

SOBRE AS RELAÇÕES CAPITALISTAS DE EXCEÇÃO: LENDO AGAMBEN ATRAVÉS DE MARX

ON CAPITALIST RELATIONS OF EXCEPTION: READING AGAMBEN THROUGH MARX

*Allan Mohamad Hilani**

*Glenda Vicenzi***

Resumo: O presente artigo é uma tentativa de ler juntos Karl Marx e Giorgio Agamben, com o propósito de delimitar alguns aspectos do capitalismo contemporâneo. Para tanto, focamos naquilo que Agamben descreve como uma “relação de exceção” – isto é, uma forma específica de inclusão através de uma exclusão – para demonstrar como essa estrutura se repete na relação entre acumulação capitalista e sua “exceção”, a assim chamada acumulação primitiva e outras formas de violência estatal. Violência estatal e acumulação primitiva não seguem a lógica da acumulação capitalista comum. Enquanto esta é baseada no contrato entre cidadãos livres e iguais para produzir o mais-valor, a primeira é baseada em ilegalidade, violência, expropriação e arbitrariedade. Seria idílico, contudo, propor que tais elementos brutais não pertencem à sociedade capitalista, ou que são antagônicos a esta. A exceção – longe de ser algo que pontualmente interrompe uma ordem e prontamente desaparece – revela radicalmente a constituição e operação de tal ordem. Além disso, o capitalismo demanda medidas excepcionais para lidar com suas próprias contradições, especialmente com uma população excedente relativa que não pode ser integrada ao sistema e segue sendo capturada nas formas contemporâneas de campo.

Palavras-chave: Karl Marx; Giorgio Agamben; acumulação primitiva; estado de exceção; violência.

Abstract: The present essay is an attempt to read Karl Marx and Giorgio Agamben together with the purpose of grasping some aspects of contemporary capitalism. Thus, we focus on what Agamben describes as a ‘relation of exception’ – i.e. a specific form of inclusion through an exclusion – to demonstrate how this structure repeats itself on the relation between capitalist accumulation and its ‘exceptions’ as the so-called primitive accumulation and other forms of State violence. State violence and primitive accumulation do not follow the logic of capitalist regular accumulation. While the latter is based on the contract between equally free citizens to produce the surplus-value, the former are based on illegality, violence, expropriation, and arbitrariness. But it would be idyllic to propose that such brutal elements do not belong in capitalist society, or that they are antagonistic in relation to it. The exception – far from being something that punctually interrupts an order and promptly disappears – radically reveals the constitution and operation of such order. Furthermore, capitalism demand exceptional measures to deal with its own contradictions, specially a relative surplus population that cannot be integrated in the system and keep being captured in contemporary forms of the camp.

Key words: Karl Marx; Giorgio Agamben; primitive accumulation; state of exception; violence.

Introdução: sobre as relações de exceção

A teoria de Michel Foucault sobre a biopolítica¹ foi uma grande influência para o pensamento político contemporâneo, tendo originado muitas outras teorias. Uma delas é, sem

* Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGD/UERJ). Graduado em Direito pela UERJ. E-mail: allanmh92@gmail.com.

** Mestranda em Filosofia e Teoria do Direito pelo PPGD/UERJ. Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: glendavicenzi@gmail.com.

¹ Foucault define a biopolítica como sendo um arranjo de dispositivos que coloca a vida – em seu sentido tanto biológico como social – no centro das estratégias de poder. Ele argumenta que se trata de uma novidade histórica já que se diferenciaria da forma do antigo poder soberano se relacionar com a vida, que para ele se daria de uma

dúvidas, aquela de Giorgio Agamben, que critica, de certo modo, a teoria foucaultiana ao propor que o que diferencia as relações políticas modernas não é tanto que a vida adentre a esfera da política – o que, de acordo com ele, sempre foi o caso –, mas que a vida se torne não apenas “objeto” das relações de poder, mas também o seu “sujeito” (AGAMBEN, 2010, p. 174). Junto das relações de poder através das quais o poder estatal converte o homem enquanto vivente em seu objeto específico – é esse o modo como Foucault percebia a biopolítica –, Agamben destaca como esse vivente é tornado ele mesmo o sujeito do poder político com o nascimento da democracia moderna e da cidadania, na qual ele localiza “o novo corpo biopolítico da humanidade” (AGAMBEN, 2010, p. 17). Esses processos – o poder sobre a população e o poder do povo – se relacionam de modo tempestuoso, embora sejam, de acordo com Agamben, ambos constituintes da sociedade moderna.

Esse “debate biopolítico”, entretanto, de certa forma negligencia aquilo que a teoria crítica desde Marx sempre destacou: não é possível compreender os fenômenos políticos nas sociedades contemporâneas – inclusive o fascismo e outros exemplos radicais – sem analisar o capitalismo. Agamben timidamente introduz a questão em sua teoria, quando afirma, por exemplo, que a biopolítica foi indispensável para o triunfo do capitalismo (AGAMBEN, 2010, p. 11), ou ao apresentar a ausência de tematização do problema da estrutura originária da forma Estado como a fraqueza do marxismo (AGAMBEN, 2010, p. 19), muito embora tais questões nunca ocupem propriamente o centro de seu pensamento. Apesar disso, parece que ler a teoria agambeniana juntamente com Marx e sua crítica do capitalismo poderia nos dar uma compreensão mais profunda acerca do funcionamento da biopolítica na sociedade moderna. Apesar de *O Capital* ser uma obra publicada há 150 anos, Marx decodificou a constituição do capitalismo para além de suas configurações históricas – incluindo a forma “liberal” que assumiu ao final do século XIX, quando ele a escreveu (POSTONE, 2014, p. 10). Não é surpresa, portanto, que continuemos falando e escrevendo sobre ele, especialmente desde a crise de 2008, quando seu fantasma parece ter retornado para aterrorizar economistas e políticos. Ainda que alguns autores tenham apresentado interpretações acerca da relação entre biopolítica e capitalismo nas sociedades ocidentais contemporâneas (ver Hardt e Negri, 2001, por exemplo), consideramos que essa é uma tarefa ainda incompleta, especialmente desde uma perspectiva

forma “negativa”, eminentemente repressiva, como nas punições exemplares. Na modernidade, a relação política com a vida passaria a ser “positiva”, se importaria menos em tirar a vida do que cultivá-la, cuidar dela, e regular a vida das pessoas. O poder de “fazer morrer e deixar viver” do monarca daria lugar a uma tendência a “fazer viver e deixar morrer”, o poder soberano sobre a vida passaria a ser reconfigurado como um poder regulador sobre a população, o conjunto múltiplo de seres humanos em toda a sua diferença, contingência e imprevisibilidade (ver Foucault, 1988, 2010 e 2014).

crítica acerca da democracia moderna e da cidadania. Retornando a Marx podemos ver como a relação entre cidadania e violência jurídica – tal como estabelecida por Agamben – pode ser encontrada na estrutura da sociedade capitalista. Antes de adentrar a esse domínio, contudo, é preciso delimitar o significado de exceção.

De acordo com Agamben, uma exceção não é simplesmente uma exclusão. Ela é a forma pela qual algo é “*capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão” (AGAMBEN, 2010, p. 166, grifo no original). Uma exceção é uma “exclusão” que é definida pelo fato de que “aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma” (AGAMBEN, 2010, p. 24). A exceção não é simplesmente algo “fora” da regra, ela é uma forma específica de *exclusão inclusiva*. Essa é a forma de relação que ele vê operar entre vários elementos, como vida e política, violência e direito, etc. De acordo com ele, há uma relação subjacente entre o poder soberano e a vida que pode ser identificada já na Grécia clássica, o que significa que a política teria uma relação de exceção com a vida desde a sua fundação. Ele revisita a distinção aristotélica entre vida (*zên*) e boa vida (*êu zên*), e afirma que esta é uma cisão constitutiva da política ocidental, uma forma de relação que se repetiria pela história. Essa distinção pode ser encontrada na cisão do conceito de vida no grego clássico entre *zoé*, “que exprime o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”, e *bíos*, que indicava “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2010, p. 9). Na *polis* grega, somente a *bíos* importava, enquanto a *zoé*, a vida biológica, ficava confinada na esfera do lar (*oikos*). Segundo Agamben, essa exclusão política da *zoé* é, na verdade, a forma pela qual ela é incluída na *polis*, sendo ao mesmo tempo o pressuposto e a razão de sua existência. Como pôs Aristóteles, “a cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa (ARISTÓTELES, 1998, p. 53).

Essa cisão que ele vê na fundação da política e a relação de exceção que a caracteriza são indispensáveis para compreender sua teoria do poder soberano. De acordo com ele, a soberania é “a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (AGAMBEN, 2010, p. 35). Partindo da definição schmittiana de soberania como aquele que decide sobre o estado de exceção (SCHMITT, 2006, p. 7), Agamben propõe uma definição “topológica” da soberania como “*estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer*” à ordem legal a que ele se refere (AGAMBEN, 2004, p. 57). Devido à decisão sobre a validade da lei, o soberano “coloca-se legalmente fora” dela (AGAMBEN, 2010, p. 22), em uma zona cinzenta que não é completamente fora, mas quando não coincide com ela. Agamben define a

relação de exceção entre o soberano e seus súditos (soberania) como uma relação de *bando*, no sentido de que “aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2010, p. 35). A relação de *bando* é a *exposição* dos sujeitos ao poder soberano de vida e morte. Em Agamben, aquele que é exposto, posto em risco, é chamado de *homo sacer* (uma figura simetricamente oposta ao soberano) e sua vida exposta se chama *vida nua*.² Nesse sentido, Agamben propõe uma estrutura tríplice do político em que três elementos se relacionam entre si por meio de relações de exceção: vida, direito e poder soberano. A relação de exceção entre direito e soberania é, precisamente, o “estado de exceção”; entre vida e direito é expressa pelos “direitos humanos”, a inscrição da vida em si mesma na proteção jurídica; enquanto que a relação entre poder soberano e vida é a “vida nua”, a vida do *homo sacer* exposta à violência.

O que Agamben percebe é que, na modernidade, essa divisão entre “regra” e “exceção” está se enfraquecendo, tornando possível que ao mesmo tempo em que os direitos humanos são reconhecidos pela maioria dos Estados nacionais, por exemplo, o estado de exceção tenda “cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004, p. 13). Esse paradoxo é o que permite que ele afirme que o campo de concentração é o “paradigma biopolítico do Ocidente” (AGAMBEN, 2010, p. 176), enquanto usa quase as mesmas palavras para caracterizar a cidadania moderna (AGAMBEN, 2010, p. 17). Essa compreensão da relação de exceção e o diagnóstico de que a distinção entre exceção e regra está progressivamente desaparecendo pode se tornar uma perspectiva interessante para analisar a acumulação capitalista, em cujo centro pode também ser encontrado o mesmo paradoxo entre igualdade, liberdade e direitos de um lado, e violência e ilegalidade de outro.

1 Norma e exceção na acumulação capitalista

Liberdade e igualdade universais são condições básicas da acumulação capitalista. Elas não podem ser simplesmente vistas como atributos “ideológicos” ou “ilusões” que “mascaram” as relações capitalistas “verdadeiras”. Ao contrário, elas são a abstração jurídico-política que torna a acumulação capitalista possível. Sem elas, o capitalismo não se diferenciaria

² *Homo sacer* era uma figura do direito romano que remetia ao sujeito cuja morte não poderia se dar por meio de sacrifícios (direito divino) nem ser considerada homicídio (direito dos homens) pois sua morte não era contemplada nem pela justiça divina nem pela justiça profana. Era vida sacra: matável, mas insacrificável (AGAMBEN, 2010, p. 84).

de sociedades não-capitalistas baseadas na coerção extra econômica, ainda que violência e barbárie não pareçam incompatíveis com esse modo de organização social (GERSTEMBERGER, 2007, p. 666-671). Para compreender como isso se dá é preciso entender o funcionamento do capitalismo. A acumulação de capital, de acordo com Marx, somente é possível devido a um paradoxo aparente: a troca de valores equivalentes resulta em um aumento de valor (um mais-valor)³ (MARX, 2013, p. 232). Esse mais-valor não pode surgir simplesmente da circulação e, ao mesmo tempo, precisa surgir dela. Como afirma Marx, “o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem na circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela” (MARX, 2013, p. 240). Esse aparente paradoxo só pode ser resolvido de uma forma: para a acumulação capitalista ser possível, o proprietário de dinheiro deve ser “sortudo” o suficiente para encontrar no mercado uma mercadoria especial com “a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor” (MARX, 2013, p. 242). Só há uma mercadoria no mundo com tal característica: a força de trabalho.

Quando alguém é empregado, diferentemente do que afirmam os economistas, não se vende o “trabalho”. O trabalho é a substância do valor, ele não pode ser trocado porque ele não possui valor. O que é vendido é a *força de trabalho*, as capacidades físicas e mentais de produzir coisas, realizar atividades, etc. Essa “força de trabalho” claramente não é um fenômeno exclusivamente moderno já que ela pode ser encontrada em outras épocas históricas e até mesmo em animais ou máquinas. Porém, sua especificidade reside no fato de que na modernidade a força de trabalho assume a *forma mercadoria* – um atributo exclusivamente humano já que somente humanos podem se relacionar entre si em relações de troca –, o que possibilita que ela seja relacionada a outras mercadorias como valor de uso que possui valor, isto é, ser vendida, trocada por dinheiro. O valor de uso da força de trabalho parece evidente: ela produz coisas, valores de uso que podem assumir a forma mercadoria e serem vendidas no mercado. Seu valor, porém, não é tão evidente.

³ Marx usa o termo *Mehrwert*, que literalmente significa mais-valor. O objetivo do termo é justamente apresentar esse valor somado, o valor acrescido ao valor inicial. Marx usa a mesma construção com o trabalho (mais-trabalho) e com o produto (mais-produto). Por essa razão, o termo “mais-valia” não é adequado, ainda que essa construção estranha seja comum nas traduções feitas para línguas latinas e possa ser encontrada já na primeira tradução do *Capital* para o francês, onde se escolheu “plus-value”. O problema de usar o termo “mais-valia” é que ele perde essa simples denotação de soma, de “mais” em relação ao valor e que só existe ao se comparar o valor final e inicial de um processo de produção, mas que desaparece na representação monetária desse valor final. “Mais-valia”, ao não apresentar essa relação direta com o “valor” dá a aparência de uma coisa de existência autônoma, que no jargão tradicional é “expropriada” pelo capitalista e que está ligada à compreensão “substantiva” do valor e “ontológica” do trabalho do marxismo tradicional.

Como qualquer outra mercadoria, a grandeza do valor da força de trabalho é medida pelo “tempo de trabalho socialmente necessário” para produzi-la (MARX, 2013, p. 117), que nesse caso é o tempo de trabalho socialmente necessário para reproduzir o corpo vivo do proprietário da força de trabalho, o trabalhador. O mais-valor só pode ser criado graças ao fato de que o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir o valor da força de trabalho (representado idealmente nos salários em uma troca idealmente justa de equivalentes) não pode coincidir com o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir a mercadoria resultante de tal processo de trabalho. Em outras palavras, a duração do processo de trabalho excede o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir o valor equivalente ao valor da reprodução da força de trabalho. Como afirma Michael Heinrich, “o fato de que o valor diário da força de trabalho (o valor *requerido* para a sua própria reprodução) é menor do que o valor que pode ser *criado* em um dia por meio do uso da força de trabalho (pelo dispêndio da força de trabalho) é a fundação da ‘qualidade oculta’ do valor para criar valor novo” (HEINRICH, 2012, p. 95).⁴ Isso significa que o ‘mais-valor’ não é propriamente algo que é *produzido* pelo trabalhador. O trabalho cria valor, mas o mais-valor é o resultado de uma não coincidência entre o valor da força de trabalho e o valor criado, o que somente é possível graças ao fato de que é o “tempo de trabalho socialmente necessário” que mede a grandeza de ambos os valores. Como afirma Marx, “tal circunstância é, certamente, uma grande vantagem para o comprador, mas de modo algum uma injustiça para com o vendedor (MARX, 2013, p. 270).

Para que essa relação seja possível, antes de mais nada, algumas condições precisam ser cumpridas. De acordo com Marx, para o proprietário de dinheiro encontrar força de trabalho no mercado é preciso que o proprietário da força de trabalho (o trabalhador) seja “livre em dois sentidos”: tanto uma “pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria” como alguém que “não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (MARX, 2013, p. 244). O trabalhador e o capitalista se encontram no mercado e “estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais” (MARX, 2013, p. 242). Isso estabelece a diferença para Marx entre a escravidão e a exploração capitalista: “a continuidade dessa relação requer que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um determinado período, pois, se ele a vende inteiramente (...), vende a si mesmo, transforma-

⁴ As citações de bibliografia em língua estrangeira estão citadas em tradução livre, indicando a página dos textos originais.

se de um homem livre num escravo, de um possuidor de mercadoria numa mercadoria” (MARX, 2013, p. 242).

Apesar de ser legalmente igual e livre da mesma forma que o capitalista, o trabalhador deve ser compelido a “oferecer como mercadoria à venda sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva” (MARX, 2013, p. 243). Marx compreende a relação dialética entre a abstração jurídica do sujeito e a despossessão concreta do trabalhador, mas essa “dupla liberdade” é fundamental para a transformação de dinheiro em capital precisamente por conta dessa contradição (MARX, 2013, p. 244). Não há acumulação capitalista sem essa relação jurídica. Por essa razão, ela não pode ser reduzida a uma enganação “ideológica” ainda que essa abstração seja fundamental para o seu funcionamento. A mesma pessoa que é um sujeito de direito é uma pessoa real despossuída e nem a proteção legal e nem a despossessão material são fatos naturais. Marx aponta que “a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro” (MARX, 2013, p. 244). Ele diz que essa condição só foi possível graças a um processo histórico que literalmente *produziu* trabalhadores livres de um lado e proprietários de dinheiro de outro. Ele só retorna a essa ideia no final de seu livro – depois de mostrar as contradições inerentes da acumulação capitalista “regular” – quando ele lida com o mito fundacional da “assim chamada acumulação primitiva”.

A acumulação primitiva nada mais é que o processo histórico de separação do trabalhador dos meios de produção, das condições do seu próprio trabalho. Esta era uma condição para que a acumulação capitalista se sustentasse sob suas próprias bases, para que o trabalhador fosse “pacificamente” compelido a vender sua força de trabalho (MARX, 2013, p. 786). Marx afirma que o fundamental na história da acumulação primitiva foram, acima de tudo, “os momentos em que grandes massas humanas [foram] despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres⁵” (MARX, 2013, p. 787). Não é claro em sua teoria, contudo, se a “acumulação primitiva” foi somente um processo histórico pontual. Na verdade, como ele afirma sobre a teoria de Wakefield sobre a colonização, o que esse processo não é algo novo *sobre* as colônias, mas *nas*

⁵ Na versão alemã original, Marx usa o termo “vogelfrei”, que foi traduzido como “livre”, “sem direitos”, “desapegado”, ou “desprotegido”. A palavra “vogelfrei”, que em um sentido literal significaria livre “como um pássaro”, é usado por Marx no sentido de livre mas “fora” da comunidade humana e, portanto, inteiramente desprotegido e sem direitos legais. Como Arne de Boever descobriu, “vogelfrei” significava, no tempo em que Marx escreveu, “livre da servidão feudal” e “sem direitos, sem proteção legal, fora da lei”. A escolha de Marx, portanto, contém em si a “dupla liberdade” que caracterizaria a situação do trabalhador no capitalismo. Boever ainda liga essa ideia ao conceito de bando de Giorgio Agamben. De acordo com ele, “parece que, para Marx, o proletariado é uma figura de abandono legal e político” (BOEVER 2009, p. 264).

colônias “a verdade sobre as relações capitalistas da metrópole” (MARX, 2013, p. 836). De acordo com ele, o processo violento, excepcional, “anti-liberal” que produziu as condições para o funcionamento normal do capitalismo revela a verdade desse sistema: “o modo de produção capitalista de produção e acumulação – e, portanto, a propriedade privada capitalista – exige o aniquilamento da propriedade privada fundada no trabalho próprio, isto é, na expropriação do trabalhador” (MARX, 2013, p. 844).

Se a acumulação primitiva, como disse Marx, revela a verdade do capitalismo, não é razoável afirmar que ela desapareceu quando a acumulação regular se tornou a “regra”. Nesse sentido, pode ser interessante ver como Rosa Luxemburg lidou com a acumulação primitiva. De acordo com ela, a acumulação capitalista como um todo tem dois aspectos. O primeiro é um “processo puramente econômico” que envolve produção de valor e a relação trabalho-capital; a segunda é sobre a relação entre capitalismo e modos de produção não-capitalistas: “força, fraude, opressão, saques são abertamente utilizados sem nenhuma tentativa de conciliação” (LUXEMBURG, 2013, p. 432). Portanto, a violência e outros meios “extra-econômicos” de acumulação são necessários para lidar com as formas não-capitalistas de sociedade, mas nós podemos estender o argumento e adicionar que eles são necessários para lidar com qualquer coisa que perturbe o capitalismo de algum modo. David Harvey argumenta na mesma linha quando diz que é preciso compreender a continuidade da acumulação capitalista no que ele chama de “acumulação por espoliação” (HARVEY, 2004, p. 121). Esse tipo de acumulação é necessário para manter a divisão entre proprietários de dinheiro e populações despossuídas, que é condição para a acumulação capitalista.

Ainda, nós podemos ver essa mesma estrutura quando se trata do papel do Estado na acumulação capitalista. É claro para Marx que a acumulação primitiva dependeu da violência de Estado para vir a existir: “[todos os métodos de acumulação capitalista] lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista” (MARX, 2013, p. 821). O Estado continua sendo o principal personagem nas formas ainda existentes de “acumulação primitiva”, mas, de acordo com Marx, em seu funcionamento próprio, “a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador” (MARX, 2013, p. 808), isto é, o trabalhador pode ser abandonado às “leis naturais da produção” (dependência do capital) que surgem da própria acumulação de capital sem depender da coerção estatal. O Estado – e sua violência constitutiva –, contudo, não desaparece depois da “acumulação primitiva”, é claro. Ao contrário, continua cumprindo um papel imprescindível nas sociedades capitalistas. Essa “violência extraeconômica, direta” ainda

é necessária, diz Marx, mas “apenas excepcionalmente” (MARX, 2013, p. 808-809). As ações do Estado descritas por Marx não são de modo algum incompatíveis com a estrutura que ele próprio criou, como a massiva despossessão e cercamentos ou a produção violenta e disciplinar de uma população trabalhadora. Contraditoriamente, porém, ele é responsável por garantir a liberdade e a igualdade dos cidadãos, que é condição para a acumulação capitalista regular.

Isso pode nos levar à conclusão de que tanto a violência de Estado quanto a acumulação primitiva são elementos estruturantes do capitalismo que estabelecem uma relação de exceção com a acumulação de capital e que, de algum modo, são integrados ao funcionamento regular do sistema. Nesse sentido, por exemplo, é interessante ver como a acumulação primitiva aconteceu, primeiramente, como escreveu Marx, “sem formalidades legais”, “sem a mínima observância da etiqueta legal” (MARX, 2013, p. 795), mas depois se deu de forma oposta: o direito se tornou ele mesmo “o veículo do roubo das terras do povo” (MARX, 2013, p. 796; BOEVER, 2009, p. 265). É como se a violência assumisse sua forma legal no capitalismo. Ou, como Marx escreveu em outro lugar: “os economistas burgueses têm em mente apenas que se produz melhor com a polícia moderna do que (...) com o direito do mais forte. Só esquecem que o direito do mais forte também é um direito, e que o direito do mais forte subsiste sob outra forma em seu ‘Estado de direito’” (MARX, 2011, p. 43).

Isso se aproxima da ideia de que “entre direitos iguais, quem decide é a força [*Gewalt*]” (MARX, 2013, p. 309), indicando que o aspecto formal do direito, apesar de fundamental, é insuficiente para compreender seu funcionamento. A luta de classes, o conflito político e as necessidades econômicas não encaixam nas abstrações jurídicas mesmo que elas precisem assumir essas formas. O que deve ser adicionado, porém, é que esses “intrusos” são o que revelam essa contradição inerente. Schmitt certa vez escreveu que “a exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal” (SCHMITT, 2006, p. 14). O mesmo pode ser dito sobre a acumulação capitalista e sua “norma”. Esse movimento teórico é surpreendentemente semelhante à noção agambeniana de estado de exceção e ao modo como a violência soberana excepcional persiste na ordem legal. Ler Agamben com Marx, portanto, pode ser uma forma fértil de compreender a relação entre política, violência e relações capitalistas.

2 Lidando excepcionalmente com as contradições

A acumulação de capital é estruturalmente instável. Ela depende da constante expansão para continuar existindo. Como Marx afirma, “o capital tem um único impulso vital, o impulso

de se autovalorizar, de criar mais-valor”. Ele se assemelha a um vampiro, que “vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto quanto mais trabalho vivo suga” (MARX, 2013, p. 307). Dessa compulsão mortífera deriva diversas contradições sociais, que o autor apresenta em sua “lei geral da acumulação capitalista” – que frequentemente é reduzida à supostamente errônea teoria da pauperização. Diante disso, nós propomos retornar à crítica de Marx da “lei natural da população” e ver se podemos tirar dela consequências políticas correspondentes às contradições sociais que ela descobre.

A análise de Marx está preocupada com o fato de que a “superpopulação” não é o resultado de um processo natural, mas algo que só existe relativamente às demandas do capital. Nesse sentido, ele apresenta duas tendências distintas acerca da população. A primeira é uma tendência de integração: o crescimento da população trabalhadora em relação à população total que acontece quando o capital demanda mais trabalhadores para se expandir – comum nos processos de industrialização. A segunda é uma tendência de desintegração: o crescimento da população trabalhadora “reserva” (desempregada) em relação ao total da população trabalhadora – comum nos processos de automação e desindustrialização. A superpopulação relativa é o resultado de ambas as tendências, o que resulta na criação de uma massa de trabalhadores “inexploráveis” – o assim chamado “exército industrial de reserva” (MARX, 2013, 704-707). Marx compreendeu que “produzir uma população excedente relativa, isto é, excedente em relação à necessidade média de valorização do capital, é uma condição vital da indústria moderna” (MARX, 2013, p. 709). Como ele afirma, o movimento da acumulação de capital é absoluto, enquanto que o movimento da massa de trabalhadores exploráveis é a ele relativo, e não o contrário (MARX, 2013, p. 696). Consequentemente, o capital produz constantemente “uma população trabalhadora adicional relativamente excedente, isto é, excessiva para as necessidades médias de valorização do capital e, portanto, supérflua” (MARX, 2013, p. 705). Portanto, é precisamente nesse sentido cínico que a população se torna “supérflua” ou “excedente”: no sentido de uma estrutura social que precisa reproduzir a si mesma por meio da exclusão de parte da população – uma parte que graças a essa “exclusão relativa” sofre uma exclusão social absoluta (SIBERTIN-BLANC, 2009, p. 85).

De acordo com Fredric Jameson, a “lei geral” pela qual a “produtividade industrial gera sobretrabalho e desemprego simultaneamente” produz “uma forma de ‘vida nua’ mais profundamente enraizada no sistema econômico que a dos desesperançados habitantes dos campos de concentração agambenianos” (JAMESON, 2011, p. 125). Ele parece, no entanto – por meio de sua crítica às “concepções metafísicas” de Agamben –, ignorar o conceito de Agamben de homo sacer. Como afirma Agamben, “no nosso tempo, em um sentido particular

mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*” (AGAMBEN, 2010, p. 110). A “vida nua”, segundo Agamben, não é limitada aos “desesperançosos habitantes dos campos de concentração”: ela é uma estrutura política que mostra como a vida é inevitavelmente exposta ao poder soberano e como essa relação tende a se expandir progressivamente na modernidade. O mesmo pode ser dito dos campos de concentração – que ele diz serem o “paradigma biopolítico” do nosso tempo –, em que os campos realmente existentes constituem não mais que um modelo exemplar de uma estrutura política.

O campo, como ele define, “é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal” (AGAMBEN, 2015, p. 43) e que opera por meio de uma relação de exceção conforme já definimos. Aqueles que foram capturados por ele foram “tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas” (AGAMBEN, 2015, p. 44), que qualquer ato que fosse contra eles cometido não seria mais considerado como um crime. Mas o campo é uma “estrutura biopolítica” porque permite uma decisão sobre o (des)valor da vida enquanto tal (AGAMBEN, 2010, p. 133). Mais do que quem vive e quem morre – que caracteriza o poder soberano clássico –, quais vidas merecem viver e quais não merecem, ainda que ambas mantenham suas proteções legais. O campo, por meio do estado de exceção que ele materializa, se revela uma estrutura biopolítica que pode estabilizar as contradições entre a universalização dos direitos humanos e do poder soberano de vida e morte. Por essa razão, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporária da lei com base em um estado de perigo factual, agora “adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal” (AGAMBEN, 2010, p. 165). Então, é possível dizer que o campo não é algo para lidar especificamente com uma “população excedente”, mas o meio próprio de lidar com a totalidade da população quando é possível dividi-la entre integradas e supérfluas.

Nesse contexto, autores que criticam Agamben por ignorar outros exemplos genocidas em sua teoria – como as plantations, propostas por Achille Mbembe como paradigma de sua teoria da “necropolítica”⁶ (MBEMBE, 2003, p. 24) – perdem o ponto do argumento agambeniano. Enquanto nas plantations e outros fenômenos similares os “objetos” da política genocida não eram considerados sujeitos de direitos, no caso dos campos de concentração o genocídio acontece apesar da proteção legal do Estado moderno. Os campos de concentração do século XX não apenas revelam o aspecto mortífero do Estado moderno, mas também a

⁶ Agamben é ciente da violência da colonização. Ele inclusive aponta que a origem dos campos nazistas pode ser encontrada nas colônias inglesas e espanholas do início do século (AGAMBEN, 2015, p. 41-42; 2010, p. 162).

fragilidade e a complacência do direito e suas garantias legais já que os campos só existem apesar dessas proteções legais, em uma íntima relação com elas. A história, diz Agamben, tem sempre essa dupla face: “os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais” simultaneamente preparam “uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se” (AGAMBEN, 2010, p. 118). Como diz Agamben, é do mesmo “rio da biopolítica” que tanto os direitos humanos os campos totalitários surgiram.

Nesse sentido, Agamben afirma que o estado de exceção não é simplesmente um recurso interno do Estado moderno a ser declarado em momentos críticos – um evento excepcional que difere do “estado normal” a ser restaurado. Mais radicalmente, ele é uma condição da própria lei e não um remédio para o caos. Os campos têm uma estrutura jurídico-política particular: eles paradoxalmente criam uma exceção estável (AGAMBEN, 2010, p. 166), materializam o estado de exceção. Quando nos encontramos diante de tal estrutura, nós podemos dizer que há um campo (AGAMBEN, 2010, p. 169). Isso nos permite afirmar que o estado de exceção é uma estrutura inerente ao Estado capitalista porque garante a acumulação “pacífica” ao assegurar tanto a igualdade e a liberdade das partes contratantes quanto a coerção de sua execução. Como lembra Agamben, o estado de exceção vem da tradição democrático-revolucionária, não de um resquício arcaico absolutista (AGAMBEN, 2004, p. 16). Consequentemente, de modo algum poderia ser incompatível com as relações regulares de capital. Contudo, tanto as populações excedentes teorizadas por Marx como o estado de exceção teorizado por Agamben não são simplesmente estruturas. Ambos autores percebem uma tendência de intensificação dessas contradições. A tendência de a população excedente crescer, de acordo com Marx, é consequência de a tendência desintegradora se sobrepor à tendência integradora devido às mudanças na produtividade e no crescimento da composição orgânica do capital (MARX, 2013, p. 705-708; SIBERTIN-BLANC, 2009, p. 79; HEINRICH, 2012, p. 125). Essa pode ser uma possível explicação para o diagnóstico de Agamben de que o estado de exceção “tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Agamben conecta essa expansão do estado de exceção com o problema da persistência de formas totalitárias nos Estados democráticos. O “totalitarismo moderno”, ele define, é “a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Podemos dizer, nesse sentido, que o totalitarismo é a consequência inevitável do capitalismo devido à sua incessante produção de uma população excedente, grupos inteiros de pessoas que não podem ser integrados no sistema – mesmo que eles estejam “incluídos” por meio de uma exclusão. Isso explicaria o diagnóstico agambeniano de que a “criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Assim sendo, a mesma fundação biopolítica do corpo político revela ser também uma fundação “tanatopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 119). No mundo contemporâneo, a pena de morte é muito mais uma questão de fato do que de direito, e “se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente homines sacri” (AGAMBEN, 2010, p. 113). Isso é o que Brad Evans e Henry Giroux chamaram de política de descartabilidade, o fato de que “mais e mais indivíduos e grupos são considerados dispensáveis, consignados a zonas de abandono, contenção, vigilância e encarceramento” (EVANS; GIROUX, 2015, p. 50). O que estamos propondo é que essa política de descartabilidade, essa tanatopolítica, precisa ser conectada com a tendência capitalista de produzir uma crescente superpopulação relativa enquanto ela não pode prescindir de direitos legais para todos os seus cidadãos. O campo e o estado de exceção são as formas políticas resultantes que emergiram para lidar com essa contradição.

Considerações finais

Que as relações capitalistas dependem de uma forma jurídica capaz de estabelecer trocas “justas” no mercado não é algo novo. Pode ser facilmente encontrada em uma leitura atenta do *Capital*. A clássica teoria de Evgeny Pachukanis sobre o direito e forma-jurídica também lidou com essa questão (ver Pachukanis, 1988). Além disso, parece claro que as relações jurídicas não podem ser descartadas como simplesmente “ilusórias” – ainda que fosse possível contrapor que os direitos não protegem “realmente” os sujeitos, eles são condições necessárias para o desenvolvimento das relações capitalistas de troca, justamente por conta dessa abstração. O que nós buscamos com esse trabalho, no entanto, foi mostrar que toda norma carrega consigo sua exceção. O Estado só pode existir se puder usar sua violência para defender sua existência, toda ordem legal sempre contém em si a sua possibilidade de suspensão em uma emergência, o capitalismo precisa de formas “extra-econômicas” de acumulação para garantir

a sua forma regular, e assim por diante. Excluir a exceção da análise ou relegá-la a um “mal funcionamento” do sistema é, nesse sentido, um grande erro.

Portanto, para aqueles que pretendem compreender o capitalismo dos nossos dias e pensar em estratégias para superá-lo, parece ser fundamental enfrentar esse problema. Isso significa que dois caminhos devem ser evitados. Um deles poderia negligenciar a lei e o Estado como “superestruturas” que obedecem a movimentos econômicos. Isso não é verdade posto que eles são constitutivos das relações capitalistas. O outro seria a ideia de que o direito e o Estado têm condições de “ajustar” o capitalismo. Isso tampouco é verdade já que o “mal funcionamento” é, na verdade, sua forma própria de operação. Mais interessante, talvez, seja seguir a sugestão de Agamben e aprender a reconhecer toda vez que um campo ou uma relação de exceção surge perante nós, e, mais do que isso, aprender a perceber suas metamorfoses e disfarces (AGAMBEN, 2010, p. 119). Esse pode talvez ser o ponto de partida para uma estratégia apta a superar essa sociedade.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção: homo sacer II**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. “O que é um campo?”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

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

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

FOUCAULT, Michel. The political technology of individuals. In: MARTIN, Luther; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick (Ed.). **Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault**. Amherst: Massachusetts University Press, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GERSTEMBERGER, Heide. **Impersonal power**: history and theory of the bourgeois state. Tradução de David Fernbach. Leiden: Brill, 2007.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.

HEINRICH, Michael. **Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital**. Tradução de Alexander Locascio. New York: Monthly Review Press, 2012.

JAMESON, Fredric. **Representing capital**: a commentary on volume one. London: Verso, 2011.

LUXEMBURG, Rosa. **The accumulation of capital**. Tradução de Agnes Schwarzschild. London: Routledge, 2013.

MARX, Karl. Introdução. In: MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public culture**, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2013.

PACHUKANIS, Evgeny. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

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

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisabete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Loi de population du capital, biopolitique d'État, hétéronomie de la politique de classe. In: FISCHBACK, Franck. **Marx**: relire Le capital. Paris: PUF, 2009.

Recebido: 30/09/2017

Aceito: 23/12/2017