

Reflexões sobre a violência a partir de Filosofia da Praxis: a luta de classes em tempos conservadores.

André Luiz de Oliveira (UCP)  
Anita Helena Schlesener (UTP – IGS-Brasil)

## Introdução

A ordem é a diária humilhação das maiorias (GALEANO, 1997)

O presente artigo visa a explicitar as múltiplas possibilidades de interpretação do conceito de violência, um conceito polissêmico e como a duplicidade de sentidos se traduz no modo de pensar do senso comum e em possíveis práticas políticas conservadoras ou transformadoras. Quais os sentidos mais comuns do conceito e como contribuem para produzir uma concepção de mundo conservadora? Quais os mitos que se escondem no uso cotidiano da noção de violência e que entram a ação transformadora? Como entender a violência no contexto da luta de classes, num momento de ascensão da extrema direita no Brasil?

Iniciamos com a polissemia do conceito e seus desdobramentos no senso comum, que teme a violência e não percebe que convive com ela e que a sofre no cotidiano, tal é o efeito devastador das ideologias conservadoras no imaginário social. Neste contexto, retomamos alguns significados presentes nos escritos gramscianos e sua relação com o conceito de revolução, a fim de mostrar a importância de tomarmos o conceito em relação com as estruturas de poder e dominação capitalista; completamos com a abordagem de alguns aspectos levantados por Walter Benjamin a respeito da questão.

A violência se esconde nos conceitos de ordem e de civilização que sustentam ideologicamente a sociedade moderna. A modernidade nasceu no movimento de ebulição social que designamos Renascimento e que Heller (1982) denomina a aurora do capitalismo. Este período foi um momento histórico de retomada dos valores e perspectivas teóricas greco-romanas de valorização do humano e da vida natural numa experiência inovadora de integração entre razão e sensibilidade, teoria e prática. A

riqueza desta experiência se perdeu na medida da formação da nova ordem social e política que se constituía. Já no século XVI Maquiavel nos lembrava que o poder se institui e consolida pela força e pelo consentimento. A violência faz parte da estrutura de poder e, para explicitá-la, partimos de Maquiavel, que mostrou com muita clareza como os conflitos perpassam as relações de poder e como a força, que muitas vezes predomina, precisa ser equilibrada com a formação do consentimento das massas para que o exercício do poder se legitime e possa se consolidar por algum tempo. Na leitura de Merleau-Ponty, Maquiavel é instigante porque salienta os paradoxos da vida política: os homens se fazem temer para superar os próprios medos, de modo que, se a violência se encontra no centro da política é porque a opção é “suportar a opressão ou exercê-la” (MERLEAU-PONTY, p. 322). O poder “não é força nua” nem “honesto delegação das vontades individuais, como se estas pudessem anular suas diferenças” (Idem, 323), é relação de forças. O poder se explicita na relação entre virtú e fortuna, aplicação da força e exercício da resistência na busca da liberdade. De Maquiavel até a Revolução Francesa se tem um longo caminho de explicações e justificações da concentração do poder no Estado.

Entre as características desta nova ordem, salientamos a ideia de razão, instrumental e jurídica, que se produziu num conceito de verdade que fundamenta todas as relações vividas nesta sociedade. A razão instrumental tem raízes na filosofia do século XVII, que se delinea a partir de uma nova imagem do homem como ser capaz de dominar e controlar a natureza transformando-a em objeto do pensamento para dela tirar tudo o que fosse possível para o desenvolvimento da sociedade. A técnica é entendida como a base instrumental para transformar o homem em mestre e senhor da natureza. As características predatórias desta posição se apresentam no advento da indústria e seu desenvolvimento nas formas de exploração da força de trabalho e expropriação da matéria prima das regiões ainda nativas nas grandes extensões despovoadas da terra.

A razão instrumental que orienta o domínio das classes subalternas e da natureza na construção da ordem econômica se integra com um trabalho sistemático de elaboração da ordem jurídica, que toma expressão na estruturado Estado. Vários teóricos contribuíram para esta construção ao longo de séculos: entre eles, salientamos Grotius que, em 1625, apresentou determinações que entendia válidas para todos sobre o direito de guerra e de paz e que formaram as bases do direito positivo; no bojo de sua teoria, a defesa do direito de conquista, assim como do direito a escravidão e de propriedade. Estes direitos também são defendidos por Pufendorf, assim como os pactos

de submissão para a constituição da ordem política. Já na base dessas teorias, seguidas mais tarde pelos contratualistas, se evidenciam os esforços em criar uma ordem legal que se legitime pelos fatos, embora estes não sejam completamente explicitados, de modo que a ordem legal se constrói garantida por formas implícitas de violência.

Cabe entender como a violência permeia esta construção: as justificativas para a submissão a uma autoridade política podem ser encontradas em Hobbes, que procurou demonstrar que, em estado de natureza, existe uma violência latente e a tensão permanente que envolve os homens precisa ser regulamentada para que possam criar as condições de sobrevivência. Enquanto não se criam mecanismos capazes de conter a força e equilibrar os desejos, os homens se encontram predispostos à luta, na condição de guerra de todos os homens contra todos os homens. Para evitar a destruição mútua e a situação de permanente insegurança e medo, os homens precisaram organizar-se em sociedade e transferir para o Estado o monopólio da força. Ou seja, conforme Hobbes, os homens renunciaram a seu direito a todas as coisas, à sua liberdade ilimitada, aceitando submeter-se a uma autoridade política, para evitar a destruição.

Estes foram alguns teóricos que tentaram justificar as condições modernas de construção do Estado e de seu monopólio da força. Para autores mais recentes, como Walter Benjamin, a configuração da sociedade capitalista possui determinadas características que demonstram a reinstauração do reino mítico, que é recriado nas relações sociais modernas expressando-se nas noções de progresso, cultura e direito, entre outros. Para explicitar, Benjamin aborda o duplo sentido do conceito poder (Gewalt), que pode significar tanto o poder legal na forma do direito quanto a violência implícita que sustenta este mesmo poder, na distinção que o direito positivo estabelece entre o que é legítimo e o que é ilegítimo a partir de sua origem histórica (BENJAMIN, 1986).

Apoiando-se nas reflexões de Karl Korsch, Benjamin acentua que somente ocultando as efetivas relações sociais fundamentais “é possível falar, nesta sociedade, de liberdade e de igualdade” (BENJAMIN, 2002, X 8a, 1), conceitos que a sociedade assimila de forma abstrata imaginando que realmente se efetivam na prática. O que permite simular a existência de uma unidade e de uma harmonia social que efetivamente não existem é a alienação que torna o “capitalismo um fenômeno natural com o qual um novo sono apinhado de sonhos envolveu a Europa dando vida a uma reativação das forças míticas” (BENJAMIN, 2002, K 1 0, 8).

Desta perspectiva, a crítica benjaminiana do direito tem o objetivo de “desmascarar a ‘troca enganosa’ que nos faz confundir direito e justiça”, assim como desmistificar a “nossa crença de que o direito é uma elevada elaboração racional, uma conquista inelutável da ‘civilização’”, garantia de que nele “nada mais há de mítico” (CHAVES, 2003, p. 19). Benjamin procura desvelar a dinâmica interna das relações de poder que constituem o direito e sua identificação com a justiça, que mascaram os fundamentos conflitantes da modernidade na exploração da força de trabalho e nas formas ideológicas de subalternidade que caracterizam a luta de classes. O mito se concretiza de “forma demoníaca e ambígua” no ocultamento da dominação e da violência na afirmação de “direitos iguais” numa ordem social na qual é impossível a igualdade. A ambiguidade mítica das leis permite dizer, como Anatole France, que se “proíbe igualmente aos pobres e aos ricos de pernoitarem debaixo da ponte” (BENJAMIN, 1986, p. 172).

Para Benjamin (1986, p. 172), “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência” para a perpetuação da ordem e a concretização moderna do mito. A crítica da violência implícita no direito institucionalizado que funda o poder mítico exige explicitar as contradições efetivas que se produzem e reproduzem no real sob a aparência da cultura e de uma ideia de civilização ocidental. Transformar esta ordem implica buscar um novo fundamento para o poder.

A violência assume vários significados nos modos como a dominação se concretiza na sociedade capitalista: a realidade de exploração da força de trabalho é violenta, assim como a fome, a miséria, as condições desumanas às quais são reduzidos os trabalhadores no mundo inteiro. O direito moderno oculta a violência de um poder que se engendra como dominação, ao concentrar nas instituições policiais e militares do Estado o direito de controlar e punir, controle e punição que recai sempre sobre as classes trabalhadoras, a maioria que é submetida à ordem pensada e produzida pela classe dominante. Neste contexto, Marcuse (1999, p. 79) acentua que, “a partir do conceito de violência, desenvolve-se uma ideologia semântica”: por exemplo, não se chama violência a guerra no Vietnã, nem as ações da polícia, nem as devastações, torturas, degradações que ocorrem no capitalismo; aplica-se o conceito apenas às manifestações que se opõem à ordem instituída. E completa: “considero hipócrita chamar de violência tanto a violência da defesa quanto a agressão. Ambas são totalmente diferentes”.

A questão semântica levantada por Marcuse nos remete hoje ao discurso “politicamente correto”, que mascara os conflitos e antagonismos sociais criando uma imagem de que as diferenças são individuais e naturais. Como acentua Dias (2012, p.35), a “linguagem, em qualquer uma de suas formas, é sempre grávida das contradições classistas”. O poder se fortalece pelo discurso, que oculta as contradições e retira das classes trabalhadoras os instrumentos de luta, porque lhe tolhe o poder de dizer a contradição, de apontar os estragos da violência porque lhe tolhe as condições de compreendê-la e de expressá-la. Superar estes limites é possível somente com a filosofia da praxis porque ela é “revolucionária”, precisamente porque articula econômico, político e ideológico, mostrando a sua interdependência.

Voltando à questão do Estado e do direito, o esquecimento do conflito social que engendrou a sociabilidade moderna e que se traduz no ocultamento da natureza constituinte da estrutura jurídica que garante o funcionamento do Estado, traduz-se na impotência dos indivíduos ante um direito que aparece como uma força exterior controladora à qual devemos nos submeter como ao destino (BENJAMIN, 1986).

Passemos a Gramsci, para quem o direito desempenha uma função na concretização das relações de hegemonia e tem a função de fazer “aceitar livremente o conformismo apontado pelo direito, enquanto todos possam tornar-se elementos da classe dirigente”. Em linhas gerais, o direito tem a função de adaptar os indivíduos à ordem vigente, o que significa também “reprimir e sufocar outros direitos nascentes” (GRAMSCI, 1978, p. 773). O que Gramsci reforça na sua leitura e que nos parece importante é o modo como a força se oculta e se dissimula nas abstrações que se fazem no exercício da linguagem, no uso de conceitos como liberdade, igualdade e, principalmente, ordem. Trata-se de um ideário abstrato que se naturaliza e se cristaliza na consciência dos indivíduos.

Pouco se sabe, no âmbito do senso comum, dos aspectos ideológicos dessa estrutura jurídica e de sua força controladora no cotidiano das classes subalternas. Para o senso comum a “palavra ordem tem um poder taumaturgico: a conservação das instituições políticas é, em grande parte, confiada a esse poder”. A ordem instituída “apresenta-se como algo de harmônica e estavelmente coordenado”. E os indivíduos, em geral, hesitam e se amedrontam “ante a incerteza daquilo que uma mudança radical poderia trazer”. E Gramsci continua: o “senso comum é um terrível escravizador dos espíritos”. Prega que “é melhor um ovo hoje do que uma galinha amanhã”, sem contar que, para se ter a galinha, faz-se necessário romper a casca do ovo. Não se percebe que

a ruptura pode fazer nascer o novo; forma-se então, no imaginário social, a imagem de uma laceração violenta e o medo de perder tudo paralisa o indivíduo e aborta a sua ação (GRAMSCI, 1975, p. 74).

Nos Cadernos do Cárcere Gramsci retoma, em vários momentos, a questão do senso comum e de como as ideologias se consolidam no modo de pensar cotidiano, de tal forma que se torna difícil demover alguém de suas crenças e valores tradicionalmente assumidos e transmitidos. Os subalternos, podem não ter formação suficiente para argumentar em defesa de suas ideias, mas, mesmo assim, defendem suas crenças recebidas das tradições populares. Gramsci assim descreve a atitude de um homem do povo:

Imagine-se a posição intelectual de um homem do povo: ele se formou a partir das opiniões, das convicções, dos critérios de discriminação e das normas de conduta. Qualquer um que sustente um ponto de vista contrário ao seu, enquanto é intelectualmente superior e sabe argumentar as suas razões melhor que ele, consegue derrotá-lo logicamente; deveria ele, por isso, mudar as suas convicções? Porque não sabe fazer prevalecer sua opinião numa discussão? Se fosse assim poderia acontecer que devesse mudar de opinião uma vez ao dia, ou seja, todas as vezes que encontrasse um adversário ideológico intelectualmente superior. Em que elementos se funda, então, a sua filosofia? E especialmente a sua filosofia na forma que tem para ele maior importância, como norma de conduta? O elemento mais importante é, sem dúvida, de caráter não racional, de fé. Mas de fé em quem e em que coisa? Especialmente no grupo social ao qual pertence, enquanto este pensa difusamente como ele (GRAMSCI, 1978, Q. 11, p. 1390-91).

Assim, no senso comum se acredita que a violência seja alguma força explícita, como uma luta de box ou um enfrentamento com armas; da mesma forma, a luta de classes é entendida como combate violento e imediato e não como violência institucionalizada, nas relações de trabalho, na estrutura de poder e mesmo na formulação das leis e na aplicação da justiça. O senso comum não percebe que convive com a violência no cotidiano, na necessidade de a criança vender balas no sinaleiro para garantir o alimento do dia; nas condições degradantes que o trabalhador enfrenta diariamente para ir ao trabalho enquanto a média e a alta burguesia transitam em carros luxuosos; a miséria e a humilhação de quem não tem um teto para se abrigar e conviver

com a família; a forma como os meios de comunicação manipulam a verdade de acordo com os interesses que os financiam; o acesso ao conhecimento; a apropriação do conhecimento para o fortalecimento do poder dominante e poderíamos continuar indefinidamente esta lista.

No movimento de organização e de formação política pode-se tomar consciência da violência anti-institucional enquanto caminho para movimentos insurrecionais que se produzam a partir da resistência ao instituído e a todas as formas de dominação. Diante da hegemonia instituída que se expressa na coerção e na força estatal (da polícia nas favelas e do permanente clima de ameaça que sofrem as massas trabalhadoras) a violência insurrecional se apresenta nas tensões geradas pelas reivindicações populares como a tentativa de ruptura da ordem instituída e de questionamento da legalidade legitimadora desta ordem. Em outras palavras, temos aqui as duas faces da hegemonia: a uma violência instaurada, contrapõe-se a violência revolucionária.

O senso comum tem medo da violência e, a partir de sua situação subalterna, assimila a concepção do mundo hegemônico, mesmo possuindo uma “concepção própria do mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, descontinua e ocasionalmente”. Esta concepção embrionária e fragmentada só pode florescer num movimento político organizado; enquanto isto não acontece, o subalterno “toma emprestada a outro grupo social, por razões de submissão e de subordinação intelectual, uma concepção do mundo que lhe é estranha”, ou seja, que não expressa o seu cotidiano e seus interesses de classe (GRAMSCI, 1978, Q. 2, p. 1379).

No âmbito das relações econômicas, a violência se mascara com apoio da ideologia, que forma a individualidade (com grande responsabilidade das instituições educativas). Nas sociedades antigas, o escravo ou o servo de gleba sabiam que eram explorados em seu trabalho e, a partir destas circunstâncias, buscavam resistir ou libertar-se. O assalariado do mundo moderno acredita que é justamente recompensado pelo seu trabalho e que a lei o protege enquanto cidadão e trabalhador. As novas dimensões da ideologia apoiadas nos meios de comunicação de massa criaram um consenso passivo, formando a percepção do trabalhador, controlando o seu tempo de trabalho e, com ele, o seu modo de vida na sociedade.

O que está implícito nesta leitura introdutória dos escritos de Gramsci é que uma revolução tem que ser violenta, porque precisa romper com uma ordem instituída e cristalizada no modo de ser e de pensar das classes subalternas. Como acentua Dias (2012, p. 92) a “superação da cisão dirigentes-dirigidos é a questão da possibilidade da

revolução”, o que significa superar todas as formas de dominação vigentes, a começar pelas formas ideológicas pelas quais se alienam e se mitificam as relações de poder ocultando as formas instituídas de violência.

A partir da instituição do Estado moderno, seus fundamentos jurídicos analisados por Walter Benjamin e por Antonio Gramsci nos desvelam as formas implícitas de violência que se desdobram na formulação das leis e na aplicação do direito, com repercussões na própria formulação política da democracia burguesa. Os limites institucionais e a violência implícita na medida em que a estrutura jurídica funciona enquanto forma, mas não se efetiva enquanto conteúdo, porque não considera o antagonismo de classes e a desigualdade social dela gerada, precisam ser desmistificados como necessidade básica para a formação de uma consciência crítica.

A violência toma novas dimensões com as novas formas de dominação que pressupõem a ampliação das dimensões ideológicas na formação do consenso. Nas palavras de Dias (2012, p. 135), as contradições e conflitos de uma determinada estrutura esclarecem-se nas crises e, neste movimento, “a ação crítico-prática torna-se mais inteligível – pensável e praticável – aos olhos das classes e de seus intelectuais”. A partir da clareza dos embates, podem nascer novos movimentos organizativos a partir dos quais a luta de classes, até então latente, toma formas de resistência. Superar a violência implica que “a riqueza não seja instrumento de escravidão, mas sendo de todos impessoalmente, proporcione a todos os meios para todo o bem-estar possível”. Porém, para criar esta nova ordem, é preciso que se entenda que as revoluções são sempre tão violentas quanto à violência à qual se contrapõem” (MARCUSE, 1999, p. 79).

## Referências

BENJAMIN, Walter. Documentos de cultura, Documentos de barbárie. São Paulo : Cultrix, 1986.

BENJAMIN, Walter. I “Passages” di Parigi, Torino : Einaudi, 2002.

CHAVES, Ernani. No limiar do moderno. Belém : Paka Tatu, 2003.

GALEANO, Eduardo. O livro dos Abraços. Porto Alegre: L & PM, 1997.

GRAMSCI, Antonio. Scritti Giovanili (1914-1918), Torino: Einaudi, 1975.



GRAMSCI, Antonio. Quaderni del Carcere. Torino: Einaudi, 1978.

HELLER, Agnes. O homem do Renascimento. Lisboa: Presença, 1982.

MARCUSE, Herbert. A grande recusa hoje. Petropolis: Vozes, 1999.

SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.