez mais punitivos e autoritários não apenas criminalizam, mas removem por completo grandes segmentos de grupos indesejados”, o que permite encarar esse processo como uma verdadeira “guerra governamental” que tem como alvo os mesmos grupos excluídos de sempre (GRAHAM, 2016, p. 176-178). O cárcere, como Loïc Wacquant demonstrou, funciona como um dispositivo de “governo da miséria”, resultado da “destruição deliberada do Estado social e a hipertrofia súbita do Estado penal transatlântico no curso do último quarto de século” (WACQUANT, 2003, p. 55) – um processo que, como ele demonstra, de modo algum pode ser explicada por um aumento súbito dos índices de criminalidade (WACQUANT, 2003, p. 65-66).

Quando as soluções de eliminação ou encarceramento não se apresentam como politicamente aceitáveis ou economicamente interessantes, se configura uma divisão espacial que assume a forma de um *apartheid social*, em que uma significativa parcela da população reproduz suas vidas em um lado da “fronteira social” e produz, trabalha, em outro. Não estão nem dentro nem fora, em tese, mas estão constantemente submetidos à violência dos controles de segurança e das modernas formas de identificação e etiquetamento (BALIBAR, 2004, p. 123). A perseguição a esses setores “dispensáveis”, é claro, nunca é absoluta. Sem esses setores, não haveria ninguém para cumprir as tarefas precarizadas necessárias para a sustentação dessas ilhas de desenvolvimento em meio ao caos. “O colapso desses serviços”, diz Graham, revela “como a ‘imigração ilegal’ opera em geografias de trabalho e fronteiras militarizadas

complexas e transnacionais – sustentando economias, cidades e normas sociais de modo invisível” (2016, p. 214).

É preciso notar, portanto, como as desigualdades sociais e a militarização da segurança se reforçam mutuamente (GRAHAM, 2016, p. 138). “Aqueles que não conseguem se sustentar em sistemas cada vez mais privatizados e autoritários”, diz Graham, “se tornam mais e mais demonizados, e sua vida, mais e mais precária” (2016, p. 164). Essa vulnerabilidade rapidamente se converte em um processo rapidamente gera uma divisão entre “figuras consideradas malignas e ameaçadoras daquelas consideradas valiosas e ameaçadas dentro dos espaços cotidianos e das infraestruturas que as entrelaçam”. Assim, tais práticas “atribuem a esses sujeitos categorias de risco baseadas em suas supostas associações com violência, desordem ou resistência contra as ordens geográficas dominantes que sustentam o capitalismo neoliberal global” (GRAHAM, 2016, p. 28-29). O resultado é uma sociedade organizada em enclaves urbanos e pontos de passagem que tem uma dupla consequência: de um lado, garantem legitimidade *a priori* para os sujeitos e fluxos de certos grupos, bem como exigir a constante demonstração da inocência de outros, um processo que é estruturado por “complexas arquiteturas de vigilância ou tecnologias de mineração de dados conforme o indivíduo se desloca pela cidade” (GRAHAM, 2016, p. 36) que reorganizam progressivamente o espaço urbano e político “com base nas ideias de mobilidade, direitos e acesso provisórios” (GRAHAM, 2016, p. 210-211).

Os aparatos de vigilância e segurança, dessa forma, fortificam “ilhas de riqueza dos oceanos de pobreza que as circulam” (SHAW, 2016, p. 227). Como afirma Graham, (2016, p. 54) em quase toda parte do mundo a riqueza, o poder e os recursos estão se tornando “mais e mais concentrados nas mãos dos ricos e super-ricos, que se isolam cada vez mais em casulos urbanos murados e implantam seus próprios sistemas de segurança ou forças paramilitares para as tarefas de imposição de limites e controle de acesso”. Essa tendência se reflete tanto na divisão geopolítica do mundo entre nações ricas e pobres, quanto dentro das próprias nações, fazendo com que nessa “localização” militarmente protegida do dinheiro aumentem “o poder monopolístico do capital dominante, cada vez maiores riquezas se acumulam nas mãos de um número cada vez menor de pessoas e nos enclaves urbanos em que elas se concentram” (GRAHAM, 2016, p. 55-56). Isso, é claro, se dá por meio de constantes “suspensões legais paralelas que têm como alvo grupos considerados ameaçadores, com restrições especiais, prisões

preventivas ou encarceramento *a priori* em campos de tortura e *gulags* ilegais mundo afora” (GRAHAM, 2016, p. 36).

Como afirma Neocleous, não há discurso de segurança que não seja necessariamente um discurso de insegurança, “que não seja também um discurso de medos, ansiedades e perigos” (NEOCLEOUS, 2008, p. 28). A segurança e a vigilância só são efetivas quando podem se contrapor a uma ideia de normalidade a ser protegida (GRAHAM, 2016, p. 162). Esse cenário político de crescente desagregação social, portanto, só *reforça* as medidas repressivas securitárias, que se “legitimam” justamente com o argumento de garantir a *segurança* dos cidadãos. Eis a “necessidade que tal legitimação da soberania pela capacidade de amparo e segurança tem da perpetuação contínua da imagem da violência desagregadora à espreita, da morte violenta iminente caso o espaço social deixe de ser controlado por uma vontade soberana de amplos poderes” (SAFATLE, 2015, p. 59-60). Como afirma Vladimir Safatle (2015, p. 60), isso é uma estrutura que remonta à justificativa hobbesiana da soberania como necessária para conter a “guerra de todos contra todos”, uma “fantasia social de desagregação imanente no laço social e de risco constante da morte violenta”. O verdadeiro medo constitutivo da relação de soberania não é o medo do soberano, mas o medo da morte a ser causada pelo Outro, do risco de “contaminação” da vida social pela violência exterior”, um medo da desagregação social que mantém as pessoas cumprindo suas funções na divisão social do trabalho *apesar* das desigualdades sociais, da repressão, etc. (NGUYEN, 2015, p. 103; SAFATLE, 2015, p. 62).

A segurança, assim, se torna um “modo de vida” (BROWN, 2010, p. 42) e, como afirma Agamben (2014), “a fórmula ‘por razões de segurança’ funciona hoje em qualquer domínio, da vida cotidiana ao conflito internacional, como um código para impor medidas que as pessoas não têm razão alguma para aceitar”. Pode-se dizer, desse modo, que essa tendência evidencia um processo de “fascistização” da sociedade capitalista. Como propõe Safatle, “*sem ser o mero culto da ordem, o que o fascismo permite é um paradoxal gozo da desordem acompanhado da ilusão da segurança*” (2015, p. 105, grifos no original). Fascismo aqui não designa, desse modo, um fenômeno político particular da primeira metade do século XX, mas “uma lógica autoritária que assombra nossas sociedades de democracia liberal, constituindo algo como uma latência de nossa democracia” (SAFATLE, 2015, p. 107), algo que que justifica o fato de que “*não houve democracia que não necessitasse de regressões autoritárias periódicas*” (SAFATLE, 2015, p. 99, grifos no original) o que, inclusive,

nos faz repensar se de fato seriam “regressões” ou elementos estruturais dessas mesmas democracias liberais.

Assim sendo, como sintetiza Neocleous, a lição do século XX é que

as crises do liberalismo, frequentemente tidas como crises que ameaçam a segurança do Estado e a ordem social do capital, revelam o potencial de reabilitação do fascismo; florescendo nas crises do liberalismo, o potencial fascista *das* democracias liberais sempre foi mais perigoso do que a tendência fascista *contra* a democracia (2008, p. 9).

A pergunta a ser feita, contudo, é se esse regime de exceção regularizado pode se sustentar indefinidamente com seus arranjos securitários para lidar com os problemas que ele mesmo cria. Se está compreendido que essa tecnologia de poder genocida só existe graças a uma dinâmica social autotélica – a lógica do capital –, que essa dinâmica gera uma contradição política entre o liberalismo que ela pressupõe (a igualdade e a liberdade abstrata do sujeito de direito) e a violência de Estado necessária para a sua preservação – a lógica da soberania –, que esse desenvolvimento social contraditório produz populações excedentes e demanda medidas excepcionais violentas para lidar com elas – que se dá graças à possibilidade de, através do racismo de Estado, inserir essas populações excedentes na posição excepcional de vida matável mas juridicamente protegida –, é preciso se questionar até quando essa estrutura pode sobreviver. Se é possível perceber nesse processo uma crise da forma jurídica, ensejada pelo racismo de Estado, e uma crise do valor, ensejada pela produção crescente de desintegração social, a verdadeira pergunta a ser feita é se o capitalismo enquanto tal pode continuar existindo ou, ao menos, por quanto tempo.



## CONCLUSÃO: O DECLÍNIO DO CAPITALISMO DEMOCRÁTICO

Esses prazeres violentos têm fins violentos

*William Shakespeare*

A crise é permanente. O governo é provisório

*Karl Marx*

Como disse Fredric Jameson certa vez, é mais fácil imaginar o fim do mundo do que imaginar o fim do capitalismo (2003, p. 76). Não à toa, a ficção é recheada de narrativas catastróficas que ameaçam acabar com a humanidade, desde meteoros a invasões alienígenas, passando por apocalipses biológicos e contaminação zumbi, enquanto que poucas são as que se arriscam a retratar uma sociedade pós-capitalista – e as que fazem raramente são otimistas. Nesse sentido, há algo de extremamente interessante em *Mad Max: Fury Road* (2015), mais novo filme da clássica saga de George Miller. O filme retrata uma sociedade pós-apocalíptica já consolidada que sucede o processo de transição da trilogia original. Diversos dos elementos da sociedade do filme remetem à pré-modernidade, mas são recriados a partir de elementos da sociedade atual: os tambores e gritos de guerra que animam o combate são substituídos por guitarras elétricas, marcas como McDonald's são divinizadas, a organização social feudal se contrapõe à uma estética *steampunk* motorizada e industrializada, novos fetichismos se desenvolvem para tornar palatável a existência miserável, etc., em suma: uma interessante fusão entre regressão social e projeção futurista. O filme todo faz futuro e passado convergirem, uma constatação sinistra de que se o capitalismo pode de fato acabar antes do mundo, nada assegura que o resultado será próspero.

Desde a crise financeira de 2008 – que até hoje apresenta efeitos – voltaram a circular as ideias de que o capitalismo estaria em uma crise terminal que o levaria à sua derrocada final. Se, por um lado, é possível dizer que crises são essenciais para a reprodução do capitalismo – como diz Harvey, são nesses momentos que as suas instabilidades são reorganizadas e reajustadas (2016, p. 9) –, é de se questionar se esses reparos podem ser realizados infinitamente ou se as contradições acumuladas do sistema vão chegar a um ponto crítico em que ele precisará vir abaixo, ou, ao menos, mudar

drasticamente a sua forma atualmente conhecida. Talvez um dos melhores defensores dessa proposta seja Wolfgang Streeck, que recentemente tem produzido uma obra convincente sobre o assunto. Segundo Streeck, a atual crise do capitalismo se origina, na verdade, começa a dar seus sinais no fim da assim chamada “era dourada” do capitalismo. No decorrer desses quase 40 anos, diz ele, foram tentadas diversas soluções, que geraram novos problemas e, conseqüentemente, novas soluções provisórias, um ciclo de arranjos precários que culminaram na atual crise que presenciamos.

Com a crise do fordismo nos anos 70, os mecanismos utilizados para equilibrar a economia foram, primeiro, a inflação, depois o endividamento público e, posteriormente, o endividamento privado (STREECK, 2014, p. 32-40). Streeck propõe que esse processo de criar dinheiro e gerar endividamento foram as formas com que o capital literalmente “comprou tempo” de sobrevida, uma estratégia que tem apresentado sinais de esgotamento:

os três métodos monetários de gerar ilusões de crescimento e prosperidade – inflação, endividamento público e endividamento privado – funcionaram sucessivamente por um período limitado de tempo e então tiveram de ser abandonados assim que passaram a mais entravar do que sustentar o processo de acumulação. Enquanto isso, a revolução neoliberal continuou a progredir, definindo as condições para cada tentativa sucessiva de remendar a fórmula da paz capitalista. Toda vez que uma tentativa se esgotava, o dano era considerável e as medidas necessárias para retificá-lo se tornavam cada vez mais exigentes. Hoje, a solução para a presente crise fiscal e financeira parece requerer nada mais do que a redefinição da relação entre a comunidade política e a economia, envolvendo uma profunda reestruturação do sistema internacional de Estado, especialmente na Europa, a terra natal do moderno Estado de bem-estar. E está longe de ser garantido que essa mudança fundamental possa ser efetivada no curto tempo disponível para resolver a crise (STREECK, 2014a, p. 43-45).

Dessa forma, Streeck vê surgir nas economias centrais uma crise tripla: primeiro, uma *crise bancária*, ligada à alta e irresponsável emissão de crédito, tanto público quanto privado, realizada pelos bancos – e que hoje sabemos ser composta em grande parte por títulos podres –; em segundo lugar, uma *crise fiscal*, resultado de um déficit orçamentário e de um crescimento do endividamento público; e, por fim, uma *crise da economia real*, que se manifesta pelas altas taxas de desemprego e estagnação, em parte resultado tanto da crise bancária (dificuldade de empréstimos) como da crise fiscal (corte de gastos e aumento de impostos). As três crises, segundo ele, estão interligadas: a estagnação econômica reforça a crise fiscal (problemas de arrecadação) e gera inadimplência, que agrava a crise do setor bancário (STREECK, 2014a, p. 6-9). As

tentativas de solucionar as crises separadamente, porém, tem como resultado o agravamento das outras: “não importa o que os governos façam para resolver um problema, mais cedo ou mais tarde ele produz outro; aquilo que encerra uma crise agrava a outra; para cada cabeça de hidra cortada crescem duas no lugar” (STREECK, 2014a, p. 10).

Essas três crises ensejam uma crise generalizada do capitalismo, que resulta em diversas tendências econômico-sociais como um persistente declínio da taxa de crescimento econômico, um igualmente persistente crescimento generalizado do endividamento (seja dos governos, das famílias ou das empresas) e um consequente agravamento das desigualdades econômicas (STREECK, 2014b, p. 35). Mais alarmante ainda é o fato de que essas três tendências também mutuamente se reforçam:

desigualdade crescente pode ser uma das causas da queda do crescimento, já que a desigualdade tanto impede aprimoramentos na produtividade como enfraquece a demanda. Baixo crescimento, por sua vez, reforça a desigualdade ao intensificar o conflito distributivo, tornando concessões aos pobres mais custosas para os ricos [...]. Ainda, o endividamento crescente, ao ser incapaz de deter o declínio do crescimento econômico, agrava a desigualdade graças a mudanças estruturais associadas à financeirização (STREECK, 2014b, p. 37).

Essa situação é insustentável para o capitalismo. Não pode haver sistema capitalista com crescimento zero, a criação de mais-valor é condição para sua sobrevivência. Porém, como afirma David Harvey (2016, p. 207), não basta o crescimento simplesmente, é preciso que ele se dê em uma taxa composta, é preciso que o mais-valor seja também cada vez maior. Como ele percebe, isso é um problema drástico se projetado a longo prazo: para manter essa “taxa composta de acumulação de capital, a enorme expansão em infraestrutura física, urbanização, força de trabalho, consumo e capacidade de produção ocorrida desde a década de 1970 até hoje teria de ser insignificante em comparação com a da próxima geração” (HARVEY, 2016, p. 213). Com a dificuldade de criação de mais-valor, vem a queda das taxas de lucro globais, um processo que se estende desde a década de 80 (HARVEY, 2011, p. 32) e que tem gerado fenômenos hoje bem conhecidos como a flexibilização das relações de trabalho, a globalização da produção, as privatizações, etc., todos processos inseridos em uma tentativa desesperada de manter a realização de valor necessário ao funcionamento do sistema.

É preciso perceber, entretanto, que o capital não se importa com a produtividade, apenas com o lucro. A produtividade é um “mal necessário” que precisa ser atingida

para atingir o objetivo final: “ainda que os dois possam às vezes caminhar juntos, é provável que eles se separem quando o crescimento econômico requer uma expansão desproporcional do domínio público” (STREECK, 2014b, p. 60, n. 39). Se a produtividade se apresenta como um “problema”, é preciso encontrar outras formas de manter a acumulação. Isso foi o que ensejou a chamada “financeirização” do capitalismo a partir dos anos 70<sup>19</sup>. Como Harvey (2016, p. 216) afirma, a acumulação financeira, dinheiro que gera dinheiro, é a única forma “ilimitada” de acumulação e desde o fim do lastro em ouro o dinheiro não possui mais nenhuma restrição “material”, apenas política (impressão) e econômica (inflação, cotação, etc.). Assim, imensas quantidades de dinheiro ocioso, cujo investimento produtivo não parecia interessante, passaram a ser investidas nos mercados financeiros, o que implicou em uma radical reestruturação do sistema financeiro global (HARVEY, 1992, p. 152).

---

<sup>19</sup> Talvez seja necessário aqui um esclarecimento sobre o funcionamento da especulação financeira. É um erro opor os mercados financeiros “especulativos” a uma produção capitalista “material”, ambos estão diretamente interligados. Um sistema de crédito permite que os capitalistas não dependam de uma reserva monetária para investimentos futuros e que possam tanto investir financeiramente seu capital ocioso, como que possam emprestar dinheiro para atingir níveis de produção e lucratividade impossíveis sem eles (HEIRINCH, 2012, p. 165). “Uma expansão do empréstimo pode resultar em um considerável aumento da acumulação (assim como restrições ao empréstimo podem estrangular o processo de acumulação)”, o que permite dizer que o sistema de crédito se configura como uma “*instância regulatória estrutural* da economia capitalista” (HEIRINCH, 2012, p. 167, grifos no original). Não é possível dizer que haja propriamente uma diferença qualitativa entre ambas. Como aponta Heinrich, “todo ato de produção capitalista contém um elemento especulativo, já que o capitalista não pode ter plena certeza de que vai realizar seu valor ou a que preço”. Se a acumulação financeira é mais “evidente” nesse sentido, é preciso entender que “ambos procedem de uma necessária incerteza e ambos tentam atingir o mesmo objetivo por meio da troca de seus respectivos produtos: a maximização do lucro” (HEIRINCH, 2012, p. 168). A diferença entre ambas as formas de acumulação, no entanto, é que a especulação de uma é, na verdade, uma especulação sobre a especulação da outra, uma meta-especulação que só pode existir na medida em que a outra se realiza – isto é, que o capital investido produtivamente realize um valor maior que inicialmente. O capital financeiro só pode existir de forma “saudável” se o capital produtivo estiver em ordem. Desse modo, “se as *expectativas* de lucro crescem, então a fração dos preços também crescem; se as expectativas caem ou se há uma incerteza muito grande em relação elas, os preços das ações também caem”, a dinâmica dos preços não se baseia na realidade, mas nas “*expectativas relativas a desenvolvimentos futuros*” (HEIRINCH, 2012, p. 163, grifos no original). O que é preciso perceber nesse processo, portanto, é que o capital “real” é investido apenas uma vez, as vendas de ações ou títulos de créditos posteriores se baseiam na mera especulação do retorno que aquele capital terá (e o correspondente pagamento): “seus valores não tem nada a ver com o montante de valor originalmente pago por esses títulos” (HEIRINCH, 2012, p. 165). Isso permite que quantidades absurdas de dinheiro sejam simplesmente “criadas” (se as ações sobem) ou “destruídas” (se as ações caem) em um único dia de funcionamento das bolsas de valores graças a essas oscilações de preços (HEIRINCH, 2012, p. 165). Dessa forma, é possível entender por que a financeirização é um processo tão crítico: “a garantia de crédito, mas acima de tudo as vendas de ações e títulos, ‘vivem’ de expectativas e insegurança. A ‘especulação’ precisa ocorrer, e essa especulação também pode falhar e resultar na destruição do capital investido. Nos mercados financeiros, isso pode resultar em ‘bolhas’ especulativas (preços excessivos de ações) e em ‘quebras’ subsequentes (uma drástica queda nos preços), mas antes da quebra ninguém sabe com certeza se é uma bolha ou se os preços altos indicam um aumento na lucratividade dos respectivos capitais” (HEIRINCH, 2012, p. 166). A crise de 2008, portanto, pode ser apenas uma das diversas bolhas financeiras a estourar que ainda testemunharemos.

Se, portanto, desde os tempos de Marx o capitalismo foi dependente de bancos, juros, empréstimos, ações, bolsas de valores, etc., a diferença do capitalismo contemporâneo é a dimensão que tal tipo de investimento adquiriu. Isso enseja o que o Harvey chama de “nexo Estado-finanças”, em que “a gestão do Estado para a criação do capital e dos fluxos monetários torna-se parte integrante, e não separável, da circulação do capital” (2011, p. 47). Uma decorrência desse fato é a crescente dependência dos Estados ao “humor” dos mercados financeiros, o que tem impactos diretos nas decisões políticas. Por essa razão, Streeck propõe que os Estados, em virtude dessa dependência financeira, são constituídos por dois “sujeitos”. Muitas vezes seus interesses são incompatíveis e a tarefa das políticas governamentais é justamente tentar satisfazer ao máximo ambos. De um lado está o que ele chama de *Staatvolk*, o “povo político”, a cidadania, e de outro o que ele chama de *Marktvolk*, o “povo econômico”, o mercado. O *Staatvolk*, diz Streeck, é “nacionalmente organizado e consiste nos cidadãos ligados a um Estado particular, perante o qual eles podem demandar certos direitos inalienáveis”. A principal forma de demanda são as eleições, meio pelo qual os cidadãos podem “influenciar as decisões dos seus representantes constitucionais”, além de meios extra-eleitorais como manifestações e a “opinião pública”. Em contrapartida a esse “poder decisório”, os cidadãos têm o dever de pagar seus impostos e manter sua “lealdade” ao sistema político. Dessa forma, o ciclo se fecha: “a lealdade dos cidadãos deve ser vista como contrapartida pelo papel do Estado de salvaguardar sua subsistência e garantir, especialmente, seus direitos sociais constitucionais” (STREECK, 2014a, p. 80)

Streeck argumenta que atualmente tem se dado uma mudança significativa na forma de financiamento do Estado. Os Estados não se “sustentam” mais somente por meio dos impostos cobrados, eles dependem crescentemente de empréstimos e, conseqüentemente, passam a ser mais suscetíveis às demandas dos credores e investidores, isto é, daquilo que ele chama de *Marktvolk*. Esse “povo-mercado” é transnacionalmente integrado, ligado aos Estados nacionais somente por laços contratuais e composto por investidores. Seus direitos perante os Estados não são públicos, mas privados e, seguindo a lógica privada, sua “reivindicação de direitos” também se dá de forma privada: “como credores, eles não podem tirar eleitoralmente um governo que eles não gostem; mas eles podem, contudo, liquidar seus títulos ou abster-se de participar de um novo leilão de títulos da dívida pública”, um mecanismo que funciona como uma espécie de “opinião pública” do *Marktvolk*. Assim sendo, enquanto o Estado “pode exigir o dever de lealdade dos seus cidadãos, ele deve em

relação ao seu *Markvolk* dar conta de ganhar e preservar sua confiança, por meio do pagamento de suas dívidas e tornando crível que ele possa e vá pagá-las no futuro também” (STREECK, 2014a, p. 80-81).

Dessa forma, os Estados democráticos precisam conciliar os interesses de ambos os seus “investidores”, deixando-os minimamente satisfeitos para que eles continuem mantendo sua lealdade e confiança. Por conta disso, eles não podem deixar serem “manipulados” por nenhum dos lados, pois isso pode resultar em uma crise de relação com um dos seus “representados” e o quanto cada um dos lados será satisfeito se insere em uma espécie de “relação de forças” (STREECK, 2014a, p. 83-84). Mas essa relação supostamente estável, diz Streeck, está prestes a se romper. Como ele afirma, o alto endividamento público tem submetido cada vez mais os governos à “disciplina dos mercados financeiros” (STREECK, 2014, p. 84). Essa limitação exercida pelas “forças do mercado” resulta na limitação do poder decisório do *Staatvolk* perante o *Marktvolk*, que se torna cada vez mais determinante no financiamento das decisões governamentais (STREECK, 2014a, p. 85). Consequentemente, em situações de crise econômica, os financiadores querem ter a confiança de que suas dívidas serão pagas com prioridade sobre os serviços públicos, o que muitas vezes se demonstra por medidas de austeridade, limitação de gastos, etc. (STREECK, 2014a, p. 86-87).

A solução para esse dilema, segundo Streeck, parece ser “uma progressiva emancipação da economia capitalista da intervenção democrática” (STREECK, 2014a, p. 4). As decisões democráticas são constantemente suspensas para instaurar um “governo de especialistas” para administrar o “remédio amargo” supostamente necessário das medidas de austeridade – que, quando não funcionam, é porque não foram aplicadas com a devida radicalidade (STREECK, 2014a, p. 134). Como afirma Heinrich, esses “sacrifícios” econômicos se baseiam na ideia de que essas medidas amargas são necessárias para o bom funcionamento da “economia” (a acumulação capitalista) (HEINRICH, 2012, p. 212), contudo, não podemos deixar e ver o grão de verdade no argumento: “se permanecermos dentro dos limites do sistema capitalista global, essas medidas realmente são necessárias” (ŽIŽEK, 2012b, p. 348). De fato, a saúde do capital é a saúde da economia, afinal, é da economia capitalista que se fala. O colapso do capital não é o colapso de uma classe endinheirada somente, é o colapso de todo o arranjo entre capital-trabalho que sustenta a sociedade. É por essa razão que “as demandas do ‘capital’ por um retorno adequado operam efetivamente como condições para o funcionamento de todo o sistema” (STREECK, 2014a, p. 61): sem

um bom funcionamento do capital não há dinheiro para sustentar impostos e pagar salários. E se é verdade que os lucros de alguns setores chegam a ser abusivos (podendo, definitivamente, serem taxados com mais vigor), é preciso compreender que isso não pode ser considerado somente um capricho egoísta de uma elite mal-acostumada, mas justamente a realização da lógica ínsita à sociedade da mercadoria.

Devido à importância desse “bom funcionamento”, parece claro que todas as medidas possíveis devem ser tomadas para garanti-lo e se o capital está cada vez menos “saudável”, mais radicais devem ser as medidas – o que dificilmente pode conviver com um sistema político em que os rumos desse processo possam ser simplesmente revertidos. É preciso compreender essas “restrições à autodeterminação democrática”, como aponta Moishe Postone, como o resultado inevitável da imposição social da “forma abstrata de dominação fundamentada na forma de mediação social historicamente dinâmica, quase objetiva e totalizante que constitui o capitalismo” (2014, p. 456). É nessa tendência que um país como a China pode ter seu sistema político elogiado por ser “melhor equipado do que as democracias majoritárias e suas inclinações igualitárias para lidar com os chamados desafios da ‘globalização’” (STREECK, 2014b, p. 44). Por essa razão Slavoj Žižek argumenta que não se deve entender a China contemporânea como uma “distorção despótica do capitalismo”, mas ironicamente como o “país capitalista ideal, em que a principal tarefa do Partido Comunista é controlar os trabalhadores e impedir sua organização e mobilização contra a exploração” (ŽIŽEK, 2012b, p. 86).

O autoritarismo chinês (ou o “capitalismo com valores asiáticos”, como Žižek ironiza) não é um anacronismo no mundo globalizado pós-político, mas precisamente um sinal do seu futuro (ŽIŽEK, 2012b, p. 87). Assim, cada vez mais o capitalismo “tende a gerar situações em que são necessárias intervenções rápidas e em grande escala” e o arcabouço jurídico liberal-democrático é muitas vezes um entrave incômodo para tomar as decisões necessárias. Como Žižek conclui, “crises financeiras súbitas, catástrofes naturais, grandes reorientações da economia, tudo isso exige um organismo com autoridade total para agir rapidamente, com contramedidas apropriadas, contornando as sutilezas da interminável negociação democrática” (ŽIŽEK, 2012b, p. 329-330). Talvez, contudo, uma ditadura nos moldes asiáticos seja desnecessária para essa tarefa. Se há algo para se aprender com a obra de Giorgio Agamben é que formas excepcionais de governo explicitamente autoritárias são cada vez mais antiquadas, não por conta de um avanço civilizatório, mas porque seus instrumentos de segurança estão

hoje incrustados na própria ordem liberal. Assim, “um estado de exceção não é declarado e vemos serem utilizadas em seu lugar noções não-jurídicas vagas – como as razões de segurança – para instalar um estado estável de emergências insidiosas e fictícias sem nenhum perigo claramente identificável” (AGAMBEN, 2014).

Por essa razão, como propõe Mark Neocleous, importa menos a análise da declaração do “estado de emergência” do que os “modos pelos quais os poderes emergenciais foram normalizados pelo século XX”. Para além de opor a “regra” do Estado de direito e a “exceção” da violência, isso nos permitiria compreender como a “permanência da emergência criou a plataforma para a segurança se tornar a categoria central da ordem liberal construída no século XX” (NEOCLEOUS, 2008, p. 8). A partir de sua criação, a história do estado de exceção é a história de sua progressiva emancipação a respeito das situações de guerra que originalmente o justificava a outras situações “emergenciais” (como crises econômicas e crises políticas), convertendo-se finalmente no “paradigma de governo” das democracias contemporâneas (CASTRO, 2012, p. 76-77). O uso de poderes de emergência tem sido, inclusive, um recurso regular para lidar com crises econômicas, tanto nas democracias liberais como nos estados fascistas do último século, sendo o *New Deal* um dos seus grandes exemplos (NEOCLEOUS, 2008, p. 57; AGAMBEN, 2004, p. 37).

Com ou sem formalização do autoritarismo, o que parece ser claro é que “o tempo da democracia que conhecemos está se esgotando” (STREECK, 2014a, p. 5) e que não é possível antecipar o que se sucederá em escala global. Streeck (2014a, p. 117 e 2014b, p. 49) vê inevitavelmente surgir uma forma autoritária de governo: como ele afirma, para que esse processo se efetive é preciso que haja “uma alta tolerância à desigualdade econômica”, o que pode ser conseguido com um tanto de entretenimento e repressão policial. O resultado previsto parece ser uma espécie de “ditadura social” na qual o mercado capitalista é “protegido” da correção democrática e sua estabilidade dependerá de instrumentos para a “marginalização ideológica, desorganização política e restrição física de qualquer um que não aceitar essa lição” (STREECK, 2014a, p. 172). David Harvey segue um caminho semelhante ao afirmar que a forma política mais provável a ser assumida pelo capital é a de uma “elite oligárquica capitalista que supervisionaria a eliminação genocida da população excedente e descartável do mundo, ao mesmo tempo que escravizaria o restante e construiria ambientes artificiais isolados para se proteger da devastação de uma natureza externa que se tornou tóxica, infértil e destrutivamente selvagem” (HARVEY, 2016, p. 245) – um sistema garantido pelo



“exercício contínuo da vigilância e da violência policial, acompanhados de repressões militares periódicas” (HARVEY, 2016, p. 245).

Caberia aqui se perguntar se tal sociedade ainda poderia se dizer capitalista, ou se já seria outra coisa. Se tomarmos a lei do valor como o fundamento do capitalismo e se compreendemos que essa lei só pode funcionar ligada à forma jurídica liberal, quando essa forma jurídica entra em crise – com a expansão do racismo de Estado genocida e a vulgarização do estado de exceção – a questão do fim do capitalismo surge inevitavelmente. Peter Frase (2011) propõe um interessante experimento de pensamento, nesse sentido. Ele afirma que de uma coisa podemos estar certos: o capitalismo *vai* acabar. Talvez não logo, mas a humanidade jamais presenciou um sistema social eterno e o capitalismo está longe de se candidatar a esse posto com tantas contradições e disfunções. *Como* ele vai acabar e o que virá depois, contudo, ainda é incerto. Para Frase (2011), o responsável por esse término é a possibilidade de acabar com o trabalho humano involuntário, que como visto produz uma dupla tendência de integração e desintegração social. Se o trabalho pode se tornar desnecessário, isso não significa que será possível o consumo infinito, nem que estaremos diante de uma sociedade livre e emancipada. A estrutura da sociedade pós-capitalista, diz Frase, dependerá de dois fatores: um econômico e outro social. A primeira questão se refere à escassez de recursos: “uma sociedade que possui tanto tecnologia de automação quanto recursos abundantes pode superar a escassez de forma profunda, algo que uma sociedade com somente o primeiro elemento não pode” (Frase, 2011), fazendo com que a abundância ou escassez de recursos seja algo determinante para além da necessidade ou não de trabalho. A segunda questão, diz ele, é política: como se dividirá a abundância ou escassez dessa sociedade? De forma igualitária ou de forma hierárquica, em que uma elite controla e domina os recursos sociais?

Nesse sentido, Frase (2011) desenvolve quatro hipóteses arquetípicas da sociedade pós-capitalista, que se compõem a partir de dois eixos: abundância vs. escassez e hierarquia vs. igualitarismo. A primeira possibilidade é a de uma sociedade *comunista*, baseada na abundância de recursos e de fontes de energia dispostos de forma livre e igualitária. Uma sociedade que provavelmente ainda teria seus conflitos, mas que estaria livre das amarras sociais da “necessidade”. A segunda possibilidade seria a de uma sociedade *rentista*, em que apesar da abundância de recursos uma elite persistiria mantendo sua hierarquia social a partir da desigualdade monetária. Frase (2011) vê na propriedade intelectual e seu controle sobre uso que os outros fazem do produto um

princípio desse elemento. Nesse mundo, entretanto, o problema seria o de distribuir o consumo e inventar formas de manter uma lógica de lucro e escassez em uma situação em que esses elementos são cada vez mais anacrônicos. A terceira opção seria uma sociedade de escassez, mas com divisão social igualitária, o que ele chama de sociedade *socialista*. Nela, o trabalho em sua maior parte também teria se tornado desnecessário, o problema seria uma limitação necessária ao consumo em virtude da impossibilidade de produzir e consumir irrestritamente. Seria necessário para isso um governo que planejasse a distribuição e regulasse o consumo, por mais democrática que pudesse ser essa distribuição. Por fim, a quarta e mais trágica saída seria a de uma sociedade *exterminista*, em que a escassez de recursos somada a uma elite dominante geraria um sistema social distópico em que uma parte da sociedade viveria em abundância e uma outra parte se tornaria cada vez mais descartável (FRASE, 2011).

Frase deixa claro que esses “quatro futuros” são apenas “tipos ideais” e que, longe de possibilidades “tudo ou nada”, há vários matizes entre escassez e abundância e entre igualitarismo e hierarquia (FRASE, 2011). Talvez fosse interessante, contudo, ver o grão de verdade presente em cada uma das quatro possibilidades e compreendê-las como quatro tendências simultâneas que se constroem atualmente. No capitalismo agonizante em que vivemos, vemos surgir crescentemente medidas que oscilam entre garantir um rentismo financeiro e imobiliário cada vez mais crescente e parasitário com algumas medidas mínimas de redistribuição e planejamento, como as propostas de renda básica ou de taxação global. A essa situação, entretanto, as saídas racistas, totalitárias e exterministas parecem ganhar cada vez mais força, escancarando as contradições sociais e realizando as mais perversas tendências tanatopolíticas do capital. A barbarização social não significa necessariamente o fim do capitalismo, mas que a sua sobrevivência só pode se dar por meios completamente inaceitáveis para a maior parte da população mundial (HARVEY, 2016, p. 245).

O capitalismo dificilmente parece perecer de “overdose”. Seu prolongamento infinito só poderá ser interrompido por algum tipo de ruptura política, para o bem ou para o mal. Como afirma Streeck, contudo, “em contraste aos anos 30, hoje não há nenhuma fórmula política no horizonte, à esquerda ou à direita, que possa prover as sociedades capitalistas com um novo regime de regulação” (STREECK, 2014b, p. 47). Ao menos, não ainda. O ressurgimento do supremacismo branco, a nova política migratória dos EUA e a consolidação de uma tendência mundial neoconservadora desglobalizante parecer abrir caminho para que uma saída sistêmica à direita surja,

enquanto que o ciclo de protestos de massa entre 2011 e 2013 não parece ter se traduzido em alternativas políticas factíveis como o desempenho eleitoral do Podemos, a capitulação do Syriza e a derrota de Bernie Sanders, infelizmente, parecem revelar. Hoje, mais do que nunca, é preciso “cortar o rastilho antes que a centelha chegue à dinamite” como propôs Walter Benjamin (2013, p. 42) quando o relógio da história marcou meia-noite. O tempo está correndo.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. Society. *Salmagundi*, v.10, n.1, p. 144-153, 1969.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: homo sacer II, 1*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. The state of exception. In: NORRIS, Andrew (Ed.). *Politics, metaphysics and death: essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 284-298.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo, Homo sacer II, 3*, São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. For a theory of a destituent power: public lecture in Athens. *XPONOS (Chronos) magazine*, v.10, n.1, fev. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/sGqP3p>>. Acesso em: 10 fev. 2017.
- \_\_\_\_\_. Para além dos direitos do homem. In: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a. p. 23-34.
- \_\_\_\_\_. O que é um campo? In: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b. p. 41-50.
- \_\_\_\_\_. Polícia soberana. In: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c. p. 97-100.
- ANDERSEN, Hans Christian. A roupa nova do rei. ANDERSEN, Hans Christian. *Histórias maravilhosas de Andersen*. São Paulo: Companhia das letrinhas, 1995. p. 15-21.
- ARANTES, Paulo. Estado de sítio. In: ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 153-166.
- \_\_\_\_\_. Tempos de exceção. In: ARANTES, Paulo. *Novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014b. Cap. 3.
- \_\_\_\_\_. Zonas de espera: uma digressão sobre o tempo morto da onda punitiva contemporânea. In: ARANTES, Paulo, *Novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014a. Cap. 2.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARTHUR, Chris. Dialectic of the value-form. In: ELSON, Diane (Ed.). *Value: the representation of labor in capitalism*. London: CSE, 1979. p. 67-81.

BACKHAUS, Hans-Georg. Between philosophy and science: marxian social economy as critical theory. In: BONEFELD, Werner; GUNN, Richard; PSYCHOPEDIS, Kosmas (Ed.). *Open marxism: dialectics and history*. London: Pluto Press, 1992. p. 93-132. v.1.

\_\_\_\_\_. On the dialectics of the value-form. *Thesis eleven*, v.1, n.1, p. 94-98, 1980.

BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. *We, the people of Europe?: reflections on transnational citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Reflections on *Gewalt*. *Historical materialism*, v.17, n.1, p. 99-125, 2009.

\_\_\_\_\_. *Violence and civility: on the limits of political philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. What's in a war?: politics as war, war as politics. *Ratio Juris*, v.21, n.3, p. 365-386, ago. 2008.

BATMAN: o cavaleiro das trevas. Direção de Christopher Nolan. Burbank, CA: Warner Bros, 2008. 1 DVD (152 min), color., legendado.

BATMAN: o cavaleiro das trevas ressurgue. Direção de Christopher Nolan. Burbank, CA: Warner Bros, 2012. 1 DVD (165 min), color., legendado.

BATMAN BEGINS. Direção de Christopher Nolan. Londres: Syncopy, 2005. 1 DVD (140 min), color., legendado.

BELLOFIORE, Riccardo; RIVA, Tommaso Redolfi. The Neue Marx-Lektüre: putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radical philosophy*, v.189, n.1, p. 24-36, jan./feb. 2015.

BENJAMIN, Walter. Alarme contra incêndio. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: infância berlinense*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 42.

\_\_\_\_\_. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). *Escritos sobre mito e linguagem: (1915-1921)*, São Paulo: Duas cidades; Ed.34, 2011. p. 121-156

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito da História. In: BARRENTO, João (Org.). *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 7-20

BOEVER, Arne de. Agamben and Marx: sovereignty, governmentality, economy. *Law critique*, v.20, n.3, p. 259-270, 2009.

BROWN, Wendy. *Walled states, waning sovereignty*. New York: Zero Books, 2010.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARNOY, Martin. *Estado e teoria política*. Campinas, SP: Papyrus, 2011.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do drone*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*, São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DEAN, Mitchel; VILLADSEN, Kaspar. *Statephobia and civil society: the political legacy of Michel Foucault*. Stanford: Stanford University Press, 2016.

DICK, Philip K. *O homem do castelo alto*. Tradução de Fábio Fernandes. São Paulo: Editora Aleph, 2015.

DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: critical introduction*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

ELBE, Ingo. Between Marx, Marxism, and Marxisms: ways of reading Marx's theory. *Viewpoint magazine*, 21 out. 2013. Disponível em: <<https://goo.gl/W6vrPj>>. Acesso em: 10 mar. 2017.

ELSON, Diane. The value theory of labour. In: ELSON, Diane (Ed.) *Value: the representation of labour in capitalism*. London: CSE, 1979. p.115-180.

EVANS, Brad; GIROUX, Henry. *Disposable futures: the seduction of violence in the age of spectacle*. San Francisco, CA: City Lights, 2015.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. v.1.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. The political technology of individuals. MARTIN, Luther; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick Hutton (Ed.). *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. Amherst: Massachusetts University Press, 1988. p. 145-162.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

FRASE, Peter. Four futures. *Jacobin*, 13 dez. 2011. Disponível em: <<https://goo.gl/wYhwfl>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

FRASER, Nancy. The end of progressive neoliberalism. *Dissent*, 2 jan. 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/1d7piQ>>. Acesso em 10 fev. 2017.

- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e terra, 1990.
- GRAHAM, Stephen. *Cidades sitiadas: o novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- GROS, Frédéric. *Estados de violência: ensaio sobre o fim da guerra*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.
- HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O enigma do capital: e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press, 2012.
- HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do Estado: processos de transformação do sistema capitalista de Estados*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HOLLOWAY, John; PICCIOTTO, Sol (Ed.). *State and capital: a Marxist debate*. London: Edward Arnold, 1978.
- JAMESON, Fredric. Future city. *New left review*, v.21, n.1, p. 65-79, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Representing capital: a commentary on volume one*. London: Verso, 2011.
- KALYVAS, Andreas. The sovereign weaver: beyond the camp. In: NORRIS, Andrew (Ed.) *Politics, metaphysics and death: essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 107-134.
- KARATANI, Kojin. On the Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In: KARATANI, Kojin. *History and repetition*. New York: Columbia University Press, 2012. p. 1-26.
- \_\_\_\_\_. *The structure of world history: from modes of production to modes of exchange*. Durham, NC: Duke University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Transcritique: on Kant and Marx*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LUXEMBURG, Rosa. *The accumulation of capital*. London: Routledge, 2013.

MACPHERSON, Crawford B. *The political theory of possessive individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MAD MAX: fury road. Direção de George Miller. Burbank, CA: Warner Bros, 2015. 1 DVD (120 min), color., legendado.

MARX, Karl. Ad Feuerbach (1845). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533-535.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011c.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011b. p. 39-64.

\_\_\_\_\_. *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política livro I: o processo de produção do capital*, São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public culture*, v.15, n.1, p. 11-40, 2003.

MIÉVILLE, China. *Between equal rights: a Marxist theory of international law*. Leiden: Brill, 2005.

NEOCLEOUS, Mark. *Critique of security*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *War power, police power*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

NGUYEN, Duy Lap. On the suspension of law and the total transformation of labour: reflections on the philosophy of history in Walter Benjamin's 'Critique of violence'. *Thesis eleven*, v.130, n.1, p. 96-116, 2015.

OGILVIE, Bertrand. Violence et représentation: la production de l'homme-jetable. *Lignes*, v.23, n.3, p. 113-141, 1995.

PACHUKANIS, Evgeny. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

PASQUINO, Pasquale. Political theory of war and peace: Foucault and the history of modern political theory. *Economy and society*, v.22, n.1, p. 77-88, 1993.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*, São Paulo: Boitempo, 2014.

REICHELT, Helmut. Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2013.



ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ou princípios do direito político*. São Paulo: Penguin classics; Companhia das Letras, 2011.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a lucidez*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAYER, Dereck. *The violence of abstraction: the analytic foundations of historical materialism*. New York, NY: Basil Blackwell, 1987.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. *Cadernos benjaminianos*, v.1, n.1, p. 1-25, 2009.

SHAW, Ian. *Predator empire: drone warfare and full spectrum dominance*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Loi de population du capital, biopolitique d'État, hétéronomie de la politique de classe. In: FISCHBLACK, Franck (Dir.). *Marx: relire Le capital*. Paris: PUF, 2009. p. 77-100.

\_\_\_\_\_. Race, population, classe: discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx. In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat (Dir.) *Marx et Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La découverte, 2015. p. 228-243.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Intellectual and manual labor: a critique of epistemology*. London: The MacMillan Press, 1978.

STEVENSON, Peter W. The section of Trump's inaugural address sounds a lot like Bane from Batman. *The Washington Post*, 20 jan. 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/BSM0b9>>. Acesso em 21 jan. 2017.

STREECK, Wolfgang. *Buying time: the delayed crisis of democratic capitalism*, London: Verso, 2014a.

\_\_\_\_\_. How will capitalism end? *New Left Review*, v.87, n.1, p. 35-64, 2014b.

TOMBA, Massimiliano. Another kind of *Gewalt*: beyond law re-reading Walter Benjamin. *Historical materialism*, v.17, n.1, p. 126-144, 2009.

WACQUANT, Loïc. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

WALKER, Gavin. The 'ideal total capitalist': on the state-form in the critique of political economy. *Crisis & critique*, v.3, n.3, p. 435-454, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindos ao deserto do Real!*: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. Como Marx inventou o sintoma? ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

\_\_\_\_\_. *O ano em que sonhamos perigosamente*. São Paulo: Boitempo, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Problema no paraíso: do fim da história ao fim do capitalismo*, Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

\_\_\_\_\_. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012b.