

# REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA A PARTIR DA FILOSOFIA DA PRAXIS: A LUTA DE CLASSES EM TEMPOS CONSERVADORES

*Anita Helena Schlesener<sup>7</sup>*

## **Resumo**

Este artigo tem o objetivo de fazer algumas observações a propósito do conceito de violência a partir da Filosofia da Praxis. O senso comum, a partir de uma concepção liberal, acentua a violência material, contra a propriedade privada. Entendemos a violência no seu sentido amplo, como física e psicológica, expressa na fome, na miséria, na exploração do trabalho, nas guerras, na repressão e nas ameaças latentes. Para tanto, retomamos o escrito de Adolfo Sanchez Vázquez “Praxis e violência”, apresentado como último capítulo do livro Filosofia da Praxis.

**Palavras-chave:** Filosofia da Praxis, violência, educação.

## **Abstract**

This article aims to make some observations regarding the concept of violence from the Philosophy of Praxis. Common sense, from a liberal conception, accentuates material violence, against private property. We understand violence in its broadest sense, as physical and psychological, expressed in hunger, misery, exploitation of work, wars, repression and latent threats. To this end, we take up Adolfo Sanchez Vázquez’s writing “Praxis e Violence”, presented as the last chapter of the book Philosophy of Praxis.

**Keywords:** Philosophy of Praxis, violence, education.

7 Professora do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Tuiuti do Paraná – UTP – Curitiba-PR. Pós-doutorado em Educação pela UNICAMP.

## 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; entendemos que os autores clássicos da filosofia política, que formularam as ideias básicas de sustentação do pensamento moderno são de fundamental importância para a nossa compreensão dos impasses e lutas que se concretizam na contemporaneidade. Deste modo, retomamos alguns destes autores para entender a formação do pensamento moderno e seus desdobramentos na prática.

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 *virtù* 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 delineia 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.

Finalizando, abordamos a questão da violência com reflexões feitas à margem do escrito de Adolfo Sánchez Vázquez “Práxis e violência”, apresentado como último capítulo do livro *Filosofia da Práxis*. As questões que nos movem referem-se às múltiplas possibilidades de interpretação de 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.

### **Breves notas sobre a formação do pensamento político moderno:**

*Bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e, estas, das desordens que quase todos condenam irrefletidamente* (MACHIAVELLI, 1982, p. 31).

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 estrutura do Estado. À formulação do direito e à organização do Estado moderno, tem-se o embate teórico que delineia objetivos e metas para a melhor forma de vida política. O problema de fundo que precisa ser explicitado é como os autores clássicos, debatendo a questão jurídica, a instituição de direitos e deveres e as formas políticas (democracia, republicanismo) ideais para a vida em comunidade, contribuíram para esta construção ao longo de séculos; salientamos alguns que consideramos fundamentais neste embate.

Iniciamos com 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. O direito, na sua concepção política, tem como pressuposto o patrimonialismo, ou seja, o direito à propriedade precede todos os demais direitos, de modo que a sua garantia sempre dependeu de lutas sociais.

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. Hobbes esclarece que a situação de luta latente, que gera o medo, tem como pressuposto a defesa do “meu” em contraposição ao “teu”, ou seja, a necessidade de designar a um soberano todo o poder tem como objetivo primordial garantir a propriedade. Locke foi mais claro e conciso nesta defesa: o homem é dono de seu corpo e de seu trabalho, base para as operações do compra e venda, tanto do trabalho quanto da terra apropriada na medida em que a ela se mistura o trabalho. “A propriedade deve a sua dignidade ontológica, segundo Locke, à produção” da terra, nascida e doada pelo gesto do Deus Criador. Já a “propriedade hobbesiana é conferida pelo Estado, fonte dos valores”, garantidos pelo “arbítrio do deus mortal”. Enquanto para Locke o homem que age é proprietário e se define pela propriedade, Hobbes visa a “garantia da vida e da liberdade corporal” (RIBEIRO, 1984, p. 77-78).

Esta centralidade da propriedade na definição ontológica do homem prevalece no século XVII, tanto no direito patrimonialista quanto no individualismo possessivo que, conforme Macpherson, define o indivíduo como capaz de desenvolver-se individualmente sem dever nada à sociedade (MACPHERSON, 1979).

A fundamentação teológico-jurídica defendida por Locke é base do individualismo que se desdobra no poder que se institui na legislação

liberal que, “no século XVIII, centra fogo nos crimes contra a propriedade”, penalizando as classes pobres. Hobbes, para além de seu tempo, defende a vontade como o centro da organização social, sendo o homem “artífice do Estado e da vida melhor”, que se instituem no direito (RIBEIRO, 1984, p. 82).

A voz destoante deste movimento foi Rousseau, crítico da representação no âmbito da democracia liberal, defensor da soberania popular, da participação efetiva dos cidadãos nas unidades políticas. O republicanismo de Rousseau retoma as bases do pensamento de Maquiavel, defensor da República como a forma possível de vivência da liberdade política que Rousseau entende como autogoverno ou soberania popular. Rousseau denomina República todo Estado regido por leis as quais, para serem legítimas, devem expressar a vontade geral. Esta vontade, quando na defesa de interesses gerais, tem que ser nominal e não representada por outro, ou seja, trata-se de um poder soberano do povo e exercido por ele, não de um poder delegado. Se cruzarmos o texto de Rousseau com o *Discurso sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, escrito por Maquiavel, podemos entender que ambos entendem que o conflito entre grandes e povo está na raiz das boas leis e que as instituições republicanas não devem sufocar o conflito, mas sim mediá-lo para a grandeza da sociedade (MACHIAVELLI, 1982).

Na prática, porém, os Estados modernos seguirão a fórmula do Locke, instituindo uma democracia liberal restrita à participação dos proprietários, ou seja, uma democracia que, com a passagem do tempo, se referenda pelo voto popular, mas se exerce na defesa do direito patrimonialista. A melhor forma para instituir um sistema “cuja própria condição de existência é o ingresso das ‘massas’, do demos, na vida pública”; porém, este ingresso precisa ser mistificado: “para abranger um mercado mundial de consumidores, que absorva os excedentes da produção de mercadorias”; um efetivo “para produzir este excedente e para legitimar o poder com seu consenso”, visto que este poder já não consegue se sustentar apenas com a “ideologia religiosa ou com a simples força bruta” (GRUNER, 2004, p. 25).

Retomando Spinoza na sua definição do Político como “‘composição de forças’ da mútua ‘potencialização’ dos conatus individuais, acumulando-se na ‘potência coletiva’ da multidão”, tem-se que “os ‘direitos naturais’ não desaparecem na ordem jurídica ‘positiva’ do Estado”, mas podem produzir uma “reorientação da ‘potência coletiva’ que é, em última instância, o Estado”. A filosofia política de Spinoza aposta na liberdade de pensamento, na sua relação com as paixões, “em favor de um Sujeito coletivo inseparável do próprio Estado” (GRUNER, 2004, p. 42-43). Esta posição não apenas nos remete a Marx, mas também a Gramsci, na compreensão do Estado como a articulação intrínseca entre sociedade política e sociedade civil. Temos aqui bases variadas para refletirmos sobre a questão da violência.



## Os sentidos da “violência”:

*Não há justiça possível aí onde uma sociedade se organiza em função de relações de exploração. [...] é apenas uma bela ilusão em uma sociedade de classes (BORON, 2004, p. 152).*

A questão da violência (física ou simbólica) implica refletir sobre a justiça e o direito no contexto da ordem capitalista. A violência assume vários significados nos modos como se entendem as relações de poder e na forma 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.

Os traços do ocultamento da violência nas dobras do direito podem ser mostrados na análise benjaminiana da estrutura judiciária, que desvela aspectos do direito e do Estado moderno e das tensões que constituem as relações de poder. A partir de suas observações sobre a realidade alemã do período da República de Weimar, e perscrutando as origens das relações de poder, Benjamin salienta os caminhos que se podem abrir da forma política democrática à instauração do poder totalitário, com a separação entre meios e fins, a formação do imaginário das massas, a exaltação do ofício militar e da hierarquia, a diluição da noção de classes e a celebração do Estado tecnocrático.

No escrito *Crítica da violência – crítica do poder* tem-se a explicitação dos limites do direito na dinâmica interna das relações de poder, na afirmação de que a “tarefa de uma crítica da violência” implica a “apresentação de suas relações com o direito e a justiça”. Isto porque, “qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência” quando “interfere em relações éticas”, cuja evidência está na consideração dos meios desvinculados dos fins que se propõem realizar (BENJAMIN, 1986, p. 160).

Aprofundando a pergunta crítica sobre a “violência em si, como princípio,” e se seu uso “é moral como meio para fins justos”, Benjamin acentua que, a partir dos pressupostos do direito natural, o uso de meios violentos para fins justos se justificaria (BENJAMIN, 1986, p. 160). Ao direito natural Benjamin contrapõe o direito positivo, que considera o poder a partir de sua origem histórica. A diferença está precisamente na avaliação do direito a partir da crítica dos fins (direito natural) ou pela crítica dos meios (direito positivo).

Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. No entanto, não obstante essa contradição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos

podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. O direito natural visa, pela justiça dos fins, 'legitimar' os meios, o direito positivo visa 'garantir' a justiça dos fins pela legitimidade dos meios. (BENJAMIN, 1986, p.161).

A questão de fundo é que justiça e direito não se confundem: à justiça cabe referir-se aos fins e ao direito cabe dedicar-se aos meios. A ordem do direito é a da legitimidade e da regulamentação. No desenrolar da reflexão, Benjamin mostra como existe na ordem do direito uma violência fundadora que é esquecida na medida em que se ocultam as origens do poder, bem como que todo poder implica violência porque se realiza como domínio e coerção. Ocultar a origem significa não trazer a referência ao conflito primordial.

Refletir sobre as origens do direito e sua estrutura implica compreender os limites da instituição política burguesa, tanto na estrutura do Estado quanto na democracia liberal que se institui na modernidade. Entender como as formas de coerção, prerrogativas do Estado, são mistificadas pela instituição democrática e quais os sentidos da violência concentrada nestas instituições, como, por exemplo, o militarismo, que "é a compulsão para o uso generalizado da violência como um meio para os fins do Estado". Benjamin acentua a dupla violência exercida pela não identificação do conflito entre fins naturais e fins jurídicos, que leva a potencializar a subordinação do cidadão às leis exigindo-a para fins que não são os de origem (BENJAMIN, 1986, p. 165).

Desta perspectiva, a história do poder, que tem expressão nas ações jurídicas e na instituição do Estado, é uma história da violência, embora não apareça como tal porque a imagem que a sociedade elabora de si mesma é mistificada pelo próprio direito, que oculta os conflitos e contradições próprias da construção da estrutura social e política. Na relação entre Estado e 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).

Seguindo esta linha de reflexão, retomamos o pensamento de Marcuse (1999, p. 79), que 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 da 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.

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 taumatúrgico: 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).

## As várias formas de violência analisadas por Vázquez:

*A violência não é força em si, ou em ato, senão o uso da força. [...] A força em si não é violência, e sim apenas força usada pelo homem. Daí o caráter exclusivamente humano da violência (VÁZQUEZ, 2007, p. 372).*

A partir das reflexões sobre o sentido da praxis e suas origens histórica, Vázquez aborda o processo de interação do homem com a natureza pelo trabalho, como um processo de transformação que implica sempre o uso da força e, portanto, uma determinada forma de violência. O objetivo central do capítulo é explicitar os “tipos de relações entre violência e práxis”, iniciando pela “práxis produtiva” (VÁZQUEZ, 2007, p.373).

Em todas as formas que o trabalho assumiu ao longo da história, o homem se debateu ante as resistências da natureza para transformar a matéria e dela tirar o necessário para a sua sobrevivência. Neste percurso, criou todo um sistema produtivo que se traduziu em novas formas de convivência social, em uma estrutura política e em formas culturais e artísticas. O autor explicita estas formas de praxis produtiva e artística como violência contra a matéria que, por sua forma e constituição material, oferece resistência ao trabalho e à criação artística.

A questão que nos envolve é a que trata da violência na praxis social. Diferentemente das atividades anteriores (praxis produtiva e praxis artística), a praxis social não se refere ao uso da força contra a matéria que se quer moldar para objetivos de produção e sobrevivência, mas sim à violência exercida sobre outros homens em “sua condição de sujeitos de determinadas relações econômicas, sociais, políticas, que se encarnam e se cristalizam em certas instituições” (VÁZQUEZ, 2007, p. 375), ou seja, violência que resulta da dominação e da luta de classes.

Pode-se inferir, a partir daí, que a violência pode ter tanto um caráter conservador das instituições quanto transformador como forma de atividade revolucionária. Inicialmente salientando a violência física, como se a luta de classes fosse apenas enfrentamento físico ou militar das forças em presença, ou seja, acentuando que a violência tem “um caráter material, físico”, o autor envereda para o entendimento de que a “ação violenta como tal é uma ação física” mas, tratando-se do homem como ser social consciente, a “violência busca dobrar a consciência, obter seu reconhecimento e a ação que se exerce sobre o corpo dirige-se, por isso, a ela” (VÁZQUEZ, 2007, p. 376).

Temos que fazer aqui um adendo, para questionar alguns de seus pressupostos que se encontram implícitos nestas formulações: embora acentue a relação dialética entre homem e natureza na retomada do movimento de negação, negação da negação e superação da negação, em alguns momentos da reflexão de Vázquez sentimos como pressuposto a separação sujeito-objeto, parece-nos que ainda não se superou a posição cartesiana, tanto na abordagem do conceito de praxis, que não aprofundamos aqui, mas principalmente nesta definição de violência

física que implica a separação entre corpo e ser consciente, de modo que a violência parecer ser sempre sobre o corpo, tendo como objetivo atingir a consciência. Ora, da perspectiva que tomamos acima, esta separação não existe e a força pode ser outra (ideológica), além de física.

Esclarece, em seguida, que existe uma resistência material social, mas o “ser do homem não se esgota no ser físico ou natural do objeto de sua atividade em outras formas de praxis” e, porque “é um ser dotado de consciência e vontade, resiste não só cegamente à tentativa de alterar ou destruir uma ordem humana, como reage conscientemente” para a manutenção da ordem (VÁZQUEZ, 2007, p. 376). Assim, paralelamente e contrapondo-se a uma violência transformadora, temos a violência da reação conservadora.

O homem reage de acordo com o seu nível ou grau de consciência e a “violência está tanto no sujeito como no objeto”<sup>8</sup> e se apresenta tanto na “atividade que tende a subverter a ordem estabelecida como a que luta para conservá-la” (VÁZQUEZ, 2007, p. 377). Segue uma definição do conceito:

Por violência se entende, então, a aplicação de diferentes formas de coerção, que chegam até as ações armadas, com o objetivo de conquistar ou manter um domínio econômico e político ou de conseguir tais e quais privilégios. Nas sociedades divididas em classes antagônicas, a violência domina tanto nas relações sociais internas entre as diferentes classes como nas relações entre os países. (VÁZQUEZ, 2007, p. 377).

As bases para a violência nas relações sociais são fatores objetivos como a propriedade privada dos meios de produção e a divisão em classes sociais antagônicas, que geram a luta de classes e um embate histórico com fases de maior ou menor violência na disputa para transformar ou para conservar as relações de poder. (VÁZQUEZ, 2007).

Em seguida, o autor separa violência real de violência potencial, acentuando que esta é o Estado, ou seja, “na sociedade dividida em classes antagônicas, a violência é a razão última do Estado”, porque o Estado é o garantidor da ordem, “órgão de dominação de uma classe sobre outra”. Na sociedade capitalista “a violência não só se mostra nas formas diretas e organizadas de uma violência real ou possível”, mas também de “modo indireto e aparentemente espontâneo, como violência vinculada com o caráter alienante e explorador das relações humanas”. Neste sentido, podemos denominar violentas a miséria, a fome, a prostituição, as doenças, ou seja, “a própria violência como modo de vida” (VÁZQUEZ, 2007, p. 377-8).

Neste contexto, Vázquez desenvolve um argumento semelhante ao de Marcuse quando este, retomando o pensamento de Marx e a propósito da rebelião de 1968, afirma que “as revoluções são sempre tão violentas quanto a violência à qual se contrapõem”. Na sociedade

8 Confirmando a nossa compreensão de um pressuposto cartesiano, toda a argumentação que segue pressupõe a separação sujeito-objeto, consciência-corpo.

capitalista a violência tem seu significado alterado ou omitido. Chama-se “violência o que é feito pela polícia, não se chamam violência as devastações, torturas, degradações, que ocorrem no capitalismo” (MARCUSE, 1999, p. 79).

Tais circunstâncias levaram Marx e Engels a “reconhecer a necessidade histórica dos métodos violentos de luta na transformação revolucionária da sociedade”, tema retomado por Lenin em *O Estado e a Revolução* (VÁZQUEZ, 2007, p. 379). Os discursos sobre a não-violência precisam ser contextualizados visto que a tendência que a classe dominante apresenta de assimilar as atitudes reformadoras transformando-as em mecanismos de sua conservação. Entretanto, nunca é demais salientar que “revolução e violência não se identificam historicamente” e que “não é na violência em si que encontramos o caráter revolucionário”, mas no próprio movimento e nos motivos da revolução (VÁZQUEZ, 2007, p. 381).

Em linhas gerais, o autor esclarece as relações de força que se instauram a partir do antagonismo de classes para explicitar os sentidos de violência no contexto do modo de produção capitalista. Inicialmente acentua as condições de possibilidade da violência direta e aberta para, em seguida, mostrar outras formas indiretas de ação violenta no contexto da sociedade capitalista. Trata-se de uma grande contribuição para entender a estrutura social e pensar, a partir daí, seus desdobramentos na educação.

## Conclusão

Este arcabouço teórico que salientamos até aqui nos mostra a relevância do pensamento de Adolfo Sanchez Vázquez para a explicitação da *Filosofia da Práxis*, o que demonstra a sua divulgação no continente latino-americano. Conforme Francisco Jose Martinez acentua na apresentação do livro, Vázquez “desenvolve uma concepção original do marxismo que se encontra na intersecção de diversas tradições filosóficas e políticas” (VÁZQUEZ, 2007, P. 13). O capítulo por nós analisado se apresenta como extremamente atual contribuindo para novas reflexões no campo da política, da história e da educação, principalmente na atual fase do imperialismo, com suas novas formas de dominação e de compreensão da 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. De outro modo, com outra argumentação, Vázquez nos explicita as formas de violência real e de violência potencial, com o objetivo claro de mostrar as perspectivas revolucionárias que se colocam a partir da filosofia da praxis, o que o torna um autor de grande importância no contexto da formação e da educação emancipadora.

### Referências

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

BORON, Atílio A. Justiça sem capitalismo, capitalismo sem justiça. In: VITA, Álvaro de; BORON, Atílio A. (Orgs.). **Teoria e Filosofia Política**. São Paulo: Edusp, 2004.

DIAS, Edmundo Fernandes. **Revolução passiva e modo de vida**: ensaios sobre as classes subalternas, o capitalismo e a hegemonia. São Paulo: José Luis e Rosa Sundermann, 2012.

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.

GRUNER, Eduardo. A tragédia, ou o fundamento perdido do político. In: VITA, Álvaro de; BORON, Atílio A. (Orgs.). **Teoria e Filosofia Política**. São Paulo: Edusp, 2004.

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

MACHIAVELLI, Niccoló. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Livio**. Brasília: Ed. UNB, 1982.

MACPHERSON, Crawford Brough. **A teoria política do individualismo possessivo**: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

MARCUSE, Herbert. **A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

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

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Praxis**. Buenos Aires/São Paulo: Clacso/Expressão Popular, 2007.

Recebido: janeiro de 2020  
Aprovado: março de 2020