

■ Forma jurídica e luta de classe

.....Pedro Eduardo Zini Davoglio

Introdução

O marxismo, esse nome vazio⁴⁵, que não pode indicar mais do que uma *tradição* extremamente heterogênea, contabiliza na história dos seus descaminhos um número dramático de reducionismos, mecanicismos, finalismos⁴⁶. O próprio Marx – comumente santificado no altar do Pai por todas as partes envolvidas na infinita querela que tem seu legado como objeto – não escapou dessa tentação tão moderna, e acumula ao longo de seus escritos, até mesmo de maturidade, uma série de “derrapagens” teleológicas, empiristas, mecanicistas⁴⁷. Não obstante a permanência em sua obra de alguns desses impasses, *foi Marx o primeiro a nos fornecer os instrumentos teóricos necessários à ruptura irrevogável com a ideologia filosófica que se impunha até então e à fundação de uma compreensão científica da história*. Nesse sentido é que a sua descoberta revolucionária torna-se para sempre irredutível aos erros teóricos e políticos do marxismo – aos seus próprios e àqueles cometidos em seu nome. É, portanto, precisamente ao delimitar o objeto

45 “Sobre o primeiro ponto, penso, para dizê-lo completamente abruptamente, que *o marxismo não existe*. Como já o lembrei, Sylvain Lazarus estabeleceu que entre Marx e Lenine existe não continuidade e desenvolvimento, mas ruptura e fundação. Existe igualmente ruptura entre Estaline e Lenine, depois entre Mao e Estaline. Althusser é ainda uma tentativa diferente. E o que complica o quadro é que todas estas rupturas são elas próprias de natureza diferente. Tudo isso faz com que ‘marxismo’ seja o nome (vazio) de um conjunto absolutamente inconsistente, a partir do momento em que o referenciamos – como devemos – à história das singularidades políticas”. BADIOU, Alain. O subjetivo sem sujeito. In: *Compêndio de metapolítica*. Tradução de Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

46 Bastaria citar aqui o dramático exemplo do DIAMAT, codificação marxista feita sob o governo Stálin, mas há um número gigantesco de concepções de natureza similar, da social-democracia alemã aos soviéticos.

47 “O monopólio do capital se converte num entrave para o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um grau em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. O entrave é arrebatado. Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, e os expropriadores são expropriados. (...) a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação.” MARX, Karl. *O capital*. Livro 1. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. p.832

de estudo da história, distinguindo-o de uma vez por todas daqueles da ideologia que o precedeu, ao propor uma problemática teórica adequada à apropriação da realidade social, que Marx funda uma nova noção de prática e, portanto, de prática teórica, conferindo um novo estatuto à inteligência dos modos da sociabilidade humana, o que traz consigo, de imediato, um sem número de implicações, sobretudo filosóficas⁴⁸, que ainda estão, em muitos sentidos, por serem desdobradas.

O objetivo deste trabalho é testar certas hipóteses que visam a dar conta de algumas – poucas! – das consequências dessa descoberta. Interrogando seus lapsos, perseguir as pegadas deixadas por esse ato criador: lê-lo “à luz do dia” para extrair, embora parcial e sumariamente, elementos para o estudo do objeto jurídico, que está no centro das preocupações teóricas de uma pesquisa mais longa em desenvolvimento. Para tanto, será preciso, em primeiro lugar, retomar algumas proposições que concernem à especificidade da descoberta marxiana, evidenciando as chaves de leitura que nos situam em face dela. Trata-se aqui de confessar em que reside a culpa nessa que será, como qualquer outra seria, uma leitura culpada. Disso deverá resultar a apreensão do conceito de *todo estruturado determinado em última instância* cuja inteligibilidade teórica é orquestrada pela tese do *primado do encontro sobre a forma*. Cumprida tal tarefa, será possível resgatar no centro do debate jurídico soviético⁴⁹ o restante dos conceitos aptos a situarem o direito como um momento necessário da constituição e da reprodução da sociabilidade do capital, respeitando o caráter radicalmente contingente da sua existência histórica.

48 “La filosofía nació (Platón) con la apertura del continente de la Matemática. Fue transformada (Descartes) por la apertura del continente de la Física. Actualmente es revolucionada por la apertura del continente de la Historia hecha por Marx. Esta revolución se llama materialismo dialéctico. Las transformaciones de la filosofía siempre son un eco de los grandes descubrimientos científicos. Ellas se producen, esencialmente, después de éstos. Ésta es la razón por la cual en la teoría marxista la filosofía está en retraso con relación a la ciencia. Hay otras razones que todo el mundo conoce. Pero en la actualidad ésta es la razón dominante.” (ALTHUSSER, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México DF: Siglo XXI Editores, 1974. p.15) Tradução: “A filosofia nasceu (Platão) com a abertura do continente da Matemática. Foi transformada (Descartes) pela abertura do continente da Física. Atualmente, é revolucionada pela abertura do continente da História por Marx. Esta revolução se chama materialismo dialético. As transformações da filosofia sempre são eco dos grandes descobrimentos científicos. Elas se produzem, essencialmente, depois deles. Esta é a razão pelo que na teoria marxista a filosofia está atrasada em relação à ciência. Há outras razões que todo mundo conhece. Mas na atualidade esta é a razão dominante.” (ALTHUSSER, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México DF: Siglo XXI Editores, 1974. p.15)

49 Para a definição e um panorama do debate jurídico soviético ver: CERRONI, Umberto. *Pensamento jurídico soviético*. Tradução de Maria de Lurdes Sá Nogueira. Europa-América, 1976.

A especificidade da ciência da história em Marx

Em que consiste, então, a especificidade da *démarche* marxiana? Qual a natureza extraordinária e inédita de seu *objeto* que fez ruir de uma vez por todas a problemática idealista da ideologia filosófica em que o próprio Marx esteve envolto pelo menos até 1845? Para ir direto ao ponto, diremos que o método em Marx, o Marx maduro de *O capital*, teve, na lógica profunda da articulação de seus conceitos fundamentais, o mérito de ser o primeiro a nos fornecer os elementos necessários para, de um só golpe: a) *afastar todo empirismo*, delimitando precisamente a separação entre objeto real e objeto de conhecimento; b) *afastar todo mecanicismo e toda teleologia*, propondo uma concepção de sociedade, como um complexo sempre-já-dado de estruturas que se articulam em múltiplas temporalidades diferenciais, cujas contradições flutuantes estão sob permanente determinação das relações sociais de produção, que obedece, por sua vez à contingência absoluta da luta de classes.

a) Objeto real e objeto de conhecimento: o anti-empirismo marxiano

Em 1964 Michel Foucault proferiu uma conferência tematizando o impacto gerado pelas “técnicas de interpretação” de Marx, Nietzsche e Freud sobre o pensamento ocidental. Desde os gregos, diz ele então, a filosofia nutre suspeitas de que “a linguagem não diz exatamente o que ela diz” (FOUCAULT, 2000, p.40), que sob o sentido imediatamente expresso nas palavras, haveria um outro, mais forte e mais essencial; e de que a linguagem “ultrapassa sua forma propriamente verbal” (Idem), de que a natureza, os acontecimentos ao nosso redor, teriam, sob o seu véu obscuro, um discurso e uma significação inauditas. Surgiram, portanto, ao longo da história, uma miríade de formas de interpretação, de pensamentos sobre o verdadeiro modo de acessar a verdade desse discurso, sempre latente sob as palavras e os acontecimentos. Na modernidade – isto é, na aurora do capitalismo –, contudo, esse tipo de visão teria sido completamente soterrado. Os séculos XVII e XVIII teriam eliminado de vez a interpretação e instaurado a soberania de uma leitura imediata da essência na existência, de uma unidade entre Logos e Ser. Marx, Nietzsche e Freud desempenhariam então, segundo Foucault, o papel de refundar a possibilidade – e a necessidade – da leitura e da interpretação dos textos e do mundo. Teriam sido, portanto, os responsáveis por restabelecer a metáfora do hieróglifo, que estaria, entretanto, lastreada numa compreensão absolutamente nova do real, dos signos e da sua prática interpretativa.

Retomo esse ensaio, pois considero que de modo algum é ocasional o fato de, no ano seguinte, Louis Althusser ter aberto a obra coletiva *Ler O capital*

com uma reflexão sobre “o que é ler?”, invocando esses mesmos três autores e sentenciando que a falta de interpretar, por ser ela mesmo inevitável, é uma “falta boa” (ALTHUSSER, 1973, p. 12). É, sem dúvida, no rescaldo de tal contextualização e, sobretudo, da proposição de um novo estatuto da leitura que Althusser afirma viver o tempo do aprendizado mais dramático da humanidade, aquele que diz respeito ao sentido dos atos mais simples da existência: ver, escutar, falar, *ler*. Esse recuo arrojado, que absolve Marx *ex ante* da acusação de padre moderno de uma metanarrativa, tem como objetivo claro e imediato minar as bases teóricas da posição empirista, aquela que pugna, para falar em termos althusserianos, a unidade entre objeto real e objeto de conhecimento, e portanto a leitura do mundo como um livro aberto.

Pois se é possível encontrar nos *Manuscritos de 1844*, jamais publicados em vida por Marx, petições de natureza abertamente empirista⁵⁰, com o abandono dessa problemática de juventude, baseada numa compreensão específica da alienação feuerbachiana⁵¹, e a aquisição de um novo dispositivo teórico, fundado na articulação de conceitos como relações de produção, forças produtivas, base e superestrutura, o autor nos apresenta um entendimento renovado e vertiginosa-

50 “A sensibilidade (vide Feuerbach) tem de ser a base de toda ciência. Apenas quando esta parte daquela na dupla figura tanto da consciência *sensível* quanto da carência *sensível* – portanto apenas quando a ciência parte da natureza – ela é ciência *efetiva*. A fim de que o “homem” se torne objeto da consciência *sensível* e a carência do “homem enquanto homem” se torne necessidade (*Bedürfnis*), para isso a história inteira é a história da preparação / a história do desenvolvimento. A história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até ao homem. Tanto a ciência natural subsumirá mais tarde precisamente a ciência do homem quanto a ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural: será *uma* ciência. X – O homem é o objeto imediato da ciência natural; pois a *natureza sensível* imediata para o homem é *imediatamente a sensibilidade humana* (uma expressão idêntica), imediatamente como o homem *outro* existindo sensivelmente para ele; pois sua própria sensibilidade primeiramente existe por intermédio do *outro* homem enquanto sensibilidade humana para ele mesmo. Mas a natureza é o objeto imediato da ciência do homem. O primeiro objeto do homem – o homem – é a natureza, sensibilidade, e as forças essenciais humanas sensíveis particulares; tal como encontram apenas em objetos *naturais* sua efetivação objetiva, [essas forças essenciais humanas] podem encontrar apenas na ciência do ser natural em geral seu conhecimento de si. O elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a *linguagem*, é de natureza sensível. A efetividade *social* da natureza e a ciência natural *humana* ou a *ciência natural do homem* são expressões idênticas.” (Itálico no original, sublinhado por mim). MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p.112

51 Ver p. 47 e seguintes de: ALTHUSSER, Louis. *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.

mente materialista da prática científica e, mais genericamente, da prática teórica, capaz de superar uma série de abordagens ideológicas, sobretudo no que se refere à natureza do objeto das ciências.

Os poucos textos nos quais Marx fala diretamente sobre o seu método nos dão testemunhos eloquentes a esse respeito. *A Introdução de 59*, em particular, está cravejada de considerações cujo caráter antiempirista é absolutamente evidente. “O concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso”; “o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida”; “as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento”; “o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder o pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta” (MARX, 2008, p. 258). É uma particularmente sintomática:

a totalidade concreta, como totalidade de pensamento, como uma concreção de pensamento, é, na realidade, um produto do pensar, do conceber; não é de nenhum modo o produto do conceito que se engendra a si mesmo e que concebe separadamente e acima da intuição e da representação, mas é elaboração da intuição e da representação em conceitos (Ibid., p.259)

Estão aí sintetizadas as principais chaves de sua concepção de ciência. Inicialmente, o sistema científico é criado a partir da abstração de formas realmente existentes, isto é, não se trata de tomar um objeto pré-existente, dado *a priori*, mas de forjá-lo, construí-lo como um concreto pensado, como a síntese teórica de uma série de determinações do real. Esse concreto é, portanto, a reprodução do real no pensamento, um modo de apropriação do real *por meio* do pensamento, e não uma transposição direta desse real *para* o pensamento. Assim, concebe-se, segundo Althusser, a divisão entre objeto real e objeto de conhecimento. Este é constituído pela ciência como instrumento, como meio de produção teórica, capaz de trabalhar a si mesmo apropriando-se do real, distinguindo-se da história viva, dos processos orgânicos do todo social de que visa apropriar-se e conhecer. A ciência é aí pensada como prática teórica, como *transformação* de uma matéria-prima, a intuição, a representação, por meio de uma força produtiva, a problemática teórica, cujo resultado é um produto inteiramente novo, cuja inteligibilidade é fornecida pelo próprio campo de sua produção.⁵²

52 Trata-se de um célebre, tanto quanto mal compreendido, processo de generalidades, a respeito do qual não há necessidade de nos estendermos aqui. Para mais: ALTHUSSER, Louis. A dialética marxista. In, *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.

b) *Um todo complexo sempre-já-dado*

Ao menos desde Hegel o conflito, expresso no conceito de contradição, apresenta-se como o móbil da história e, portanto, como a chave teórica para compreendê-la. Entretanto, tal categoria assume no pensamento do autor o estatuto de uma causalidade simples que, para enunciar esquematicamente, pugna a redutibilidade do todo social a um único princípio de interioridade, que pensa os seus elementos como mera expressão fenomênica dessa unidade, como suas *pars totalis*⁵³. Assim, em Hegel todas as contradições remontam à mesma contradição originária, fundante, da qual são meros epifenômenos, essência alienada na história. A dialética hegeliana seria, portanto, conforme Althusser, “totalmente dependente dessa pressuposição radical de uma unidade originária simples, desenvolvendo-se no seio de si mesma pela virtude da negatividade” restaurando reiteradamente, a todo tempo, tal “simplicidade originária” (ALTHUSSER, 1967).

No ato de forjar um pensamento materialista como solução aos impasses apresentados por esse tipo de concepção espiritualista do todo, bem como pela noção de contradição e o modelo causal que a acompanham, Marx funda uma problemática capaz de operar a reconstrução do objeto da ciência da história como um “todo complexo estruturado já-dado” (Ibid., p. 169) com dominante. Nesse processo, a categoria de contradição desempenha papel central, sofrendo uma verdadeira transmutação de natureza. Pois se, como dissemos, em Hegel a contradição refere-se a um “processo simples de dois contrários” (Ibid., p. 173), em Marx ela passará a designar o choque de múltiplos contrários no interior de uma realidade cuja consistência é a de uma estrutura. Segundo Mao Tse-Tung, para que sejamos capazes de compreender a natureza dessa transformação, será preciso entender a distinção decisiva, entre a contradição principal e as contradições secundárias, seus aspectos principal e secundário⁵⁴ e a lógica do seu “desenvolvimento desigual”⁵⁵. É nessa articulação, diz ele, que reside a especificidade fundamental do pensamento marxiano.

A distinção entre contradição principal e contradições secundárias remete diretamente à complexidade dos processos sociais que são objeto da ciência da

53 Ver MORFINO, Vittorio. O primado do encontro sobre a forma. *Revista Crítica Marxista*, n. 23. São Paulo, 2005.

54 “Na questão do caráter específico da contradição, restam dois elementos que requerem uma análise particular, a saber: a contradição principal e o aspecto principal da contradição” TSE-TUNG, Mao. *Sobre a prática e sobre a contradição*. Expressão Popular: São Paulo: 1999. p. 70.

55 “Em qualquer contradição, os pólos contrários desenvolvem-se de maneira desigual”. Ibid., p. 73.

história. Tal divisão supõe, evidentemente, por princípio, a existência de múltiplas contradições, sem as quais seria impossível opor uma e outras. É essa complexidade objetiva que afasta de uma vez por todas a possibilidade de remontar, como em Hegel, o processo histórico a uma origem simples – ou projetar seu *telos*, o que é o mesmo –, de modo que ele só pode ser tomado como “já-dado”, como momento específico do desenvolvimento histórico de uma estrutura. A distinção entre aspecto principal e secundário de cada contradição vem, portanto, ao encontro da necessidade de pensar a vertiginosa multiplicidade da totalidade aberta que é a história. Essa separação é, assim, responsável por indicar o reflexo da complexidade do todo no interior de cada contradição, isto é, por expressar a condição de que cada contradição de uma cadeia complexa é dominada por um de seus aspectos internos.

Diremos, portanto, que a cada momento da conjuntura é possível identificar uma contradição principal, e uma série de contradições secundárias, cada uma delas dominada por um de seus aspectos internos. A ilustração é cristalina:

na sociedade capitalista, as duas forças em contradição, o proletariado e a burguesia, formam a contradição principal; as outras contradições, por exemplo, a contradição entre os restos da classe feudal e a burguesia, a contradição entre a pequena burguesia camponesa e a burguesia, a contradição entre o proletariado e a pequena burguesia camponesa, a contradição entre a burguesia liberal e a burguesia monopolista, a contradição entre a democracia e o fascismo no seio da burguesia, as contradições entre os países capitalistas e as contradições entre o imperialismo e as colônias, todas são determinadas pela contradição principal ou sujeitas à influência desta. (TSE-TUNG, 1999, p.70).

Essa posição prioritária, contudo, não é um elemento inerte, componente da substância mesma da contradição, mas, ao contrário, o resultado de um longo processo histórico ao mesmo tempo que de movimentos imediatos e contingentes próprios de cada conjuntura. Assim, é da natureza profunda do funcionamento da totalidade complexa o deslocar-se da contradição principal, a alternância a cada temporalidade do papel desempenhado por cada contradição. É ao modo específico dessa variabilidade que nos referimos anteriormente com o conceito maoísta de “desenvolvimento desigual”. Mais uma vez a análise do caso chinês é iluminadora:

Quando o imperialismo lança uma guerra de agressão contra um tal país, as diversas classes desse país, excetuado o pequeno número de traidores à nação, podem se reunir temporariamente numa guerra nacional contra o imperialismo.

A contradição entre o imperialismo e o país considerado passa então a ser a contradição principal e todas as contradições entre as diversas classes no interior do país (incluída a que era a contradição principal, a contradição entre o regime feudal e as massas populares) passam temporariamente para um plano secundário, para uma posição subordinada. (Ibid., p.71)

Compreender a contradição no interior dessa problemática significa num nível mais profundo, atribuir a dignidade de uma existência real a todas as contradições e, mais precisamente, conceber que cada contradição presente numa dada estrutura, por mais secundária que seja, é uma condição absoluta e necessária – necessidade do já dado – da existência de todas as outras. A essa imbricação profunda, princípio basilar da causalidade em cena nos processos históricos, a essa determinação recíproca, desigual, estrutural, complexa, Althusser dá o nome de “sobredeterminação”.

Compreendido isso, poderemos avançar um pouco mais, e responder à questão derradeira que se impõe imediatamente em face do que acabamos de sustentar. Estaríamos aqui contradizendo o princípio tão caro à tradição marxista de que a economia – ou nos precavendo contra o economicismo: as relações de produção – desempenharia um papel prioritário na determinação das transformações das formações sociais? De modo algum, responderemos com Althusser. Sem dúvida estamos a quilômetros de distância do tipo de entendimento mecanicista, “que estabelece, de uma vez por todas, a hierarquia das instâncias, fixa a cada uma a sua essência e o seu papel, e define o sentido unívoco das suas relações”; “que identifica, de antemão e para sempre, a contradição-determinante-em-última-instância com o *papel* de contradição-dominante” (ALTHUSSER, 1967, p. 188). A determinação em última instância pelo econômico – pelas contradições econômicas –, a que se referiu incessantemente Engels, é antes o princípio fundador dessa desigualdade essencial na lógica de desenvolvimento das contradições. Diremos, assim, que não é o econômico “em pessoa”, que desempenha a todo momento o papel dominante no modo de produção, mas é ele que articula a relação de dominância de cada contradição em cada corte da conjuntura, é ele que unifica a totalidade aberta sob o imperativo da valorização do valor: quando determinadas formas de existência do capital subsumem materialmente as relações de produção é que as categorias do modo de capitalista de produzir a vida logram se generalizar enquanto tal e compactar a totalidade social sob o fetiche da mercadoria. Creio que tudo ficará mais claro conforme o argumento se desdobre.

Forma social e reprodução ampliada

Chegamos aqui ao ponto nodal do presente trabalho, qual seja, o conceito de forma social como chave da teoria da reprodução ampliada do modo de produção capitalista e a sua relação com o princípio da luta de classes. Se, como dissemos, a história em Marx é concebida como um todo orgânico movido por uma quantidade enorme de contradições que se imbricam, em que cada uma é a condição de existência necessária e absoluta de todas as outras, deveremos agora avançar um pouco e situá-las em relação ao conceito de modo de produção, e ao modelo geral de sua existência histórica nas sociedades capitalistas plenamente instaladas.

Em sua *Contribuição à crítica da economia política* Marx tornou célebre a tópica descritiva do modo de produção como articulação entre base econômica e superestrutura⁵⁶. Essa *metáfora* presta-se evidentemente a dois papéis principais: o de indicar a determinação em última instância do econômico sobre as outras esferas do todo social; mas, mais fundamentalmente, e é isto que nos interessa aqui, o de estabelecer subdivisões “regionais” nesse todo. Dessa maneira, a noção de modo de produção daí resultante é a de uma estrutura de estruturas, um todo articulado em instâncias. Preliminarmente, portanto, diremos que está aqui introduzida uma geografia das contradições estruturais, que a hierarquização do índice de eficácia de cada contradição responde a uma divisão tópica do todo; que a “força” de cada contradição depende do local em que está situada no mapa da estrutura.

Tal explicação, em que uma metáfora toma o lugar de uma demonstração rigorosa, é, pela sua própria natureza, insuficiente do ponto de vista científico. O inconveniente gerado pelo uso descritivo de conceitos como o de instância é apontado por Mascaro quando nos diz que este encontra limites para “operar distinções pela estrutura ou pela função de instituições reunidas” (2013, p. 38), fazendo-o comparativamente a partir de manifestações fenomênicas, i.e., ideológicas. Por isso, acaba “quase sempre soma[ndo] regiões cujas formas sociais e instituições são distintas entre si” (Idem). Essa metáfora, portanto, deve ser tomada como uma distinção preliminar, servindo apenas para indicar separações aproximativas.

À vista disso, nos é aqui exigida uma outra categoria, apta a evidenciar a distinção precisa entre os núcleos orgânicos da sociabilidade e, por conseguinte,

56 “O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a *base* real sobre a qual se eleva uma *superestrutura* jurídica e política e a qual correspondem formas sociais determinadas de consciência.” (MARX, 2008, p. 47).

dos espaços de deslocamento e de condensação das contradições sociais historicamente existentes. Como tentei demonstrar em outro lugar⁵⁷, essa categoria é a de forma social. Semelhante conceito nos é fornecido pelo próprio Marx e, se o compreendo bem, está intimamente ligado ao de fetiche tal como apresentado no final da seção 1 do livro 1 de *O capital*. Ele diria respeito a determinados conjuntos de relações sociais que, servindo como momentos elementares da definição de um modelo específico de sociabilidade, adquirem a consistência de coisas, de dados naturais. A mercadoria pode funcionar aqui como um exemplo particularmente ilustrativo. Vejamos. Numa sociedade capitalista, tudo o que existe apresenta-se à experiência sensível do homem sob a *forma de mercadoria*. Um casaco, p. ex., tem por valor de uso aquecer o seu proprietário. Na sociedade do capital, contudo, o seu valor prioritário não reside no uso, mas na troca. Assim, o fabricante de casacos jamais computa quando do planejamento da produção, o número daqueles que têm frio, mas o daqueles que podem comprar o seu produto. É da lógica de um modo de viver tal, em que tudo se produz *para vender*, em que a forma hegemônica assumida pela circulação de bens é a da compra e venda, que todas as coisas apareçam de imediato como se fossem naturalmente mercadorias. Aí, o preço apresenta-se sempre como um atributo inerente a cada coisa, como uma parcela da sua própria substância, um caractere suprahistórico de tudo o que existe. Este é o fetiche da mercadoria, da forma mercadoria: no capitalismo o “ser mercadoria”, produto do desenvolvimento histórico, aparece como um atributo natural, coisificado, de todo valor de uso. Nesse sentido diremos que o “ser mercadoria” constitui-se como forma social, como relação social coisificada, forma histórica de existência, invólucro fetichizado, que se apresenta imediatamente como atributo natural.

O modo de produção capitalista, e aqui nos basta indicar isso, não é o único a ter formas sociais. E a forma mercadoria não é, por sua vez, a única forma social definidora desse modo de produção. Há antes um conjunto de outras formas cuja existência específica restringe-se a ele: forma valor, forma dinheiro, forma política, e para irmos direto ao ponto, forma jurídica. Com isso já somos capazes de apresentar a definição do conceito de modo de produção como uma cadeia articulada de formas sociais específicas que estabelecem entre si relações de sobredeterminação. Trata-se de uma definição que, apesar de esquemática, nos levará ao centro nervoso de nosso objeto. Não sem antes um pequeno desvio.

57 DAVOGLIO, Pedro. A ‘coerção da forma’: elementos teóricos para a compreensão do direito como forma social. In: *Anais do seminário direito e democracia (2012)*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013. p. 25-39.

Na abertura do seu ensaio sobre a *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* Althusser nos diz que para continuar viva, uma formação social mais do que produzir bens úteis, precisa produzir as condições para a produção reiterada desses bens. Mais do que produzir, é preciso reproduzir-se. É a isto, “reprodução ampliada”, que nos referimos no título deste tópico. É a isso que Marx referiu-se em todo o livro 2 de seu *O capital*. Se como nos disse o mesmo Marx, “não existe produção em geral” (MARX, 2008, p. 241), e toda produção se dá a partir de relações historicamente estabelecidas, no interior de uma formação social realmente existente, então, *produzir a vida significa reproduzir formas sociais*. Se os aparelhos econômicos e estatais existem como concretização contraditória de formas sociais, como componentes de um todo que se auto-movimenta valorizando o valor, capitalizando o capital, deve-se reconhecer uma relação íntima entre forma social e reprodução ampliada: *reprodução ampliada é reiterar a existência das formas sociais elementares do modo de produção*.

Forma jurídica e luta de classes

a) Forma jurídica e reprodução

O ensaio – *Ideologia e Aparelhos...* – segue explicando sumariamente o esquema da reprodução ampliada do modo de produção capitalista. Divide-se as condições a serem reiteradas em relações de produção e forças produtivas, e nestas, meios de produção e força de trabalho. Avança-se então para o estudo da importância da “superestrutura” na reprodução de tais condições e aprofunda-se a análise da camada ideológica. O que nos interessa, contudo, é a tese geral, ali sustentada, de que as relações “superestruturais”, isto é, o Estado, o direito, a religião, são um momento constitutivo, ineliminável, necessário, da reprodução do todo social capitalista. Isso nos leva a reiterar algo que já vimos sob outra perspectiva: a “superestrutura” (e as contradições que têm lugar nela) são tão reais, têm o mesmo estatuto ontológico que a base econômica (e suas contradições); o direito é tão capitalismo quanto a mercadoria.

Com isso tornamos mais palpável o que foi tratado no tópico sobre a lógica de sobredeterminação das contradições. Esse enfoque investe de importância decisiva o estudo da política, de suas formas institucionais e jurídicas, e afasta maciçamente certas espécies de mecanicismo. É mediante tal aquisição que se pode conceber um trabalho tal como a *Teoria materialista do Estado* de Joachim Hirsch. Nele o autor propõe analisar o Estado como uma forma social especificamente capitalista, isto é, como um componente imprescindível da sociedade do capital. Aí, a burguesia como classe dominante, tendo abandonado a posse

imediate do aparato de violência física, pode fundar seu domínio não mais sobre a escravização e o servilismo, mas na livre disposição de vontade do trabalhador na esfera da circulação. Esse apartamento gera um sem número de decorrências sobre as quais não nos deteremos aqui, já que, contra todo senso comum, a relação entre o direito como forma social da historicidade capitalista e o Estado moderno é logicamente indiferente e historicamente secundária.

É, então, em Evgny Pašukanis que podemos encontrar o primeiro e mais decisivo desenvolvimento sistemático de uma concepção do direito como forma social⁵⁸. Ao responder à pergunta derradeira – por que a dominação burguesa adquire precisamente a forma de direito e não outra? – o pensador soviético nos põe imediatamente em face da íntima relação entre direito, sociedade burguesa, e reprodução ampliada do capitalismo. Para isso, foi preciso desconstruir uma série de fórmulas célebres no interior da tradição marxista e buscar na sutileza do consentimento que funda a dominação contemporânea, as chaves para pensar o direito não apenas como um conjunto de aparatos repressivos e ideológicos, mas como conjunto de condições constitutivas das próprias relações de produção, e mais amplamente, reconhecer seu papel como elemento *positivo* da existência do modo de produção.

Partindo de uma afirmação aparentemente banal de Marx – “As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras” (2013, p. 159) – Pašukanis nos demonstra o vínculo direto entre o sujeito como agente social e a circulação da mercadoria, esta átomo da sociabilidade burguesa. Tal agente, nos diz o autor, para que possa ir ao mercado e efetuar trocas, realizando valor e, portanto, completando o circuito do capital, não pode ser de natureza qualquer, precisa, ao contrário, estar investido de algumas características imprescindíveis. Quais sejam, liberdade negocial e igualdade jurídica. É claro pois, que para que uma troca seja efetuada dentro de parâmetros capitalistas de circulação, ela deve estar baseada na livre vontade de indivíduos iguais entre si. Esses predicados nucleares ao funcionamento da compra e da venda num mundo do mercado, longe de representarem dádivas da natureza ou atributos inerentes à biologia do Homem, são resultado de uma forma social de existência dos indivíduos: a forma de sujeito de direito, peça chave da forma jurídica. (PASUKANIS, 1989, p. 84)

58 “não há dúvida de que a teoria marxista não deve apenas examinar o conteúdo concreto dos ordenamentos jurídicos nas diferentes épocas históricas, mas fornecer também uma explicação materialista do ordenamento jurídico como forma histórica determinada” (PASUKANIS, 1989, p. 18).

É, desse modo, apenas como desdobramento secundário, que a legalidade nasce enquanto ponto de acoplamento entre o aparato estatal e a lógica da subjetividade jurídica. A lei é, portanto, sob esse aspecto particular, um elemento estabilizador, que visa a dotar de maior previsibilidade e robustez um conjunto de relações sociais fetichizadas existentes previa e independentemente dela. Por outro lado, a relação jurídica fundamental é um componente imprescindível das práticas sociais que são o meio material da permanência das relações de produção e das forças produtivas capitalistas. Com isso temos que, independentemente do conteúdo expresso e praticado das leis, que pode apresentar cunho bastante progressista, o que caracteriza o pertencimento do direito à lógica de dominação burguesa é a sua ossatura coisificada expressa no conceito de forma jurídica e no modelo específico de subjetividade que ela impõe.

b) O primado da luta de classes

Esse tipo de concepção – de modo de produção como conjunto articulado de formas sociais e, mais especificamente, do direito como uma forma social tipicamente capitalista – desperta a ira tanto de intelectuais progressistas quanto de técnicos e militantes de movimentos sociais. Se não há nada em disputa “no interior” das formas, se é tudo questão de autorreprodução de relações já dadas, deveríamos, então, cruzar os braços resignados e sucumbir diante dos ciclos infinitos dessa gigantesca máquina de aniquilar o desejo? Ou para propor em termos mais científicos: a luta de classes teria sido completamente elidida dessa problemática teórica? Respondo negativamente a essa indagação. Se olharmos com atenção para o percurso que nos trouxe até aqui, uma série de elementos que permitem refutar essas acusações já estão postos. Mas há ainda algo a avançar.

Parece-me que o antídoto contra esse tipo de ataque ideológico está na afirmação da historicidade absoluta de todas as formas sociais. Se a história das sociedades humanas pode ser definida como uma sucessão de modos de produção, se houve o escravagismo, o feudalismo, o capitalismo, cada um com formas sociais absolutamente particulares, e cada um deles pereceu para dar lugar a outro modelo social, isso indica que nem tudo está resolvido no interior da formalização da reprodução. Haveria, portanto, um princípio capaz de decompor, mas sobretudo de compor, criar, constituir, formas sociais. E se tivermos de fato abandonado a escatologia hegeliana e seus subprodutos, tal princípio não pode ser outro senão a luta de classes. Temos então que a constituição de cada forma social é o resultado contingente da resolução de uma multiplicidade de contradições, de tensões, i.e., de lutas, no interior de um todo aberto, porque virtualmente mutável.

Quando em seu *A corrente subterrânea do materialismo do encontro* Althusser sustenta que um novo mundo surge sempre de um “vazio”, não creio que haja aí, ao menos neste ponto, e para ficar à margem da gigantesca querela que envolve sua “teoria do encontro”, qualquer evento místico ou ideológico. Pelo contrário, se minha leitura estiver correta, tudo indica que o referido vazio não é mais do que a possibilidade da prática “fora” da forma social. Ou para abandonar a metáfora (dentro/fora da forma): esse vazio indica justamente a ação social que não é institucionalmente orquestrada pela forma social, que não é reprodução ampliada das condições de sociabilidade. O vazio, portanto, não é o fora do mundo, mas o invisível à forma. Suspeito com isso me aproximar da leitura proposta por Morfino em *O primado do encontro sobre a forma*, ensaio que sustenta a tão justa quanto radical tese do primado da luta de classes sobre as formas sociais.

E para irmos mais longe: não seria esse póstumo e obscuro ensaio um desenvolvimento de escopo mais amplo e literariamente mais instigante daqueles elementos que aparecem esboçados no manuscrito *Sobre a gênese* de 1966 e relativamente bem elaborados no “providencialmente” pouco citado Posfácio a *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. Pois se naquele, Althusser nos apresenta questionamentos a respeito da causalidade capaz de explicar adequadamente a transição entre os modos de produção, neste os aparelhos que são a forma de existência material das formas sociais capitalistas são concebidos como resultado de uma luta imanente da qual eles próprios são parte. Em todo caso, o que nos importa reter aqui é enunciado claramente na seguinte frase: “A luta pela reprodução da ideologia [como forma social] é um combate inacabado que sempre é preciso retomar e que sempre está submetido à lei da luta de classe” (ALTHUSSER, 1992, p. 111). Isso porque, conforme dissemos, as formas sociais não são, apesar da sua aparência fenomênica, dados da natureza, mas resultado do desenvolvimento das contradições que compõem a estrutura do todo social. São, portanto, produto da luta de classes, que jamais são um fato consumado, mas pelo contrário, um movimento incessante, inscrito na essência da sociabilidade cindida pela exploração de classe.

Considerações finais

O presente trabalho nos permitiu identificar no método científico marxiano um instrumento teórico capaz de captar na realidade social cindida pela exploração, certa relação “dialética” entre as formas sociais enquanto elementos constitutivos do modo de produção e a luta de classes como motor dos movimentos históricos. No interior dessa problemática pudemos interrogar o nexo entre

o direito como forma e as contradições sociais que passam reiteradamente pelo seu crivo. Se a análise nos termos propostos é adequada, pode-se concluir que qualquer palavra de ordem que reivindique “disputar o direito” é completamente desprovida de sentido, já que este se define, conforme sustentamos, justamente pelo seu caráter nuclear e imprescindível à reprodução ampliada do capitalismo. Trata-se, portanto, de, no máximo, problematizar o uso da legalidade e de outras *instituições* enquanto momento derivado e relativamente autônomo da forma de direito e da subjetividade jurídica. Isso, contudo, implica toda uma série de novos questionamentos que devem ser analisados a seu tempo e com o rigor requerido por toda ciência.

■..... **Pedro Eduardo Zini Davoglio** é mestrando em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Membro do Grupo de Pesquisa Cidadania e Direito pelo olhar da Filosofia: Direito, Estado, Política e Capitalismo. Bolsista CAPES/PROSUP. E-mail: pedrodavoglio@gmail.com.

Referências:

- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne. *Lire le capital I*. Paris: Maspero, 1973.
- _____. *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*. In: *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Stock/IMEC, 1994. p. 539-579
- _____. *La filosofía como arma de la revolución*. México, DF: Siglo XXI Editores, 1974.
- _____. *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.
- _____. *Aparelhos ideológicos de Estado: notas sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992.
- _____. Sur la genèse. In: *Décalages*, vol. 1, n.2. Disponível em <<http://scholar.oxj.edu/decalages/vol1/iss2/9>>
- BADIOU, Alain. O subjetivo sem sujeito. In: *Compêndio de metapolítica*. Tradução de Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- CERRONI, Umberto. *Pensamento jurídico soviético*. Tradução de Maria de Lurdes Sá Nogueira. Europa-América, 1976.
- DAVOGLIO, Pedro. A ‘coerção da forma’: elementos teóricos para a compreensão do direito como forma social. In: *Anais do seminário direito e democracia (2012)*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013. pp. 25-39.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. pp.40-55.

HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do Estado*. Tradução de Luciano Martorano. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

MARX, Karl. *O capital*. Livro 1. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *O capital*. Livro 2. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MASCARO, Alysson. *Estado e forma social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MORFINO, Vittorio. O primado do encontro sobre a forma. *Revista Crítica Marxista*, n. 23. São Paulo, 2005.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

PASUKANIS, Evgeny. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Tradução de Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

TSE-TUNG, Mao. *Sobre a prática e sobre a contradição*. Expressão Popular: São Paulo, 1999.