

# Acrobacias da dor: tópicos sobre a violência do Estado, do trabalho e da liberdade no mundo burguês

## Dealing with pain: issues on the violence of the state, work and freedom in the bourgeois world

Felipe Mello da Silva BRITO\*

André Villar GOMEZ\*\*

**Resumo:** Partindo da exposição e análise das bases lógica e histórica da modernização capitalista, contidas na crítica da Economia Política de Karl Marx, o presente artigo aborda a violência inerente à gênese e funcionamento do Estado, do trabalho e da liberdade no mundo burguês. Com o intuito de desvelar tal essência repressiva, empenhou-se em sublinhar o caráter fetichista da sociedade da mercadoria que, mediante um diversificado processo coercitivo, converteu-se em meio para a realização dos imperativos de autovalorização do capital.

**Palavras-chave:** Violência. Dor. Estado. Trabalho. Liberdade.

**Abstract:** The logical and historical bases of capitalist modernization present in Karl Marx's criticism to Political Economy were the bases for this article. The article addresses violence as an inherent aspect related to the genesis and functioning of the State, of work and freedom in the capitalist world. In order to unravel such repressive essence there is an effort to stress the fetichist character of the society of goods which, through a diversified coercive process, became the means to realize the urgencies of capital self valorization.

**Keywords:** Violence. Pain. State. Work. Freedom.

Recebido em: 29/07/2008. Aceito em: 24/09/2008.

---

\* Doutorando do Programa de Pós-graduação da Escola de Serviço Social da UFRJ.

\*\* Doutorando do Programa de Pós-graduação da Escola de Serviço Social da UFRJ.

“Gargalha, ri, num riso de tormenta,  
Como um palhaço, que desengonçado,  
Nervoso, ri, num riso absurdo, inflado  
De uma ironia e de uma dor violenta” (Cruz  
e Sousa, Acrobatas da dor).

A esfera do mercado, hoje generalizada e sedimentada, não é um dado apodíctico e supra-histórico. Ela é uma construção histórica e social, que precisa ser ininterruptamente reconstruída e ajustada. Quanto ao Estado burguês, as mesmas considerações genéricas devem ser sublinhadas<sup>1</sup>. É um equívoco, por conseguinte, circunscrevê-los (tal como o faz boa parte do pensamento social burguês) a um metaplano ontológico. De fato, não é uma peculiaridade da sociedade capitalista a produção de mercadorias, tampouco a presença de um aparato estatal na regulação da vida social. As especificidades, grosso modo, referem-se às generalizações da produção de mercadorias (capaz de suscitar um sistema de reprodução social baseado na forma da mercadoria) e da mediação estatal no metabolismo social capitalista (ao ponto do Estado assumir a incumbência de fomentar a economização da vida social). A rigor, o advento de ambos obedeceu a uma reciprocidade umbilical e simbiótica: o Estado engendrou o mercado, e vice-versa. Em uma perspectiva dialética, é estéril indagar a primazia de um ou de outro. Aplicando tal perspectiva à análise do Estado, apreende-se uma dupla dimensão:

[...] do ponto de vista histórico ele assume, já em sua primitiva forma moderna nascente,

<sup>1</sup> Conforme demonstra-nos Clastres (1988), é possível ainda hoje encontrarmos formas de organização social onde o aparato estatal é inexistente. Investigando algumas formações sociais indígenas do continente sul-americano, constatou a impossibilidade de identificarmos algo que se assemelhe ao Estado, em suas diferentes manifestações históricas, ressaltando que essas formações não representam sociedades inacabadas ou proto-estatais, pois desenvolveram mecanismos de reprodução social os quais prescindem do elemento estatal. Assim, refere-se à “[...] máscara furtiva da velha convicção ocidental, muitas vezes partilhada realmente pela Etnologia, ou pelo menos de muitos dos seus praticantes, de que a história tem um sentido único, de que as sociedades sem poder são a imagem daquilo que não somos mais e de que a nossa cultura é para elas a imagem do que é necessário ser. E não só o nosso sistema de poder é considerado o melhor, mas chega-se mesmo a atribuir às sociedades arcaicas uma certeza análoga [...] Que sentido teria dizer que os índios sioux não conseguiram realizar o que os astecas alcançaram, ou que os bororós foram incapazes de se elevar ao nível político dos incas?” (Clastres, 1988: 15)

absolutista, burguês-revolucionária e ditatorial, por um lado, o papel de parteira do sistema produtor de mercadorias e, por outro, torna-se componente imanente deste último; do ponto de vista institucional ele serve, por um lado, para assegurar as condições que apóiam o capitalismo, e, por outro, é promovido à instância reguladora que interfere ativamente no processo de reprodução do trabalho morto, tão logo os setores ‘improdutivos’ da infra-estrutura (ciências, tratamento dos detritos, assistência social e de saúde, educação, reparo dos processos de destruição social-ecológicos etc.) começam a sufocar a estrutura de automovimento do dinheiro; do ponto de vista ideológico, por fim, o Estado apresenta-se, por um lado, como Moloch, ‘canibal’ e monstro leviatânico que constantemente ameaça agredir a ‘verdadeira’ subjetividade burguesa e, por outro, porém, como *deus ex machina*, como instância à qual se recorre sempre que há fricções e sofrimentos, resultantes da socialização negativa (Kurz, 1999: 40).

Com efeito, executando-se o devido enquadramento histórico, fica realçada a instauração “banhada a sangue” (Marx, 1988) do capital e o seu invólucro institucional – o Estado. Marx denomina esse sangrento processo de *acumulação primitiva*, onde “a conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência desempenham o principal papel” (Marx, 1988: 251-252). Ainda sobre ela, é relevante registrar:

A acumulação do capital [...] pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação “primitiva” [...], precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida (Marx, 1988: 251).

Logo, a afirmação da socialização capitalista foi catapultada pela “assim chamada acumulação primitiva” (Marx), que, fundamentalmente, obedeceu a um processo de colonização, composto por três determinações articuladas. Uma delas baseou-se na dissolução das formas de

organização social pré-modernas no interior do continente europeu, através de iniciativas de expropriação dos meios de produção, como o cercamento dos campos e a criminalização da obtenção de lenha nos bosques. Nesse sentido, “o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho” (Marx, 1988: 252). Uma outra determinação ancorou-se no adestramento subjetivo para a subordinação ao ritmo da maquinaria na grande indústria burguesa (iniciada também no interior do continente europeu, mas posteriormente expandido para além dele), visto que “antes de tudo, na maquinaria se autonomizam o movimento e a atividade operativa do meio de trabalho em face do operário” (Marx, 1988a: 27). Uma terceira determinação relacionou-se à expansão das nascentes relações capitalistas para fora da Europa, por intermédio do genocídio de povos e culturas não-capitalistas, para fins de espoliação direta dos metais preciosos das colônias e das divisas oriundas da escravidão. Assim,

a descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfumamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista (Marx, 1988: 275).

Portanto, a sociedade burguesa, autoproclamada civilizada, iluminada, racional, alicerçou-se na violência. Por isso, a violência deve ser tratada como elemento constitutivo, estruturante da formação social capitalista, e não como excesso e descompasso momentâneos. Há divergências historiográficas em relação ao ponto originário, ao marco inicial da modernização capitalista. Entretanto, concebendo a busca do ponto originário e do purismo dos processos histórico-sociais como anti-dialética, o importante nesse emaranhado de divergências é problematizar a convergência que trata os impulsos originários do capitalismo como conquistas positivas, criações emancipatórias, forças produtivas, edificadoras. No âmbito das chamadas ciências sociais e humanas, salvo raras exceções, eclipsaram-se as reais motivações e embasamentos do processo

de modernização capitalista: todo o seu alvorecer belicoso é comumente negligenciado em nome de uma reconstituição histórica idílica. De modo soberbo e peremptório, seus representantes proclamaram uma emergência eminentemente racional e emancipatória, que ressoou ao longo de séculos e, atualmente, em um “contexto de crise de seus paradigmas”, parece recrudescer sua intensidade. Habermas (2002: 229), por exemplo, avaliando historicamente a emergência das constituições modernas, assevera: “as constituições modernas devem-se a uma idéia advinda do direito racional, segundo a qual os cidadãos, por decisão própria, se ligam a uma comunidade de jurisconsorte livres e iguais”. Negligencia, o proeminente pensador contemporâneo, o fato de que a própria Constituição (moderna) adveio de um processo violento de expropriação e concentração do poder político. Assim, “[...] é preciso não esquecer que também foi por baionetas, e esta voltada contra o povo, que [a Constituição] teve de ser protegida do ventre materno e trazida ao mundo” (Marx: 1844, s.n.).

Para o escamoteamento das máculas originárias, foi necessário hipostasiar determinadas atividades e fenômenos, a fim de sustentar um “processo civilizador” (Elias, 1994). Logo, as inovações artísticas renascentistas, as revoluções técnico-científicas, o desenvolvimento pacífico do comércio, as expedições de navegação ao longo do mundo, o estabelecimento das democracias liberais, etc. foram tomados como os episódios e referenciais seminais. Todavia, essa reconstrução idílica do advento da sociedade burguesa deve ser frontalmente problematizada (conforme já mencionado), por omitir as autênticas raízes e motivações. No bojo dessa problematização, os impulsos originários da modernização capitalista revelam-se como destrutivos; tal ímpeto destrutivo foi possibilitado pela invenção das armas de fogo, da artilharia e pela revolucionarização da logística e das táticas de guerra, cuja articulação reduziu à impotência as estruturas militares não-capitalistas e suscitaram transformações profundas no *status quo* medieval (já ingressado, à época, numa espiral de crise).

De um modo geral (salvo exceções), os guerreiros pré-modernos não se aglutinavam em instituições profissionalizadas e separadas do corpo social. O elmo, a espada, o escudo e

outros instrumentos eram produzidos de modo descentralizado por aqueles que possuíam conhecimentos básicos de metalurgia e, às vezes, serviam até como ferramentas de trabalho. A conclamação à formação de um exército, exceto em alguns grandiosos impérios, como o romano, obedecia a situações circunstanciais, que demandavam defesas ou expedições guerreiras. Com a fabricação das armas de fogo, encetou-se uma espécie de economia armamentista que, gradativamente, foi se ossificando para alimentar os exércitos (tornados instituições permanentes), responsáveis pela absorção de parcelas discretas do produto social material e espiritual<sup>2</sup>. Decerto, isso alavancou decisivamente a monetarização econômica, pois, somente por intermédio do crescimento da produtividade agrária e artesanal, o dinheiro jamais atingiria o papel de equivalente universal e a condição de motivo social central. A fim de alimentar todo esse processo, foi necessário um recrudescimento exponencial da tributação sobre os indivíduos, e, como a arrecadação passou a ser predominantemente monetária, eles foram obrigados a adquirir uma fonte contínua de obtenção de dinheiro. Na verdade, a introdução dos indivíduos na economia monetária e armamentista não ocorreu de forma voluntária e pacífica. O frêmito belicista e expansionista do Estado não se sustentou apenas com a absurda extorsão individual: demandou a constituição de um maquinário social de transformação (tautológica) de trabalho vivo em trabalho objetivado – “trabalho morto” – na forma de dinheiro, através do coercitivo disciplinamento daqueles que foram afastados dos meios próprios de subsistência (uma das determinações do processo de colonização da *assim chamada acumulação primitiva*).

Aliada a tal coerção, oriunda do braço estatal, destaca-se o *ethos* protestante, ascético e acumulador que, certamente, forneceu a guarda espiritual para a consolidação da sociedade do trabalho (abstrato), ou seja, uma forma de

socialização pautada pelos cegos imperativos do trabalho que deve se transformar em mais trabalho. O contexto de espraiamento do ascetismo intramundano protestante, expresso no e pelo trabalho, contribuiu para a produção de valor romper com a posição de marginalidade até constituir-se em um sistema de reprodução social. Cabe lembrar que o valor, na condição de nexos social dominante no capitalismo, deve ser pensado como forma social objetivada no produto do trabalho. Com a consolidação da sociedade do trabalho (abstrato) – e das conseqüentes relações monetárias que a envolvem – a forma valor desenvolve-se na forma dinheiro, assumindo pela primeira vez uma expressão funcional própria, e em seguida, na forma capital, que é a responsável pela subjugação radical de toda sociedade ao (auto)movimento do valor. Acerca do *ethos* protestante, vale reproduzirmos as palavras de Weber (1994: 33):

De fato, o *summum bonum* desta ‘ética’ [protestante], a obtenção de mais e mais dinheiro, combinada com o estrito afastamento de todo o gozo espontâneo da vida é, acima de tudo, completamente destituída de qualquer caráter eudemonista ou mesmo hedonista, pois é pensado tão puramente como uma finalidade em si, que chega a aparecer algo de superior à ‘felicidade’ ou ‘utilidade’ do indivíduo, de qualquer forma algo de totalmente transcendental e simplesmente irracional. O homem é dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última da sua vida. A aquisição econômica não está mais subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais. Esta inversão do que poderíamos chamar de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidente um princípio orientador do capitalismo, tão seguramente quanto ela é estranha a todos os povos fora da influência capitalista. Mas, ao mesmo tempo, ela expressa um tipo de sentimento que está inteiramente ligado a certas idéias religiosas. Ante a pergunta: por que se deveria ‘fazer dinheiro dos ganhos dos homens?’ o próprio Benjamin Franklin, embora fosse um deísta pouco entusiasta, responderia em sua autobiografia com uma citação da Bíblia, com que seu pai, intransigente calvinista, sempre o assediou em sua juventude: “se vires um homem diligente em seu trabalho, ele estará acima dos reis”.

<sup>2</sup> “Está tudo dito quanto às enormes despesas da guerra, mesmo quando não há guerra. E os números aumentam ano a ano: a *Invincível Armada*, em 1588, leva para o Norte 2.431 canhões, 7 mil arcabuzes, 1.000 mosquetes, 123.790 balas, 50 por peça, mais a pólvora necessária. Mas em 1683 a França tem a bordo de sua armada 5.619 canhões de ferro, a Inglaterra 8.396” (Braudel, 1997: 359).

Com efeito, a (coercitiva) afirmação da sociedade do trabalho contou com a generalização da forma privada de domínio sobre os bens (consagrada na categoria jurídico-burguesa da propriedade). Assim, todas as formas de relacionamento comunitário que pressupunham o usufruto comum de parte dos meios de produção tinham de ser liquidadas (e o foram, corroídas, pouco a pouco, pela dinâmica progressiva de expansão capitalista ou rapidamente pelo confronto dos esclarecidos europeus com os “primitivos”). Estabelecia-se de vez o indivíduo-mônada, um ser completamente autônomo diante dos seus semelhantes, mas plenamente subordinado ao poder adquirido pelas mercadorias. Que a propriedade privada não fosse tanto a configuração de um domínio direto do homem sobre seus objetos, mas a criação de círculos limitados através dos quais o homem só se socializaria por meio de coisas, isso nunca alçou diretamente a consciência dos indivíduos implicados, tanto que a famosa certidão de nascimento da era burguesa, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, colocaria entre seus primeiros artigos o direito de todo cidadão à propriedade. Após o processo de dissociação violenta em relação às condições de produção, a existência universalizada da propriedade só poderia se realizar se fosse aceito o discurso da economia política, que apontava no trabalho a propriedade privada do trabalhador. Numa sociedade mediada pelas coisas, a universalidade, entretanto, realizou-se única e exclusivamente na *má infinidade* de indivíduos isolados.

A propósito, o filósofo liberal John Locke (2002), defensor do trabalho livre e investidor do tráfico de escravos, vivenciando toda a efervescência da gestação de uma nova forma social, conseguiu (de modo incontestavelmente claro) vincular trabalho, propriedade e natureza, sem abdicar do caráter abstrato que tudo isso poderia ter na “livre sociedade” que parecia emergir frente aos seus olhos. Diria ele que não é digno em uma sociedade tão racional a apropriação da riqueza disponível por alguns a ponto de não permitir a participação de outros nos recursos destinados por Deus aos homens. Mas, como o fundamento de toda propriedade é o trabalho, o dinheiro surgiu para permitir a acumulação indefinida de riqueza privada, sem que isso conduza

à interdição do desfrute de outrem<sup>3</sup>. A sofística dos apóstolos burgueses erigiu um discurso onde, de modo mais ou menos sincero, o conteúdo concreto, palpável e sensível da atividade produtiva – o *trabalho* – se reduzia à sua forma, isto é, à riqueza abstrata. E tudo isso conforme as “leis da Natureza”! Assim, é

o dinheiro que permite a Locke seus extraordinários sistemas duais e superpostos, da natureza e da história, da igualdade e do conflito de classe ao mesmo tempo, ou, se preferirmos, a natureza peculiar do dinheiro é o que permite a Locke operar simultaneamente como um filósofo da natureza humana e como um analista histórico da mudança social e econômica (Jameson, 2001: 153).

Por todo o conjunto expositivo apresentado até então, pode-se proclamar uma origem técnico-armamentista e bélico-econômica do capital: a primeira referindo-se à corrida armamentista e a segunda à criação de uma economia de guerra. A produção e a mobilização dessas armas, especialmente dos canhões, exigiu uma reorganização profunda da sociedade, baseada, fundamentalmente, em três aspectos: estabelecimento de uma produção industrializada de armas, desencadeamento de uma corrida armamentista entre os nascentes Estados burgueses, criação dos exércitos permanentes<sup>4</sup>. Dentro dessa ampla reorganização, destacam-se a intensificação da produção de mercadorias, a fim de suprir as demandas bélicas e a monetarização das relações econômicas, que foi se alastrando para todos os domínios da vida social, de modo a engendrar uma monetarização da própria sociedade, enquanto tal. Isso tudo para alimentar a (insaciável) fome de dinheiro do aparato bélico.

Nesse contexto, “não era muito nítida a distinção entre senhores da guerra, bandidos

<sup>3</sup> “O dinheiro resolveu o problema do desperdício, pois permitiu aos homens acumular uma riqueza numa forma não-perecível, tornando possível um grande aumento da produção e do comércio. Teve também o efeito de criar as grandes disparidades de riqueza e de posses, no lugar da ‘igualdade de um modo de vida simples e pobre’” (Macfarlane, 1981: 183-184).

<sup>4</sup> Antes da modernização burguesa, a formação de exércitos era tão-somente *ad hoc*, exceto em circunstâncias sócio-históricas isoladas, como foi o caso do Império Romano. Portanto, os exércitos não eram organismos sociais específicos, abstraído do corpo da sociedade.

e governantes”, como também não era nítida a diferença entre “arrecadação de impostos e ex-torsão” (Arantes, 2007: 193). Um aumento vertiginoso da “carga tributária” subsidiou a indústria de armas e fomentou a corrida armamentista, além de estimular a produção de outras mercadorias. A consolidação da sociedade de mercado contou com a fixação de um alentado aparato burocrático-repressivo, e vice-versa: o Estado engendrou o mercado, o mercado engendrou o Estado (conforme já frisado). Aliás, o capital, o Estado burguês e a ciência moderna comungaram uma processualidade sócio-histórica comum. De fato, o complexo militar-armamentista consumiu as melhores potencialidades sociais. Sob essa ótica, abordar a afirmação violenta do capital de modo rigoroso requer o reconhecimento de que todas as conquistas técnico-científicas da modernidade carregam uma (indelével) mácula bélico-militar – basta lembrar dos vínculos estreitos entre a tecnologia do extermínio nos campos de concentração nazistas e a prototecnologia do computador.

Nesse sentido, a análise do processo histórico da modernização capitalista conduz a constatação de que a decantada dicotomia entre Estado e mercado, a qual identificou a predominância do primeiro ao “socialismo” e a do segundo ao “capitalismo”, é inconsistente<sup>5</sup>. Não apenas o alvorecer da modernidade experimentou intervenções político-econômicas calcadas em um rigoroso comando estatista – como ocorreu no fenômeno do absolutismo mercantilista – mas também outros momentos o fizeram: os próprios processos revolucionários burgueses, aparentemente antípodas do absolutismo, tiveram ensejos específicos de incrementação e robustecimento do elemento estatista. Assim, “em todos os surtos de modernização do sistema produtor de mercadorias, o elemento do estatismo apareceu em primeiro plano, ainda que nas formas e

disfarces mais diversos” (Kurz, 1999: 31)<sup>6</sup>.

Decerto, o Estado moderno e a própria forma política moderna representam um ponto de inflexão em relação aos seus respectivos antecedentes históricos. A configuração moderna do Estado baseou-se, sobretudo, em um processo de abstração perante à totalidade social, que acompanhou a própria abstração da política, encapsulada em uma esfera autonomizada em relação aos demais momentos da existência socialmente determinada – econômico, artístico, religioso, científico, etc. – e operacionalizada por uma minúscula parcela de indivíduos especializados. Essas características, por exemplo, não aparecem plenamente configuradas em outras formações sociais. O diligente estudioso da Grécia Antiga, Jean-Pierre Vernant (1996: 43), relata-nos:

os que compõem a cidade [grega], por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira ‘semelhantes’ uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *polis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio [...] Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade. Essa imagem do mundo humano encontrará no século VI sua expressão rigorosa num conceito, o de *isonomia*: igual par-

<sup>5</sup> “De maneiras diferentes, o Estado tem sido crucial como mecanismo para otimizar a acumulação. Contudo, nos termos da sua ideologia, espera-se que o capitalismo expresse a atividade de empreendedores privados, livres da interferência dos aparatos estatais. Na prática, isso nunca foi verdade em lugar nenhum. É ocioso especular se o capitalismo teria florescido sem o papel ativo desempenhado pelo Estado moderno” (Wallerstein, 2001: 49).

<sup>6</sup> A propósito, também o modelo estatal keynesiano deve ser aqui incluído, pois além de representar, em um contexto de crise colossal (pós-1929), “um poderoso mecanismo de subvencionar, direta ou indiretamente, o capital privado (em especial o capital monopolista), arcando cada vez mais com os custos sociais do capital” (Mello, 2000: 126), encetou intervenções macroeconômicas, capazes de alavancar a retomada da acumulação ampliada. Ademais, o Estado do socialismo realmente existente, configurando-se como a privilegiada ferramenta de *modernização retardatária e recuperadora*, não pode deixar de ser incluído. Assim, “o ‘mercado planejado’ do Leste, como já revela essa designação, não eliminou as categorias do mercado. Conseqüentemente aparecem no socialismo real todas as categorias fundamentais do capitalismo: salário, preço e lucro (ganho de empresas). Ele não só adotou o princípio do trabalho abstrato como o levou às últimas conseqüências” (Kurz, 1992: 25).

tipificação de todos os cidadãos no exercício do poder<sup>7</sup>.

Por isso, na modernidade “o poder político (...) é uma atividade separada que tem por palco uma instituição separada: o Estado” (Neumann, 1969: 20). No limiar desse impulso de abstração social destaca-se uma espécie de “acumulação primitiva do poder”, tematizada por Max Weber (2001: 65):

[...] o desenvolvimento do Estado moderno tem por ponto de partida o desejo de o Príncipe expropriar os poderes ‘privados’ independentes que, ao seu lado, detêm força administrativa, quer dizer, todos os proprietários de meios de gestão, de recursos financeiros, de instrumentos militares e de quaisquer espécies de bens suscetíveis para fins de caráter político. Desenvolve-se, esse processo, em paralelo perfeito com o desenvolvimento da empresa capitalista que domina, a pouco e pouco, os produtores independentes.

Tal expropriação e concomitante concentração de poder não poderia se efetivar sem a monopolização do instrumental e utilização da violência. Para isso, foi necessário o estabelecimento de exércitos permanentes, fato bastante raro em épocas pré-modernas, sobretudo na chamada Idade Média, conforme registrado anteriormente. Destarte, fundamentado na violência e opressão, emergia o Estado (proto)moderno, na forma do Estado Absolutista mercantil, e, com o intuito de fortalecimento do potencial bélico e de sustentação geral dos exércitos permanentes, estabeleceu-se um sistema tributário geral, pela via da monetarização<sup>8</sup>. Ademais, na sua faceta primordial, o Estado moderno implementou um rigoroso processo de intervenção econômica, estimulando as exportações e planejando o ainda incipiente e marginal circuito de produção de mercadorias. Certamente, essas iniciativas incrementaram uma processualidade velada, que logo

suscitaria uma extrapolação do paradigma sócio-político-econômico mercantil e absolutista.<sup>9</sup> Por isso, não obstante a nobreza ainda figurar como dominante, o fundamento do poder aristocrático, eminentemente interpessoal, passava a não mais emanar de bases exclusivamente religiosas. Doravante, os ecos da impessoalidade do dinheiro já começavam a se manifestar, abalando as bases de legitimação transcendental: aquilo que a nobreza enaltecida passava a representar, às suas costas, o seu estiolamento, constituindo, conseqüentemente, um êmulo para a ascendente burguesia, que aspirava o poder estatal.

Por conseguinte, o enclausuramento da política e da economia em esferas sociais abstraídas e suas possíveis operacionalizações nos espaços institucionais (também abstraídos) do mercado e do Estado fundamentaram-se em um cego e dissimulado processo de abstração social, inerente à forma social capitalista. Mediante o movimento engendrado pela modernização burguesa de cisão estrutural da tessitura social, as atividades humanas (concretas) no processo de metabolismo com a natureza<sup>10</sup> converteram-se em uma abstração social, subordinada a um fim extrínseco e impessoal que, divorciado de todo o contexto sócio-cultural, auto-referencializa-se. Assim, a economia transforma-se de meio a fim: “a economia transforma o mundo, mas o transforma apenas em mundo da economia” (Debord, 1997: 30). O mundo transformado em *mundo da economia*, a *economização da vida* representa o atrofiamento da realidade social em categorias econômicas: é a conversão da produção de mercadorias em um sistema de reprodução social.

<sup>7</sup> Em hipótese alguma sugere-se, através desta citação, a tomada da democracia grega como o paradigma. Nosso intuito restringiu-se tão-somente em evidenciar certas peculiaridades (fundamentais) da forma política moderna.

<sup>8</sup> Em geral, até então, não havia se consolidado a obrigatoriedade dos súditos pagarem seus impostos em espécie. Obviamente, os impostos deveriam ser pagos, porém não necessariamente em dinheiro.

<sup>9</sup> “Para aumentar as receitas principescas, tinha de ser criado um sistema tributário geral. Essa medida não apenas fez nascer os traços fundamentais de uma economia financeira moderna, mas também exigia o fomento e o controle conscientes da produção de mercadorias como fonte principal da tributabilidade monetária, a estimulação das exportações e a intensificação planejada do processo da produção de mercadorias, para além dos limites estatamentais das forças produtivas. A manufatura, a divisão forçada do trabalho e o recrutamento coativo da mão-de-obra assalariada barata, entre os produtos da decomposição da sociedade feudal, conduziram a um novo modo de produção que logo rompeu os limitados objetivos do absolutismo” (Kurz, 1999: 29).

<sup>10</sup> A natureza é aqui compreendida não como a “natureza em si”, com N maiúsculo, mas por intermédio de sua historicidade, plasmada por uma forma específica de sociedade. Assim, “a natureza aparece como aquilo que o capitalismo fez da natureza: matéria-prima para a administração expansiva e exploradora de homens e coisas” (Marcuse, 1973: 65).

Como bem enfatiza Wallerstein (2001: 37):

Longe de ser um sistema 'natural', como alguns apologistas tentam argumentar, o capitalismo histórico é um sistema patentemente absurdo. Acumula-se capital para que se possa acumular mais capital. Os capitalistas são como ratos brancos em uma roda de gaiola, correndo cada vez mais rápido para poder correr cada vez mais rápido.

O *trabalho abstrato* (Marx) representa uma dupla dimensão da abstração, que engloba tanto as qualidades quanto as condições de produção: de um modo geral, à luz da lógica cega da mercadoria não importa o que, nem como é produzido. Portanto, a forma de atividade do abstrato fim em si mesmo do dinheiro que se (re)produz a si mesmo de modo ampliado constitui a funcionalidade e (ir)racionalidade imanente do capitalismo. Entretanto, a conversão dos indivíduos em trabalhadores abstratos não se desencadeou de maneira idílica. Para incluí-los no maquinário social de trabalho (abstrato) foram necessárias a construção e concatenação de todo um aparato coercitivo-disciplinador. Além das instituições policiais e burocráticas, destacaram-se as chamadas *workhouses* - instituições panópticas para fins de "correção", que estabeleceram a protoforma dos presídios modernos. E o que deveria ser corrigido? As intensas resistências dos indivíduos a reduzirem-se a engrenagens do abstrato fim em si mesmo do trabalho (que lhes eram estranhos), em condições de abjeta precariedade<sup>11</sup>. Debruçando-se sobre essa questão, Bauman (1999: 117) asseverou: "[...] fossem quais fossem seus outros propósitos imediatos, as casas panópticas de confinamento eram antes e acima de tudo *fábricas de trabalho disciplinado*".

Por conseguinte, o trabalhador assalariado moderno emergiu de um longo e violento processo que conjugava repressão e disciplinamento, para executar as acrobacias da dor e na dor do capital<sup>12</sup>. Diante dessa perspectiva, cabe

lembrar que o anseio do farmacêutico Homais, personagem da obra *Madame Bovary*, de Gustav Flaubert (1981: 221), paladino inabalável da *filosofia das Luzes*, do "progresso" e da ciência, coaduna-se rigorosamente com o da modernização burguesa. Ao deparar-se com um mendigo cego, vociferou o farmacêutico: "deviam internar esses desgraçados e obrigá-los a qualquer trabalho"! Foi exatamente esse o ocorrido, e não apenas com "mendigos cegos", mas com uma incomensurável quantidade de indivíduos que, arrancados da sua ambiência produtiva, foram internados e obrigados a qualquer trabalho, através de um atroz *disciplinamento*. Conforme salientara Foucault (1997: 143) "a disciplina 'fabrica' indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos do seu exercício". A *disciplina*<sup>13</sup> em Foucault carrega a violência como aspecto imanente e o *panoptico* empreende a ruptura do binômio "ver e ser visto" (Foucault, 2000), facultando a um punhado de "invisíveis" a análise minuciosa de uma coletividade permanentemente exposta, que, progressivamente, vai introjetando essa condição. Com isso, uns poucos podem fixar a posição de cientista sobre uma imensidão de indivíduos tornados cobaias, e o cárcere pode adquirir a prerrogativa de "laboratório de almas".

Para aprofundar a compreensão desse brutal processo, é importante a incorporação dos precursores estudos e reflexões de Rusche e Kirchheimer (2004). Eles indicam que cada forma histórica de produção material da vida social engendra seu correspondente sistema punitivo. No caso da forma capitalista, o sistema punitivo engendrado foi o da privação de um *quantum* de liberdade, executado na penitenciária, cárcere ou prisão. A identificação entre cárcere e pena foi um fenômeno advindo da modernização burguesa, pois pesquisas historiográficas até apontam a existência do cárcere no feudalismo,

<sup>11</sup> "Na sua visão do Panóptico, Bentham generalizou a experiência de esforços difusos mas comuns para resolver os autênticos, cansativos e preocupantes problemas enfrentados pelos pioneiros do ritmo monótono, rotineiro e mecânico do trabalho industrial moderno" (Bauman, 1999: 117).

<sup>12</sup> Fazemos menção à poesia de Cruz e Sousa, integralmente registrada na nota 26.

<sup>13</sup> Aqui, reportamo-nos ao conceito de *disciplina* empregado na obra *Vigiar e Punir*. Nesse sentido, "'disciplina' não é uma instituição, nem um aparelho, nem aquilo que entendia por conjuntos regulares de saber em *A Arqueologia do Saber*..." (Araújo, 2001:71), e pode ser sumariamente compreendida como "[...] um tipo de modalidade para exercê-lo [o poder] comportando todo um conjunto de instrumentos, técnicas, procedimentos, níveis de aplicação, alvos; é uma 'física' ou uma 'anatomia' do poder, uma tecnologia" (Foucault 1975 *apud* Araújo, 2001: 70).



por exemplo, mas não exatamente para fins de implementação da pena privativa de liberdade. De fato, as manifestações embrionárias do encarceramento podem ser encontradas no cumprimento da penitência numa cela, por parte de clérigos católicos que cometeram determinadas infrações religiosas. Contudo, “não era tanto a privação da liberdade em si que constituía a pena, mas sim a ocasião, a oportunidade para que, no isolamento da vida social, pudesse ser alcançado aquilo que era o objetivo ideal da pena: o *arrepentimento*” (Melossi & Pavarini, 2006: 25). Ademais, o regime penitenciário canônico ignorou completamente o trabalho como elemento constituinte da execução da pena que, inclusive, poderia receber como acréscimo penitências de ordem física.

A consolidação sócio-histórica da pena baseada na privação de um *quantum* de liberdade foi possibilitada pela expansão da lógica da mercadoria e da sua forma correlata de trabalho – o *trabalho abstrato* (Marx), além das metamorfoses na experimentação social do tempo – doravante, também abstrata. Como o trabalho produtor de mercadorias na sua gênese era executado no âmbito da manufatura, a estruturação originária do cárcere baseou-se nesse modelo produtivo, mas sem a expectativa de lograr êxito imediato como unidade econômica. Na verdade, a finalidade suprema era a produção de subjetividades adequadas à emergente sociedade fabril. A penitenciária configurou-se, portanto, como “fábrica de proletários e não de mercadorias” (Melossi & Pavarini, 2006: 212). Direcionada ao adestramento para a disciplina do trabalho assalariado, postulou-se como uma espécie de metalaboratório, responsável pela formatação do apenado segundo as expectativas burguesas dominantes do dever-ser proletário – um não-proprietário indisposto para ameaçar a propriedade privada dos meios de produção e seu arcabouço institucional. O não-proprietário preso deveria assimilar, assim, o *ethos* proletário, como a única forma de existência possível no mundo do capital, sob pena de ser esmagado pelo próprio metabolismo social mercantilizado ou enveredar à “loucura”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> A grande indústria apresentou inflexões significativas em relação à manufatura (ver Marx, 1988). Tais inflexões alicerçaram-se

O itinerário básico de fabricação do proletário pode ser descrito nos seguintes termos: o indivíduo que comete um delito é transformado em criminoso e este em presidiário, através de dois procedimentos disciplinares articulados. O primeiro diz respeito à segregação celular, ao isolamento, destinado a abstrair o apenado do exercício socializador com outros apenados e a dismantelar o seu próprio universo simbólico, para encerrá-lo numa abstrata existência de necessidades. Mediante tal abstração subjetiva, o preso, sob à espreita da destruição e da loucura, é impelido a reconhecer sua impotência para satisfazer necessidades materiais e espirituais mais elementares, o que o conduz a uma resignação e, no limite, a um clamor pelo maquinário disciplinar. Eis, então, o estofo do segundo procedimento, cujo objetivo é efetuar a auto-sujeição, protótipo moral da condição proletária. Nesse registro, o “interior” da penitenciária desponta como o balizamento ideal para o seu “exterior”: “o homem na penitenciária é a imagem virtual do tipo burguês em que ele deve se transformar na realidade. Os que não o fizeram lá fora serão forçados a isso, aí dentro, numa terrível pureza” (Adorno & Horkheimer, 1985: 211).

Logo, a igualdade e a liberdade modernas, advindas do combate às estruturas estamentais e ao domínio eclesiástico, devem ser reconhecidas, mas com todo esse empenho de enquadramento, sob pena de nos enredarmos no cipoal ideológico burguês. Figurando como promessas da *Aufklärung*<sup>15</sup>, certamente situam-se a liberda-

---

sobre a sedimentação histórico-social desse paradigma de subjetividade aderente ao fardo da abstração do trabalho sob o jugo capitalista.

<sup>15</sup> Tornou-se cada vez mais comum a tradução de *Aufklärung* por *esclarecimento*, em lugar de *iluminismo* (ver Kant – *Textos Selecionados*, Vozes, 1974, tradução de F. de Souza Fernandes; *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno, Zahar, 1985, tradução de Guido Antonio de Almeida). O termo mais utilizado recentemente apresenta concomitantes vantagens e prejuízos. Esclarecimento aponta para um processo amplo, em que o homem, através da mobilização das suas faculdades racionais, liberta-se dos preceitos de ordens mítica ou religiosa, e com isso consegue superar a sua *menoridade* (tal como o maior arauto da *filosofia das luzes* – Immanuel Kant – definiu no seu famoso opúsculo *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*). Refere-se, portanto, a um pensar racional que possui raízes na Grécia Antiga, mas que só foi secularizado e espreado na sociedade moderna, através do Iluminismo. É possível, assim, referir-se ao processo de emancipação intelectual em relação aos dogmas como *esclarecimento*, e ao movimento que tomou essa emancipação como lema (*Sapere Aude!*, bradava Kant) como *Iluminismo*, para preservar o concei-

de e a igualdade como premissas indispensáveis para o advento e realização da cidadania. A propósito, até mesmo aquele cuja obra desferiu uma implacável crítica à socialização capitalista – Karl Marx – assimilou essa concepção. Conforme argumentara no início de *O Capital*, para que os produtos do trabalho, sob a forma de mercadoria, possam ser levados ao mercado a fim de serem trocados, são necessárias iniciativas volitivas e relação de igualdade entre os compradores e vendedores, pois

as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar de violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria (Marx: 1988, 79)<sup>16</sup>.

A tendência é, num primeiro olhar, manifestar perplexidade diante do modo plácido e pueril na qual Marx aborda as relações de troca de mercadorias. Todavia, tal “puerilidade” inicial mantém-se fidedigna à puerilidade *aparente* da sociedade capitalista, que apresenta a igualda-

---

to já habitual. O tradutor Guido de Almeida alerta para o fato de que esclarecimento é o correspondente exato em português ao alemão *Aufklärung*. Por outro lado, o termo não conserva alguns dos sentidos presentes no iluminismo e seus cognatos (pelo menos em português); além de também poder definir um movimento de compreensão, entendimento ou de “aclaração” pelas luzes da razão, iluminismo também refere-se à orientação espiritual religiosa. Para os objetivos de uma teoria crítica radical, esse sentido último seria conveniente, pois aponta para uma estrutura em comum ao racional cidadão burguês, ao devoto indivíduo medieval e ao supersticioso aborígine, a saber, a determinação social inconsciente que os faz seguir cegamente princípios que são em si mesmo irracionais.

<sup>16</sup> Destaca-se, ainda, o seguinte trecho: “[...] a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa” (Marx, 1988: 135).

de e a liberdade como fundamentos. O conceito de *aparência* (*Schein*), apreendido da filosofia de Hegel, ocupa uma posição de centralidade no projeto crítico proposto por Marx<sup>17</sup>. Apreendendo tal conceito, Marx foi capaz de sustentar que “a estrutura da constituição do capital - que pretende se impor como princípio último, metafísico – se revela como mera ficção, mas ficção real e necessária” (Oliveira, 1997: 135). Marx, na esteira da dialética hegeliana, teve de supor conceitualmente a plenipotência do capital, para, em seguida, conseguir desvelar a insuficiência do mesmo realizar as tarefas destinadas pela própria forma social burguesa, revelando, no mesmo compasso, o aviltamento social demandado para uma socialização gravitar em torno do (secular) Deus-valor. A propósito, por um lado, extraia da dialética hegeliana um vigor metodológico que permitisse modos de explicação da realidade danificada pela forma-mercadoria de reprodução social, capaz de impedir o encerramento em um materialismo estático e cru, característico de posturas positivistas. Por isso, a fim de “reconstruir o sistema capitalista enquanto totalidade concreta a partir, unicamente, de suas categorias internas, articuladas por um único princípio de síntese” (Kammer & Oliveira, 1995: 59), empenhou-se num tenso e sinuoso processo de apreensão crítica da dialética hegeliana. Por outro lado, no bojo desse processo, criticou com veemência a supremacia da *idéia* perante as bases reais da socialização, que rebaixa o real a mera manifestação fenomênica da *idéia* (*real*).

Superando, então, o nível da aparência e penetrando o núcleo essencial das relações capitalistas, a puerilidade (proposital) vai sendo negada por Marx. Por isso, ele ressaltou que a mercadoria, na sua facticidade moderna, não deve ser tomada somente na sua empiria imediata, para não ser confundida com um mero produto. Sobretudo, deve ser apreendida como uma *forma social* (Marx, 1988) específica e determinante, capaz de plasmar uma socialização indireta

---

<sup>17</sup> “*Schein* é correlativo a *wesen* (‘essência’): a *essência* mostra-se ou aparece (*scheint*), mas ela própria permanece escondida atrás de um véu de *Schein*. Nesse caso, *Sein* (‘ser’, ou seja, aquilo com que estamos imediatamente relacionados) é *Schein*, tanto no sentido de que é dependente de alguma coisa, uma essência, como no sentido de que não manifesta plenamente essa essência” (Imwood, 1997: 49).

e inconsciente. Nesse sentido, “à primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” (Marx, 1988: 70). Ademais,

em direta oposição à palpável e rude objetividade dos corpos das mercadorias, não se encerra nenhum átomo de matéria natural na objetividade de seu valor. Podemos virar e revirar uma mercadoria, como queiramos, como coisa de valor ela permanece imperceptível (Marx, 1988: 54).

Assim, perpetuando-se enquanto um hieróglifo social (Marx, 1988), a mercadoria fomenta o processo de reificação - as condições de domínio das coisas inertes sobre os prosternados indivíduos. Marx, aliás, partindo da diferenciação entre a *aparência exterior*, de um lado, e o *nexo imanente*, a *essência das coisas*, de outro, criticou intensamente os economistas burgueses que, segundo ele, não ultrapassariam as expressões fenomênicas dos processos sociais, suas formas objetivadas. Os indelévels traços histórico-sociais das coisas (como o *valor*, por exemplo) seriam apreendidos como “traços naturais”, e com a chancela “científica”. Nessa perspectiva, Netto (1981: 39) salienta sobre a crítica da economia Política:

Este estudo [estudo da mercadoria, “célula econômica da sociedade burguesa”] [...] desvelando a complexidade da forma mercadoria enquanto cristalização de um trabalho dúplice, permite, correta e justamente, colocar o *valor como função do trabalho*...

Ancorando-se na crítica da economia Política, é possível se caracterizar a sociedade burguesa, fundamentalmente, como a sociedade produtora de mercadorias, na medida em que a produção de mercadorias deixou de ser um momento marginal da socialização para se converter no momento determinante. Com isso, a forma-mercadoria transmutou-se na forma de reprodução social, engendrando uma “maldição imanente” de compelir tudo e todos(as) a adquirir a forma de mercadoria<sup>18</sup>. Logo, a mercado-

ria adquire a condição denexo estruturante da vida social moderna e capitalista. Apreendendo tal centralidade, habilitamo-nos a decodificar a finalidade suprema da modernização capitalista: a economização da vida e do mundo, que diz respeito à separação e autonomização da esfera econômica em relação ao conjunto da vida social, ou seja, a conversão da economia de “meio” em “fim”, e a redução da própria sociedade, numa inversão catastrófica, a *medium* para a realização do fim auto-referencializado de transformar dinheiro em mais-dinheiro, numa ciranda compulsiva: “apropriar-se de trabalho durante todas as 24 horas por dia é, por conseguinte, o impulso imanente da produção capitalista” (Marx, 1988: 197).

Nesse enquadramento, a mercadoria foi definida por Marx como a unidade contraditória entre *valor de uso* e *valor de troca*. Ela é, “antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie [...], se elas se originam do estômago ou da fantasia” (1988: 45). O valor de uso representa essa dimensão formada pelas características concretas da mercadoria, referente à utilidade, seja ela oriunda do “estômago ou da fantasia”. O valor de troca, por sua vez, manifesta-se em uma relação de troca, envolvendo valores de uso distintos. Embora não existam valores de troca sem valores de uso – “na forma de sociedade a ser por nós examinada, eles constituem-se, ao mesmo tempo, os portadores materiais do valor de troca” (Marx, 1988: 46) – cada mercadoria é um não valor de uso para o seu proprietário. Eis a origem do estabelecimento de uma relação de troca, pois, se ela não é valor de uso para o seu proprietário, é-o para o proprietário de outra.

Contudo, esse circuito social imantado pela lógica da mercadoria somente no plano da aparência baseia-se na “troca de equivalentes”. A rigor, a “troca de equivalentes” caracteriza a chamada *circulação simples* do valor que, na condição de aparência, é um momento negado pela própria lógica imanente do capitalismo, em virtude do consumo de uma mercadoria espe-

<sup>18</sup> “Entende-se por si, desde logo, que o trabalhador, durante toda a sua existência, nada mais é que força de trabalho e que, por

isso, todo o seu tempo disponível é por natureza e por direito tempo de trabalho, portanto, **pertencente à autovalorização do capital**” (Marx, 1988: 202, grifo nosso).

cífica – força de trabalho humana – capaz de gerar um sobre-produto, uma *mais-valia* nesse circuito:

Para extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro precisaria ter a sorte de descobrir dentro da esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo próprio valor de uso tivesse a característica peculiar de ser fonte de valor, portanto, cujo verdadeiro consumo fosse em si objetivação do trabalho, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado tal mercadoria específica – a capacidade de trabalho ou a força de trabalho (Marx, 1988: 135).

Cabe destacar, então, o estabelecimento de uma lógica tautológica, auto-referencializada, cega, de algo que se auto-multiplica *ad infinitum* e é responsável pelo aprisionamento e tutela da vida em sociedade dos homens e mulheres. Esse “algo” que se auto-multiplica é, na verdade, a unidade elementar, a identidade originária que vai se (auto)desdobrando – o *valor*. Logo, o valor é o ser do capital, o capital é o valor que se (auto)valoriza e a lógica capitalista a (auto) processualidade do valor nas várias determinações ao longo do seu devir. Por conseguinte, a crítica da Economia Política é a crítica do valor. A postulação de uma crítica radical a uma ordem social economizada adquire a configuração de crítica da Economia Política, com o estatuto de *crítica imanente*, por não recorrer a parâmetros de socialização extrínsecos a tal ordem social, baseados em fundamentações últimas. Nesse sentido, tal postulação, ao se ancorar na dinâmica de contradições imanentes do objeto (no caso, a forma social capitalista), escapa de derrapagens metafísicas e antropológicas, tão caras ao pensamento social burguês. Trata-se, portanto, da crítica da crítica, da destruição da destruição, da negação da negação cega que o objeto implementa a si próprio, conforme sua dinâmica de contradições imanentes, fazendo tropeçar as certezas pesadas mobilizando o próprio peso das mesmas.

Com efeito, uma sociedade reduzida a meio para a realização do fim auto-referencializado da exploração de mais-valia encontra-se afogada em um cego processo auto-regulador, assentado ainda sobre bases fetichistas, encan-

tadas, malgrado o “desencantamento do mundo” (Weber, 2000) e a “racionalização das esferas sociais” (Weber, 2000)<sup>19</sup>. Na verdade, o “desencantamento do mundo” engendrou uma nova (e mais desenvolvida) forma de encantamento, calçado, doravante, sobre pilares laicos, seculares, mundanos, terrenos. Uma socialização impulsionada pelo fetiche ainda se mantém circunscrita, segundo Marx (1986), no âmbito da *pré-história* humana, saturada de um imenso “primitivismo”. Trata-se, na verdade, de uma história violentamente naturalizada (responsável pelo estabelecimento de uma *segunda natureza histórico-social*), marcada pela produção inconsciente das consciências sociais. Daí, a possibilidade de concebermos uma *racionalidade irracional* – uma racionalização dos meios técnicos que repousa sobre uma persistente irracionalidade, de fundo, perante os fins – engendrada no interior de uma forma de socialização inconsciente quanto a sua estruturação histórica e metabolismo reprodutivo. Essa racionalização dos meios possibilitou uma capacidade de domínio da natureza como nunca vista na história humana, porém, por estar circunscrita a um invólucro social inconsciente e alicerçada sobre um fundo irracional, desencadeou também uma inédita capacidade de auto-destruição.

Pode-se inferir, com isso, que a análise marxista do *fetichismo da mercadoria* desvelou o avesso secreto e enigmático da sociedade capitalista, dissimulado no metabolismo reprodutivo do sistema<sup>20</sup>. Nisso, também se revela a face camuflada dos ideais democráticos de liberdade e de igualdade, cujos adventos se encontram no princípio equacionador da troca: só é possível a

<sup>19</sup> É digno de registro o fato lamentável da forma mercadoria sair incólume dos grandes debates travados atualmente no âmbito da filosofia do direito, sociologia do direito, teoria da justiça e demais campos afins, envolvendo, sobretudo, “comunitaristas”, “liberais” e “crítico-deliberativos” (Cittadino, 2000). Assim, “[...] a despeito das diferentes maneiras através das quais descrevem e compreendem as sociedades democráticas contemporâneas, liberais, comunitários e crítico-deliberativos acreditam que é possível formular e justificar um ideal de justiça – especialmente de justiça distributiva – adequada ao pluralismo do mundo moderno” (Cittadino, 2000: 2) deixando inabalável a *forma valor*.

<sup>20</sup> Em geral, à luz do marxismo “oficializado”, “positivado”, “doutrinário”, o fetichismo da mercadoria não passou de uma espécie de “complementação filosófica” às teses centrais da crítica da economia política. Entretanto, ao contrário de ser um epifenômeno, representa “*per se* a base de todo o sistema econômico de Marx, particularmente de sua teoria do valor” (Rubin, 1987: 15).

troca de mercadorias pressupondo-se a autodeterminação e a igualdade originária dos indivíduos contratantes. Posto que uma condição de inferioridade social juridicamente estabelecida seria uma condição insuficiente para a troca – a diferença jurídica atribui relações de subordinação e subserviência, determinantes às prerrogativas de apropriação extra-econômica – só há confronto de mercadorias caso seus suportes (homens e mulheres mercantilizados) entrem no processo dotados do mesmo *status* social. Contudo, essa equação social, ao ser universalizada, contradiz seus próprios pressupostos, na medida em que só é possível a autodeterminação quando os indivíduos implicados têm poder decisório sobre o fim a ser dado aos seus objetos. Uma sociedade de indivíduos dotados de uma única propriedade, inseparável de sua corporalidade, determina *a priori* o fim mercantil da mesma, negando a autodeterminação antes pressuposta. Ademais, a relação configura uma outra contradição, referente ao momento da identidade: a igualdade jurídica pressuposta no contrato mercantil restringe-se à esfera circulatória; direcionando a análise à esfera produtiva percebe-se a instauração da não-identidade entre os indivíduos, que compõem mediados por mercadorias distintas no tocante ao conteúdo, cuja prioridade nesta esfera é negada nas demais.

Pressupostos da forma social moderna que fundam a cidadania, como igualdade e liberdade, são negados por essa própria forma, isto é, são negados na sua efetivação. A identidade é violentamente equiparada à não-identidade, a liberdade à não-liberdade<sup>21</sup>. A contradição instaurada pelo conflito inerente à forma social exige uma esfera institucional onde a insuportável existência da identidade na não-identidade seja minimizada. A sociedade fundada na equação da troca exige a política como forma de mediação das diferenças. A necessidade do Estado no capitalismo está pressuposta na contradição

entre a identidade e a diferença: “de fato, ele [o Estado] deriva da contradição (interversão) entre a identidade das classes (portanto identidade das não-classes, pois se elas são idênticas não são classes) e a contradição de classe” (Fausto, 1987: 293).

A rigor, o Estado burguês não busca a realização da identidade - que o levaria a dissolver a contradição essencial do modo de produção calcado na violência do conflito - mas busca a manutenção da identidade em condições onde a mesma entra em conflito com a não-identidade. É um processo deveras estranho, porém rigorosamente real, querer reter a identidade num plano em que há constante interversão da identidade em diferença e da diferença em identidade. Em termos ideológicos, isso pode ser concebido em um conjunto teórico que apreenda (incorpore) tanto a “teoria liberal” quanto a “socialista”: enquanto os liberais apontam a transgressão da igualdade com a intervenção do Estado a favor de determinados setores, os socialistas apontam nessa intervenção a instituição da igualdade, antes inexistente. Ambas as teorias guardam momentos de verdade, em seus distintos enfoques unilaterais. Não por acaso, Marx (1988: 169) apontou que o desconhecimento do caráter essencial da livre concorrência é responsável pela unilateralidade tanto do ponto de vista “liberal” quanto “socialista”: “a exposição do que constitui a livre concorrência é a única resposta racional ao endeusamento da mesma pelos profetas da *middle-class* ou a sua apresentação como demoníaca por parte dos socialistas”.

Pautando-se na análise da forma de apresentação do Livro I de *O Capital*, é possível destacar três grandes momentos. O primeiro, representando a *aparência* do sistema, caracteriza-se pela circulação simples de mercadorias, onde, por imperar o princípio de equivalência, os agentes da troca gozam de igualdade. Por isso, Marx salienta que, das entranhas das relações econômicas, delineiam-se os contornos de “relações de direito”, ainda não estatuídas pelo *medium* estatal. Assim, a alocação habitual das relações jurídico-políticas no patamar meramente superestrutural, promovida por setores do marxismo, mostra-se insuficiente. Tal patamar denota, na verdade, “o reaparecer superestrutural de relações que já se fazem presentes no

<sup>21</sup> “O movimento argumentativo que parte da aparência para, gradativamente, penetrar e desvelar a essência do sistema, isto é, a forma de apresentação do complexo processo social de produção e reprodução do capital mostra que, por um lado, as relações capitalistas somente são possíveis se a liberdade aparecer enquanto suposição condicionante, no entanto, por outro lado, o que sobre tal suposto se efetiva é a não-liberdade” (Oliveira, 1997: 180).

nível econômico” (Kammer & Oliveira, 1995: 65). O segundo, constituído, porém, pelo primeiro momento de negação dessa aparência, ocorre por ocasião da *posição* do capital. Aqui, já aparecem as figuras do capitalista e do proletário, ainda em uma suposta atmosfera de apropriação pelo trabalho, que sugere uma situação de igualdade, mesmo que inicial. Nesse momento, cabe o questionamento acerca do modo como se desencadeia a passagem das “relações de direito” desligadas da forma-estatal, típicas do primeiro momento, para os marcos da forma-Estado<sup>22</sup>. Através dessa passagem, o Estado desenvolve a capacidade de fixação positiva da aparência, que bloqueia o movimento de desvelamento da essência - *mutatis mutandis*, uma tarefa à ideologia<sup>23</sup>. Nesse sentido, ao pôr na forma codificada de lei a igualdade dos sujeitos da troca, *pré-sub-põe* (Fausto, 1987) a desigualdade fática entre esses sujeitos, ofuscando a constituição (contraditória) das classes sociais sob a égide da socialização capitalista. No terceiro e derradeiro momento, a essência da ordem burguesa é revelada, em contradição com a sua aparência, pois desvelam-se as efetivas relações entre desiguais, calcadas em uma apropriação privada das riquezas, pela via da exploração do trabalho. Nesse contexto, burgueses e proletários deixam de aparecer como indivíduos, revelando-se como elementos de classes sociais distintas.

Portanto, ao exercer a “guarda da identidade”, o Estado aparece como a contraviolência, e a violência (essencial), emanada do âmago da sociedade civil-burguesa, aparece como o seu contrário. Assim, graças ao dispositivo (ideológico) de legalização estatal a contraviolência *posta* é a contraviolência negada. O Estado burguês nasceu saturado de violência e funciona atra-

vés da violência, pois apenas de modo forçado pode fixar a identidade em meio à constante alternância da identidade em diferença, e vice-versa. Essa violência, que se realiza cotidianamente, foi autonomizada em relação aos sujeitos e a acompanha o Estado capitalista desde sua origem. É a violência inerente à sociedade democrática; é a violência da cidadania. São as acrobacias da dor<sup>24</sup>.

## Referências

- Arantes, Paulo Eduardo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- Araújo, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: UFPR, 2001.
- Bauman, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- Braudel, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- Cittadino, Gisele. **Direito, pluralismo e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2000.
- Clastres, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- Cruz e Sousa, João da. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- Debord, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de

<sup>22</sup> “A relação jurídica ligada à relação econômica pressupõe a lei, mas não a põe. A lei enquanto lei é posta pelo Estado. O direito se torna direito *positivo*” (Fausto: 1987b: 297).

<sup>23</sup> O pensamento ideológico “revolta-se diante da ‘alteridade’, do que ameaça escapar a seu sistema fechado, e o reduz violentamente à sua própria imagem e semelhança. ‘Se o leão tivesse uma consciência’, escreve Adorno em *Negative Dialectics*, ‘sua fúria contra o antílope que quer comer seria ideologia’” (Eagleton, 1997: 115). Por conseguinte, a ideologia e o Estado “são os guardiões da identidade. Essa função o Estado realiza em parte como a ideologia realiza, mas em parte diferentemente dela, na forma da força material e da violência; da simples presença da força material ou da sua efetivação, ‘polícia’ preventiva ou repressiva” (Fausto, 1987: 301).

<sup>24</sup> “Gargalha, ri, num riso de tormenta,  
Como um palhaço, que desengonçado,  
Nervoso, ri, num riso absurdo, inflado  
De uma ironia e uma dor violenta.

Da gargalhada atroz, sanguinolenta,  
Agita os guizos, e convulsionado  
Salta, gavroche, salta *clown*, varado  
Pelo estertor dessa agonia lenta...

Pedem-te bis e um bis não se despreza!  
Vamos! Reteza os músculos, reteza  
Nessas macabras piruetas d’aço...

E embora caias sobre o chão, fremente,  
Afogado em teu sangue estuoso e quente,  
Ri! Coração, tristíssimo palhaço”. (Cruz e Sousa, 1995: 89)

- Janeiro: Contraponto, 1997.
- Eagleton, Terry. **Ideologia**. São Paulo: UNESP/Boitempo, 1997.
- Elias, Norbert. **O Processo civilizador**. Volume 1: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- Fausto, Ruy. **Marx: lógica e política**, tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- Flaubert, Gustave. **Madame Bovary**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- Foucault, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- Habermas, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.
- Inwood, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- Jameson, Fredric. **A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização**. Petrópolis, RJ: 2001.
- Kammer, Marcos & Oliveira, Avelino da Rosa. Elementos introdutórios a uma teoria do Estado em Karl Marx. *In: Veritas*, v. 40, n° 157. Porto Alegre: 1995, pp. 57-66.
- Kurz, Robert. **A origem destrutiva do capitalismo**. 1997. Disponível em: <http://planeta.clix.pt/obeco>. Acesso em: dezembro de 2007.
- \_\_\_\_\_. **O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- \_\_\_\_\_. **O estouro da modernidade com canhões e tostões**. 2002. Ano Disponível em: <http://planeta.clix.pt/obeco>. Acesso em: dezembro de 2007.
- Locke, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- Macfarlane, L. J. **Teoria política moderna**. Brasília: EdUnB, 1981.
- Marcuse, Herbert. **Contra-revolução e revolta**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- Marx, Karl. **O Capital: crítica da Economia Política**. Livro I, Tomo I. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- \_\_\_\_\_. **O Capital: crítica da Economia Política**. Livro I, Tomo II. São Paulo: Nova Cultural, 1988a.
- \_\_\_\_\_. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- Mello, Alex Fiúza de. **Capitalismo e mundialização em Marx**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- Melossi, Dario & Pavarini, Massimo. **Cárcere e fá-**
- brica: as origens do sistema penitenciário (séculos XVI – XIX)**. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2006.
- Netto, José Paulo. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.
- Neumann, Franz. **Estado democrático e estado autoritário**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- Oliveira, Avelino da Rosa. **Marx e a liberdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- Rosdolsky, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.
- Rubin, Isaak Illich. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Polis, 1987.
- Rusche, Georg & Kirchheimer, Otto. **Punição e estrutura social**. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2004.
- Vernant, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- Weber, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1994.