

ISSN 1127-8579

Pubblicato dal 22/07/2010

All'indirizzo <http://www.diritto.it/docs/29946-marxismo-estado-e-cultura>

Autore: Newton de Oliveira Lima

Marxismo, estado e cultura

“Antes de poder emancipar os outros, precisamos emancipar-nos”, Karl Marx (‘A questão judaica’, p. 15)

MARXISMO, ESTADO E CULTURA

"Antes de poder emancipar os outros, precisamos emancipar-nos",
Karl Marx ('A questão judaica', p. 15)

Newton de Oliveira Lima¹

RESUMO: A partir da noção de ideologia e de luta de classes, a tradição marxista desenvolve uma crítica do direito nos campos de análise cultural, lingüística, sociológica, buscando identificar os mecanismos de dominação inerentes ao direito.

ABSTRACT: *Du concept de l'idéologie et la lutte des classes, la tradition marxiste, développe une analyse juridique critique dans les domaines de la diversité culturelle, linguistique, sociologique, cherchant à identifier les mécanismes de domination inhérents à légales.*

PALAVRAS-CHAVE: ideologia; cultura; crítica ao Estado

MOTS-CLÉS: *idéologie; culture; critique à État*

1. KARL MARX E O PROBLEMA DA IDEOLOGIA

Para Marx, a ideologia é a superestrutura do capitalismo, pois o mundo das idéias dominantes (símbolos, signos lingüísticos, discursos

¹ Professor Assistente do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Direito Constitucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

etc) que imperam na sociedade são produto da classe burguesa para legitimar-se no poder. São as condições materiais que geram a ideologia e não o contrário, com a Idéia Absoluta auto conscientizando-se ao longo da história, como afirmou G.W.F.Hegel (ENGELS; MARX, 2007).

A ideologia, na tradição marxista, é o sistema de idéias e signos lingüísticos e imagéticos que circulam nos espaços midiáticos com vistas a garantir a hegemonia.

Assim, a estrutura (condições econômicas materiais) direcionam a superestrutura (ideologias) num processo determinístico, em que a primeira produz a segunda.

A hegemonia seria uma predominância social da burguesia a partir do poder simbólico autonomizado em relação à estrutura econômica, sendo essa concepção desenvolvida pelo marxista italiano Antônio Gramsci (EAGLETON, 1997).

O próprio discurso jurídico (como reflexo da ideologia jurídica) seria um discurso de justificação de poder de classe (garantia das liberdades individuais; garantia da autonomia da vontade; direito a propriedade privada etc), como aponta Marx (2005) na sua “Crítica a Filosofia do Direito de Hegel”.

Marx (2002) em ‘A questão judaica’ critica a ideologia da revolução francesa (igualdade, liberdade, fraternidade entre os cidadãos) pretendendo desmascarar sua vinculação com o sistema de produção burguês que vai se estruturando desde a revolução industrial inglesa no séc. XVIII e passa por toda a Europa, Eua e torna-se o modelo econômico dominante globalmente.

Segundo Pasukanis (*apud* COELHO, 1992), jurista soviético do séc. XX, o conceito de sujeito de direito no contexto europeu ocidental é formado pela prática das trocas comerciais desde os fins da idade

medieval, colocando as pessoas nas posições de credoras, compradoras etc.

Para Althusser (1985), o Estado é aparelho ideológico de dominação, ao lado da igreja, da família, que o auxiliam na tarefa de reprodução da ideologia da classe social dominante.

A função social da ideologia, na tradição crítica marxista, direciona a própria natureza do direito enquanto instituição, os operadores do direito são, eles mesmos, membros da classe dominante, e refletem em suas posturas hermenêuticas tal ideologia jurídica (BOURDIEU,1989).

Segundo Pierre Bourdieu (2005), o ‘poder simbólico’ dos juristas, principalmente dos magistrados, de “dizer, deliberar e interpretar” oficialmente o sentido da lei, faz com que o discurso jurídico seja manipulado e dominado por técnicos, jusperitos, os quais não democratizam a interpretação para a sociedade.

Assere Bourdieu (2005, p. 14):

O efeito propriamente ideológico consiste precisamente na imposição de sistemas de classificação políticos sob a aparência legítima de taxinomias filosóficas, religiosas, jurídicas etc. Os sistemas simbólicos devem a sua força ao fato de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível de relações de sentido (deslocação).

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário.

Na formação do jurista, desde a faculdade de direito que se imiscui uma ideologia conservadora das idéias e valores capitalistas, a qual se refletirá na atividade do exercício do poder e na interpretação legal. A maioria dos juristas, conforme Bourdieu (2002; 1989), é 'liberal' e defende a ideologia 'básica' do capitalismo.

Bourdieu (1989, p.122 ss) mostra que a gestação da classe jurídica dá-se nas hostes da burguesia, formada pela cultura comum de uma formação técnica capaz de manusear a lei e de operar com fundamento na criação das formas de poder institucionalizado.

O poder simbólico do jurista consiste, consoante Bourdieu (2005), no temor das pessoas comuns submetidas ao processo judicial à sua presença no tribunal, no poder performativo (poder de enunciação, como dito acima) da decisão judicial que é ato criador de situações fático-jurídicas a partir das normas, a exemplo da sentença constitutiva de direito.

Como alternativa ao poder simbólico 'de classe' dos juristas, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (1988) propõe um modelo de retórica jurídica a partir dos princípios da oralidade, informalidade e maximização das oportunidades de fala dos contendores, bem como de simplificação da práxis processual jurídica como abertura para um direito mais democrático e social.

2. TEORIA POLÍTICA REVOLUCIONÁRIA E LEGITIMIDADE DO DIREITO

Para Marx, os mecanismos da produção econômica capitalista (mais-valia, acumulação de capital, concentração de renda etc) impedem a liberdade e a justiça material entre os homens, devendo ser destruídos. Para Marx só se pode ser livre pela libertação do processo produtivo capitalista.

Marx aponta para que cada sistema social pela dialética interna será destruído, o mecanismo de cumulação de capital não retrocede, daí a necessidade de destruí-lo pelo projeto político revolucionário.

Assoma, dessa forma, o problema da legitimidade do direito, interpretado na tradição marxista como direito burguês: porque as pessoas devem obedecer as normas ?

O direito é uma ordem justa natural (Aristóteles); é o garantidor do contrato social (Thomas Hobbes); é uma validade normativa auto-referente (Hans Kelsen); é poder social dominante (Karl Olivecrona), sendo que, segundo o jurista sueco “a rude máquina do direito não se deixa mover pelos princípios e valores cristãos”; é regulação eficaz das expectativas normativas difusas socialmente (Niklas Luhmann), qual a posição aceitável para legitimar o fenômeno jurídico ?

Para Karl Marx, a legitimidade do direito é a capacidade dele ser utilizado para romper com o formalismo burguês e preparar a revolução comunista que libertaria o ser humano do jugo capitalista (ditadura do proletariado). O direito, assim, só se legitimaria dentro de uma função sócio-política de transformação de estruturas de poder.

O sistema de juridicidade implementado no Ocidente implica uma história gradual de evolução do poder simbólico como legitimador da ordem jurídica, como mostra Agamben (2007, p.88-89) ao analisar o instituto do *homo sacer* no antigo direito romano, como o ser humano matável impunemente por qualquer em virtude de um sacrilégio cometido. Alguém sujeito à matabilidade legal, mas sem estar na proteção santificada da vida, com vida reduzida a corpo matável (AGAMBEN, p.88).

Essa matabilidade não punível e, por contrário, praticada e possibilitada pelo Estado, faz com a vida humana seja tratada com uma sujeição incontornável do poder, submetida a uma legalidade paradoxal:

lei instituída para ser desrespeitada pelo próprio Estado, sob o argumento de preenchimento de lacunas, no ato de interpretação (AGAMBEN, 2004, p.49).

A existência de lacunas no ordenamento jurídico e a exceção de preenchê-las com base no poder legal implica, desde já, a imposição de um poder simbólico-performativo sobre a legalidade estrita e garantidora da igualdade.

A face de uma tensão entre a objetividade da lei e o poder transformador do soberano sobre a mesma revela-se na construção de uma legalidade que pode ser exceptuada em situações políticas consideradas extremas: o fenômeno político fascista deu-se exatamente nesse meandro: soberania do líder como legitimidade para a modificação e desrespeito à legalidade parlamentar (AGAMBEN, 2004, p. 75).

O fascismo inaugura uma nova era de “Estado-de-Exceção” como característica do poder simbólico da burguesia: traindo os objetivos igualitaristas e legalistas da revolução francesa, o poder de excepcionar a lei assegura a dominação de classe, e faz com que a estrutura normativa do direito seja tratada como uma forma de poder preenchida pelo juiz e não submetida à lei. Isso abre o perigo da judicialização e flexibilização indiscriminadas da legalidade, suprimindo a garantia do Estado de Direito enquanto promessa do iluminismo, como observa Ingeborg Maus (2000, p. 201) ao analisar a questão da superabundância do poder judicial alemão.

Agamben encontra-se, desse modo, na tradição marxista de crítica ao Estado e aos poderes que impõem relações de dominação: na relação do Estado que pode suplantar a legalidade com o cidadão sujeito às consequências dessa suplantação está a chave de toda a constitutividade da imposição do poder, na duplicação (ampliação projetiva) do poder real em poder simbólico.

A grande contribuição de Agamben está na descrição do fenômeno da biopolítica como nota característica da genealogia do Estado no Ocidente e na tensão entre legalidade e política que marca a vida pública em confronto com o paradigma econômico e privado.

A domesticação do ser humano desde o humanismo e sua idéia de *humanitas* como conjunto de valores espirituais a que o homem deveria seguir, missão encampada pelo Estado cristão como busca da ética e da verdade, foi apropriada e casada ao apelo à soberania do Estado sobre o homem que advém da acepção romana de juspolítica.

Na verdade, o Estado romano-ocidental constitui-se como soberano contra o indivíduo. Agamben (2007, p. 130-131) mostra que a aliança entre Estado e poder econômico burguês exige a partir do séc. XVII uma nova imagem de homem: ao humanista renascentista da *virtù*, que em Maquiavel ainda se poderia detectar um modelo de virtuosidade de cunho propício ao indivíduo criativo, não mais existe na redução político-antropológica proposta por Hobbes, no sentido de que o homem é tomado como corpo, pondo-se perante o soberano e se despojando de todos os valores naturais, das potências e virtudes. Diz Hobbes (1979, p. 112-113) que a soberania é autoridade indivisível que garante o controle da “vida dissoluta” do homem natural.

Essa gradual redução do humano ao corporal, chega ao ápice no poder do Estado totalitário no séc. XX, e a conseqüente política de poder de exceção que segue na Guerra Fria e na atualidade no poder global das superpotências, EUA, China, Rússia, etc, que desrespeitam flagrantemente os direitos humanos – Abu Ghraib e Guantánamo são exemplos do que Hannah Arendt identificou como sendo a teoria do “campo”, que passa a ser o modelo de estrutura de poder político totalitário e pós-totalitário. Agamben (2007, p.125-126):

Por outro lado, se as penetrantes indagações que Hannah Arendt dedicou no segundo pós-guerra à estrutura dos Estados totalitários têm um limite, este é justamente a falta de qualquer perspectiva biológica. Arendt percebe com clareza o nexo entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo ('O totalitarismo' – ela escreve em um *Projeto de pesquisa sobre os campos de concentração* que permaneceu infelizmente sem seguimento – "tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem": Arendt, 1994, p. 240); mas o que ela deixa escapar é que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária (...)

À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.

O campo de concentração é onde se exerce completamente o biopoder – a redução do homem a corpo e a manipulação desse corpo. Entre o fascismo e o imperialismo norte-americano não há muita diferença – ambos matam impunemente. A figura do *sacer esto* está perpetuada na democracia liberal que mistifica o respeito ao indivíduo, mas de fato o reduz a corpo e o manipula (AGAMBEN, 2007, p. 126).

3.CONCLUSÃO

A ideologia capitalista dominante do pós-modernismo não parece oferecer uma saída efetiva para a crise do choque de valores e da diversidade cultural que não gera projetos políticos comuns – o fim da política e o domínio tecnocrático, encobertos pela tênu e superficial

liberdade das ‘diferenças culturais’ e do consumismo crescente, parecem ser a tônica de uma dominação que se perpetua.

O fim da política e a emergência das massas como fatores de estruturação do poder simbólico e mercadológico (BAUDRILLARD, 1986, p.22), são a expressão real da falsificação ideológica das relações de poder que o pós-modernismo almeja esconder ou pelo menos não se “importar” (ZIZEK, 2003, p. 83).

Para a crítica marxista, do totalitarismo ao pós-modernismo as relações de poder de sujeição cultural, econômica e política de povos africanos, asiáticos e latino-americanos aos padrões norte-americanos e eurocêntricos capitalistas ocidentais continuam a vigorar; a redução do homem a corpo manipulável pelo Estado está mais forte que nunca – não se modificam as relações de colonização do Estado pelos *media* dinheiro e poder (HABERMAS, 2000, p. 486-487).

O Estado como espaço público e incitador da razão pública (Rawls), e as instituições internacionais como nivelamento das desigualdades e conflitos entre os povos (cosmopolitismo kantiano, rawlsiano e habermasiano), pouco podem como campo público contra a privatização da política, tecnocracia dominante e os mecanismos do biopoder.

As propostas de libertação da pobreza e ampliação da democracia através do espaço público (Habermas, Rawls) e de confiança no relativismo e contextualismo cognitivos e pós-modernismo cultural como meios de se construir a individualidade e a criatividade (Rorty), segundo os marxistas, não vingam em seus intuits, pois os níveis de comunicação entre os indivíduos estão declinando – na auto-referencialidade dos grupos e entre estes e o mercado sínico flutuante (BAUDRILLARD, 1986; JAMESON, 2004), estanca-se a produtividade de intersubjetividade lingüística geradora de normas consensuadas (isso prejudica o projeto habermasiano e rawlsiano da razão pública).

Os horizontes críticos da teoria marxista são atuais, pois diante da univocidade de expectativas de mundo de cidadãos que se contentam em consumir e não em discutir projetos políticos, da inércia estrutural do Estado em promover condições de igualização material entre os indivíduos; enfim, das perspectivas visíveis da impossibilidade de reformulação das condições de vida através da política cultural desenvolvida na sociedade pós-industrial e pós-moderna, faz necessária uma crítica radical que deixe à tona as relações de poder que se constituem empecilhos para a edificação de uma democracia material.

Necessita-se da construção de uma política cultural de pluralismo democrático, que possibilite a emergência dos grupos diversificados, dos indivíduos singulares e a formação de suas identidades; há uma necessidade de transformação das condições de estruturação econômica que oprimem as singularidades culturais pela padronização capitalista da existência.

Admitir-se, portanto, o marxismo jurídico é remontar a Marx como paradigma negativo, crítico, o ‘jovem Marx’, como se procura recuperar na sociologia e filosofia atuais; o Marx apologético e quase-metafísico-religioso das obras ‘maduras’, o ‘Marx positivo’, com seu grande projeto político totalizante fica comprometido pela pulverização de perspectivas de mundo e dos valores na pós-modernidade.

Deve-se desvincilar, apreendendo o pensamento marxista, de um certo ‘otimismo racional’ cosmopolita na regulação dos conflitos internacionais e de uma confiança ingênua na rationalidade discursiva – o Estado continua campo de dominação simbólica e real da burguesia e não cumpre com a função de mediador dos conflitos entre indivíduo e sociedade civil como preconizou Hegel (1997, p. 226).

Zizek destaca, então, que direcionar o direito ao seu caminho (destino, se se quiser usar a terminologia hegeliana) é fazer a crítica do supereu jurídico, ou seja, do corpo das decisões particulares anteriores

ao direito (ZIZEK, 2003, p. 40) e das decisões “obscenas” de origem cultural que na realidade direcionam as decisões jurídicas explícitas (ZIZEK, 2003, p. 47).

4. BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. de Iraci D. Poleti. São Paulo, Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. São Paulo : Boitempo, 2007.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BAUDRILLARD, Jean. **À Sombra das Maiorias Silenciosas- o fim do social e o surgimento das massas**. Trad. de Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps**. Paris: Les editions de Minuit, 1989.

_____. **O poder simbólico**. 8. ed. Trad. de Fernando Tomaz. São Paulo: Bertrand Brasil, 2005.

COELHO, Fábio Ulhoa. **Direito e Poder**. São Paulo: Saraiva, 1992.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**. Trad. de Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo, 1997.

ENGELS, Friedrich; Marx, Karl. **A Ideologia Alemã**. Trad. Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBES, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** Trad. João Paulo Monteiro et al. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio.** Tradução de Maria Elisa Civasco. São Paulo: Ática, 2004.

MARX, Karl. **A questão judaica.** 4.ed. Trad. Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.** Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MAUS, Ingeborg. **O judiciário como superego da sociedade – o papel da atividade jurisprudencial na sociedade órfã.** In: Novos Estudos do Cebrap. Nov. 2000, n. 58, p.183-202.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O discurso e o poder – ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica.** Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1988.

ZIZEK, Slavoj. **Bem vindo ao deserto do real !** Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.