

Apontamentos para uma crítica marxista do direito

Jair Pinheiro*

Resumo:

Este artigo apresenta alguns apontamentos para uma sociologia jurídica marxista. Para isso, apreende o deslocamento do lugar do direito na obra marxiana a partir d'*A ideologia alemã* e, em seguida, decompõe e analisa a questão jurídica em três planos: 1) relação de produção como relação jurídica, 2) as relações sociais institucionalizadas como formas jurídico-estatais socialmente reconhecidas como legítimas e 3) o direito como a ideologia jurídica (sistema de normas, crenças e valores segundo uma forma discursiva própria) que recobre os dois elementos anteriores e lhes atribui sentido e validade moral.

Palavras-chave: Sujeito de direito. Cidadania. Ideologia. Relações jurídicas.

Introdução

A definição mais geral do direito é aquela segundo a qual ele é uma ideologia, ou seja, um sistema de crenças, normas e valores, daí resultando a importância dada à dimensão normativa, uma vez que neste sistema a norma desempenha papel prático e, as crenças e valores, o de motivação. A força dessa definição é testemunhada pelo fato de que ela é adotada inclusive pelos que pretendem uma abordagem crítica do direito.

Como meu propósito é esboçar as linhas gerais da crítica de Marx ao direito, ou estabelecer os elementos básicos para uma sociologia do direito neste autor, partirei de duas premissas: 1^a) a de que não há uma crítica do direito sistematizada em sua obra, mas referências dispersas cuja lógica interna indica uma unidade que pode ser atingida pelo esforço de sistematização; 2^a) esta lógica é determinada pela articulação do todo social (Cf. Althusser, 1996 e 1999). Por isso, como método, percorrerei a obra de maturidade de Marx destacando tais referências, explorando esta lógica e perseguindo esta unidade implícita; embora, advirta-se desde já, sem esgotar tais referências – que, aliás, são muitas –, limitando-me ao objetivo proposto.

* Professor do Depto. de Ciências Políticas e Econômicas da UNESP/Marília. End. eletrônico: pinheiroj@uol.com.br

Convém esclarecer que, devido à premissa e ao método, nem *A crítica da filosofia do direito de Hegel* nem *Sobre a questão judaica* cumprem a função de crítica sistematizada do direito, entre outros motivos, porque o primeiro texto é parte do esforço do autor de acerto de contas com sua antiga concepção filosófica e, por causa da crítica anunciada no título como objetivo, nela a ideologia jurídica ocupa um lugar do qual será deslocada a partir d'*A ideologia alemã*, o que é reiterado nas obras de crítica da economia política. No caso do segundo texto, embora a crítica filosófica seja substituída por uma questão política como objeto, a ideologia ocupa o mesmo lugar a partir do qual se adquire inteligência do todo social. A partir daí, há diferentes posições sobre qual obra de Marx é o marco definitivo desta ruptura, debate em que não entrarei.

A afirmação de Marx de que o direito não tem história própria não significa que não se possa escrever a história do direito (Cf. Althusser, 1996), nem que ele não seja inteligível como ferramenta operacional reguladora das relações sociais, em sua autonomia relativa. Significa que tomar a determinação formal dos seus conceitos por causa suis implica absolutizar uma autonomia que é relativa através da introdução de um elemento místico, religioso¹. Por isso a inteligência do direito enquanto fenômeno social precisa ser procurada em outro lugar.

Se o poder é suposto como a base do direito, como fazem Hobbes etc., então direito, lei etc., são apenas sintomas, expressão de outras relações nas quais se apóia o poder do Estado. A vida material dos indivíduos, que de modo algum depende de sua mera “vontade”, seu modo de produção e as formas de intercâmbio que se condicionam reciprocamente são a base real do Estado e continuam a sê-lo em todos os níveis em que a divisão do trabalho e a propriedade privada ainda são necessárias, de forma inteiramente independente da vontade dos indivíduos. (Marx e Engels, 2007: 317-318 – aspas e itálico no original).

Por isso, na crítica a Stirner, eles afirmam que

(...) ele poderia ter se poupado de todas as suas maquinações desengonçadas, já que desde Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Bodin etc., na época mais recente, para não falar das anteriores, o poder foi apresentado como fundamento do direito, com o que a visão teórica da política se emancipou da moral e estava dado nada mais do que o postulado para um tratamento independente da política. (Marx e Engels, 2007: 310-311).

¹A este respeito, ver o conceito de soberano em Kant (2005) e em Hegel (1997), a crítica ao jusnaturalismo de Kelsen (2002) e a crítica de Marx (2005) a Hegel.

Com essa observação os autores descartam completamente qualquer pretensão de fazer do direito a fonte do poder (como fazem os liberais) e, com isso, conferir-lhe a mencionada aura mística conferida ao direito.

Onde Marx e Engels vão procurar a fonte deste poder, que é fundamento do direito, seguindo a pista aberta pelos autores que eles citam? Para ambos, a reflexão de Stürner centrada na premissa do direito como *causa suis* não lhe permite “adquirir algum conhecimento sobre o modo de produção medieval, cuja expressão política é a prerrogativa, e sobre o modo de produção moderno, cuja expressão é o *direito* puro e simples, o *direito igual*” (Marx e Engels, 2007: 316). Ou seja, Marx e Engels localizam tanto a fonte do poder como a do direito nas relações sociais de produção.

N’O *manifesto*, os autores interpelam o discurso burguês a partir da posição de classe que assumem:

Mas não discutais conosco aplicando à abolição da propriedade burguesa o critério de vossas noções burguesas de liberdade, cultura, direito etc. Vossas próprias ideias são produtos das relações sociais de produção e de propriedade burguesas, assim como o vosso direito não passa da vontade de vossa classe erigida em lei, vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições materiais de vossa existência como classe (Marx e Engels 1998: 54-55).

A forma discursiva d’O *manifesto* pode levar à suposição de que o direito é a vontade de uma classe erigida em lei e garantida pelo Estado, assentando o fundamento do direito na subjetividade do sujeito de direito, à maneira liberal, embora num caso este sujeito seja a classe e, no outro, o indivíduo. A afirmação de Stutchka (2001: 76), de que “O Direito é um sistema (ou uma ordem) de relações sociais que corresponde aos interesses da classe dominante e que, por isso, é assegurado por seu poder organizado (o Estado)” é, no mínimo, ambígua a este aspecto. A reflexão se torna ainda mais complexa quando nos damos conta de que estes elementos estão presentes na crítica de Marx e Engels, mas não nessa ordem de combinação; e que tampouco a racionalidade prática da ideologia tem autonomia completa para realizar essa combinação. O problema e limite da citação do parágrafo anterior estão no termo “vontade”, que pode ser tomado como pura volição se não atentamos para o conteúdo a ele atribuído: as condições materiais de existência da burguesia enquanto classe, resultado do processo histórico, o que, certamente, inclui a vontade da burguesia enquanto sujeito político, mas constituído nas lutas de classes, não como ponto de partida unilateral e a priori a partir do qual se possa deduzir a forma jurídica.

Problema e limite resolvidos por Marx na *Contribuição para a crítica da economia política*, n’O *capital* e nos *Grundrisse*, onde ele define relações sociais de produção

como relação jurídica. Tomando-se essa definição como ponto de partida, sugiro pensar o direito em Marx decompondo-o em três planos, que podem ser detectados na obra do autor, articulados na lógica da argumentação, mas não sistematizados como teoria: 1) relação de produção como relação jurídica, 2) as relações sociais institucionalizadas como formas jurídico-estatais socialmente reconhecidas como legítimas e 3) o direito como a ideologia jurídica (sistema de normas, crenças e valores segundo uma forma discursiva própria) que recobre os dois elementos anteriores e lhes atribui sentido e validade moral. Passo agora à exposição desses três planos.

I. Relação de produção como relação jurídica

Nos textos de crítica da economia política, as reflexões de Marx partem das relações sociais de produção, às quais articulam a superestrutura em duas instâncias distintas como pressupostos que operam na estrutura econômica através de categorias que lhe são próprias.

Marx afirma no Prefácio à *Contribuição para crítica da economia política* que “O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura política e jurídica e à qual correspondem determinadas formas de consciência social.” (Marx, 1971: 28).

Sobre o desenvolvimento desse todo estruturado (Cf. Althusser, 1996), Marx afirma no mesmo prefácio que:

Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais tinham se movido até então (Marx, 1971: 29).

Essa afirmação indica onde deve ser buscada a inteligência do direito: nas relações de produção como relação jurídica² no sentido preciso de que ao direito de um corresponde a obrigação de outro segundo o lugar ocupado nessa relação.

Com isso, Marx identifica a circulação como relação jurídica, porque

Na troca, defrontam-se em *primeiro lugar* como pessoas que mutuamente se reconhecem proprietários, e cuja vontade se propaga às mercadorias: para eles, a apropriação recíproca, resultado de uma alienação recíproca, só se dá devido

²Para efeito demonstrativo, destaque-se duas acepções do verbete: relações jurídicas, na teoria geral do direito: “1. Vínculo entre pessoas, em razão do qual um pode pretender um bem a que a outra é obrigada (Del Vecchio). 2. É a que indica a respectiva posição de poder de uma pessoa e de dever da outra, ou seja, poder e dever estabelecidos pelo ordenamento jurídico para a tutela de um interesse (Santoro-Passarelli)”, (Diniz, 1998: 121).

à sua vontade comum, logo, essencialmente por intermédio do contrato. Aqui intervém o elemento jurídico da pessoa e da liberdade que lhe é implícita. Daí que no direito romano se encontra essa definição exacta do *servus* (escravo): aquele que nada pode obter por troca (Marx, 1971: 289).

Para entender como essa relação jurídica comanda o conjunto das relações sociais, é preciso considerar que o modo de produção capitalista se caracteriza pela dialética necessária entre a esfera da circulação e a da produção, ou seja, o movimento dialético de captura da segunda pela primeira e de condicionamento da primeira pela segunda, o que tem como premissa histórico-social a expropriação do produtor direto, sua separação dos meios de produção.

N'O Capital, após examinar a expropriação a que são submetidos os camponeses ingleses, desde o século XV, como uma medida que precedeu e criou as condições para a economia industrial, Marx expõe essa passagem no período da acumulação primitiva europeia, em cores vivas e imagens dramáticas.

Os ancestrais da atual classe trabalhadora foram imediatamente punidos pela transformação, que lhes foi imposta, em vagabundos e *paupers*. A legislação os tratava como criminosos “voluntários” e supunha que dependia de sua boa vontade seguir trabalhando nas antigas condições, que já não existiam.

Na Inglaterra, essa legislação começou sob Henrique VII.

Henrique VIII, 1530: Esmoleiros velhos e incapacitados para o trabalho recebem uma licença para mendigar. Em contraposição, açoitamento e encarceramento para vagabundos válidos. Eles devem ser amarrados atrás de um carro e açoitados até que o sangue corra de seu corpo, em seguida deve prestar juramento de retornarem a sua terra natal ou ao lugar onde moraram nos últimos 3 anos e “se porem ao trabalho” (*to put himself to labour*). (...) Aquele que for apanhado pela segunda vez por vagabundagem deverá ser novamente açoitado e ter a metade da orelha cortada; na terceira reincidência, porém, o atingido, como criminoso grave e inimigo da comunidade, deverá ser executado. (Marx, 1988: 265)

Essa passagem da história é de conhecimento geral. A importância de citá-la não está, portanto, na informação; mas na relação causal entre o fato histórico e a universalização da forma jurídica igualitária, relação que é a forma social do movimento de autovalorização do capital e que o exame do direito a partir da sua forma racional abstrata apaga devido à sua indiferença ao conteúdo, ou seja, desconsidera a forma histórico-social determinada de produção/apropriação do excedente.

Por isso, nas formações sociais onde domina o modo de produção capitalista plenamente desenvolvido,

(...) a categoria sujeito de direito é evidentemente abstraída do ato de troca que ocorre no mercado. É precisamente neste ato de troca que o homem realiza praticamente a liberdade formal de autodeterminação. (...). O objeto é a mercadoria, o sujeito é o proprietário de mercadorias que delas dispõe no ato de apropriação e de alienação. É precisamente no ato de troca que o sujeito manifesta, primeiramente, toda a plenitude de suas determinações. O conceito formalmente mais acabado, de sujeito, que doravante abrangerá apenas a capacidade jurídica, afasta-nos muito mais do significado histórico real desta categoria jurídica. É por isso que é tão difícil aos juristas renunciar ao elemento voluntário ativo em suas construções dos conceitos de “Sujeito” e de “Direito subjetivo” (Pachukanis, 1989: 90).

Ou seja, “A legalidade só se torna plena no capitalismo, e nele sua lógica ganha autonomia e se reproduz” (Mascaro, 2008: 21). Em resumo, tanto histórica como logicamente, à autonomização da categoria econômica valor corresponde a universalização da jurídica, sujeito de direito e, esta, por isso, embora institucionalização de um sistema de dominação e exploração, aparece como a realização da liberdade implícita na pessoa, posto que no plano jurídico (ideal), ninguém está obrigado a nada senão em virtude da lei. Daí a força ideológica do direito, aspecto a que voltarei mais adiante.

II. Relações sociais institucionalizadas

As relações sociais de produção capitalistas, embora estruturantes do todo social e, por conseguinte, de uma dada formação social quando nesta são dominantes, vêm *a posteriori* na experiência dos indivíduos. Ou seja, a primeira experiência de relação social dos indivíduos não são as relações de produção, mas as formas socialmente institucionalizadas de interação entre os indivíduos enquanto membros dos mais variados grupos, pois na vivência pessoal de cada um, só após uma fase de formação moral e prática é que os indivíduos entram em relações sociais de produção propriamente ditas, já educados como indivíduos livre-cambistas.

Aí reside a centralidade da função social de ordem (de coesão social)

(...) do Estado como fator de “ordem”, como “princípio de organização”, de uma formação social, não no sentido corrente de ordem política, mas no da coesão do conjunto dos níveis de uma unidade complexa, *como fator de regulação de seu equilíbrio global, enquanto sistema*. (Poulantzas, 1968, 44; aspas e itálicos no original, tradução minha);³

³Assinale-se que Poulantzas recusa a tese de que há uma problemática do indivíduo em Marx; isto porque, tal como Althusser, ele não explora a redução das relações sociais de produção às suas figuras mais simples, os indivíduos como personificação das categorias econômicas, como Marx.

função tornada possível pela fixação do indivíduo livre-cambista como figura estruturante das instituições econômicas e premissa das não econômicas.

Como – afirmam Marx e Engels – o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [*realen*], na vontade livre. Do mesmo modo, o direito é reduzido novamente à lei. (2007: 76)

Assim, a figura do indivíduo livre-cambista pode realizar a dupla operação de articular os interesses comuns da burguesia, na medida em que é fixada pelo Estado como princípio ordenador de todas as relações sociais, e de dar sustentação à ilusão de que a lei se baseia na vontade livre, pois a partir de então para que as relações econômicas e sociais tenham livre curso é preciso que “(...) cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria.” (Marx, 1988: 79).

Desse modo, essa dupla operação é tanto mais eficaz na medida em que, numa dada formação social, por um lado, o modo de produção capitalista avança sobre espaços antes dominados por modos pré-capitalistas e, por outro, avança a judicialização das relações sociais através da formalização jurídica das categorias de pertencimento às esferas próprias da estrutura sócio-cultural (família, igrejas e formas associativas diversas que tenham por finalidade precípua a sociabilidade).

Além disso,

A troca, quando mediada pelo valor de troca e pelo dinheiro, pressupõe certamente a dependência multilateral dos produtores entre si, mas ao mesmo tempo *o completo isolamento dos seus interesses privados* e uma divisão do trabalho social cuja unidade e mútua complementaridade existem como uma relação natural externa aos indivíduos, independentes deles (Marx, 2011: 106, grifos nossos).

Como argumentei em outro lugar (Pinheiro, 2009), nisso reside a tripla determinação – ideológica (sujeito de direito), econômica (proprietário) e política (membro da comunidade do povo-nação) – da categoria cidadão, que pode ser entendida como correspondente ao que Poulantzas denominou “*efeito de isolamento*”, que consiste

em que as *estruturas jurídicas e ideológicas*, determinadas em última instância pelo processo de trabalho, instauram, em seu nível, os agentes da produção distribuídos em classes sociais como “sujeitos” jurídicos e ideológicos, tem como *efeito*, sobre a luta econômica de classe, a ocultação aos agentes, de forma particular, de suas relações como relações de classe. (Poulantzas, 1968: 139. Itálicos no original)

Este *efeito de isolamento* leva os indivíduos a projetarem no Estado sua expectativa de eficácia da regulação jurídica enquanto cuidam da sua vida privada.

Não é ocioso destacar que este efeito de isolamento tem impactos políticos-ideológicos diferentes para os indivíduos membros das classes trabalhadoras e para os da burguesia, enquanto personificações das categorias econômicas: os primeiros, proprietários de trabalho concreto cujo valor de uso é útil apenas aos segundos, proprietários de trabalho abstrato consubstanciado no dinheiro, categorias sob as quais se defrontam na esfera da circulação. Dado que essas diferentes propriedades supõem diferentes necessidades materiais de comparecer ao mercado – para os primeiros, sobrevivência, para os segundos, lucro – a subordinação material do trabalho ao capital já existe na esfera da circulação, antes de chegar à da produção; relação de dominação/subordinação naturalizada⁴ pela ambivalência do direito que opera como mecanismo de ilusão/alusão (Cf. Althusser, 1999) quanto às possibilidades de conquista de independência pessoal.

Este caráter ambivalente do direito, contido no conceito de emancipação política (Marx, 2010), é desenvolvido no contexto da crítica ao conceito de cidadania de Marshall, por Saes, como dialética da *forma-sujeito de direito*. Segundo este autor, uma vez investido de direitos civis, na busca de satisfação dos seus interesses materiais era

(...) perfeitamente plausível, do ponto de vista teórico, que as classes trabalhadoras se apoiassem sucessivamente, a partir do reconhecimento estatal de um mínimo de liberdade civil, nos direitos efetivamente já gozados para conquistar novos direitos. De um modo geral, pode-se dizer que a postura das classes trabalhadoras diante da cidadania, numa sociedade capitalista, tende a ser uma postura *dinâmica e progressiva* (2001: 8),

enquanto a postura da burguesia é regressiva em face dos direitos de cidadania.

Por isso, Saes assinala que tanto a conquista de novos direitos não ultrapassa a forma da cidadania correspondente ao capitalismo, como os direitos conquistados não são irreversíveis, o demonstram as décadas de neoliberalismo.

III. Direito como ideologia jurídica

Do exposto até aqui, resulta que à categoria econômica do indivíduo livre-cambista corresponde a jurídico-política de cidadão e, esta, por sua vez, como a categoria mais geral de pertencimento ao povo-nação (Poulantzas, 1968) é também

⁴O verbo ocultar, frequentemente utilizado na análise da ideologia, não se aplica aqui, pois essa subordinação não escapa ao trabalhador, mas ela é naturalizada na medida em que na troca “intervém o elemento jurídico da pessoa e da liberdade que lhe é implícita.”, como citação anterior de Marx (1971).

a premissa geral das relações sociais dos indivíduos. A partir daqui se torna clara a inversão entre a ordem de estruturação das relações sociais e a percepção dessa ordem pelos indivíduos, pois se, como diz Engels (1983), é através da ideologia que os indivíduos se tornam conscientes do seu mundo, este mundo lhes aparece invertido, como efeito das ideologias dominantes, enquanto as dominadas aparecem como disfuncionais e perigosas para a estabilidade social. Por isso, passo a um breve exame da ideologia jurídica e do lugar dela no conjunto das ideologias.

Assim, para um conceito de ideologia operacional para a análise da questão jurídica, utilizo-a em três acepções estreitamente vinculadas: 1) concepção de mundo, frequentemente referida por visão social de mundo (Gramsci, 2001 e Löwy, 1998 e 1999); 2) sistema de normas, crenças e valores; e 3) processo social de interpelação discursiva (Althusser, 2006 e Therborn, 1980). A concepção de mundo não é um ponto de vista que se adota, entre outros possíveis, segundo um critério qualquer de racionalidade, crença ou valor, à semelhança de um quadro interpretativo específico ou dominante (Cf. Snow et al., 1986). Longe disso, a concepção de mundo se refere à própria organização psicofísica (para tomar de empréstimo, não por acaso, a expressão de Gramsci) das potencialidades individuais pela transmissão da cultura de uma época, conforme uma dada direção, isto é, um determinado modo de reprodução material e espiritual da vida social, ou seja, um modo social de produção.

Dáí por que não se observa, numa dada formação social, um número de concepções de mundo equivalente ao de pretendentes à liderança social, mas frequentemente apenas aquelas que polarizam a sociedade, correspondentes às classes sociais fundamentais do modo social de produção dominante, e elementos de concepções relativas a classes de modos de produção subordinados, com fraca ou nenhuma incidência sobre as instituições de ensino e de organização da cultura. É por isso que o debate intelectual do século XX foi dominado pela polarização entre liberalismo e comunismo, ainda que ambas as correntes de pensamento apresentem diversas vertentes, na medida em que o primeiro oferecia as bases da organização do processo de reprodução material e espiritual da vida social e, o segundo, reivindicava substituí-lo neste papel. Pelo mesmo motivo, a concepção de mundo é a esfera mais geral da representação social do mundo e, porque opera de modo subjacente como meio de apropriação simbólica da realidade exterior, como uma espécie de *segunda natureza* ao lado da natureza biológica, não é percebida como determinação histórico-social.⁵

⁵“É preciso desde logo estabelecer que não se pode falar de ‘natureza’ como algo fixo, imutável e objetivo. Percebe-se que quase sempre ‘natural’ significa ‘justo e normal’ segundo nossa consciência histórica atual; mas a maioria não tem consciência dessa atualidade determinada historicamente e considera seu modo de pensar eterno e imutável.” (Gramsci, 2001: 51).

Como é comum à área das humanidades em geral, também no âmbito do direito, especificamente, há controvérsias quanto à sua definição, aspecto a que não me deterei. Para efeito da crítica do direito de acordo com a segunda acepção do conceito de ideologia acima definido, pode-se considerar duas grandes vertentes: a neokantiana e a positivista. A primeira, por considerar que uma noção a *priori* de direito é a condição de possibilidade para o conhecimento da questão jurídica, toma como ponto de partida a formulação de Kant, segundo a qual a questão sobre o

(...) justo e o injusto (*justum e injustum*) jamais poderá ser resolvida a menos que se deixe à parte esses princípios empíricos e se busque a origem desses juízos na razão somente (ainda que essas leis possam muito bem se dirigir a ela nessa investigação), para estabelecer os fundamentos de uma legislação positiva possível.” (2005: 45),

Em oposição a esta perspectiva jusnaturalista, Kelsen afirma que

(...) a partir da perspectiva da cognição racional, existem apenas interesses e, conseqüentemente, conflito de interesses. Sua solução pode ser alcançada por uma ordem que satisfaça um interesse em detrimento de outro ou que busque alcançar um compromisso entre interesses opostos. (...). Somente isto pode ser objeto da ciência; somente isso é o objeto de uma teoria pura do Direito, o qual é uma ciência, não uma metafísica do Direito. Ela apresenta o Direito tal como ele é, sem defendê-lo chamando-o justo. Ou condená-lo denominando-o injusto. Ela busca um Direito real e possível não o correto. É, nesse sentido, uma teoria radicalmente realista e empírica. Ela declina de avaliar o Direito positivo (2002: 19).

Apesar das diferenças teóricas entre essas abordagens, ambas concebem o direito positivo como um sistema formal e abstrato de normas cujo nexos central é o indivíduo proprietário, que dá suporte à categoria sujeito de direito, ou seja, uma ideologia no sentido de um sistema de normas, crenças e valores. Ambas operam através da abstração do indivíduo das relações que o constitui historicamente, como premissa epistemológica, um corte na história, transformando em efeito da ideologia o que é um resultado histórico. Posto que essa ideologia tem como figura central o indivíduo livre-cambista, isolado, ela corresponde à experiência da vida cotidiana deste indivíduo nas condições das relações sociais de produção capitalistas e a explica eficazmente, retirando daí sua força, validade moral e credibilidade.

Complementarmente, a ideologia jurídica (enquanto sistema de normas, crenças e valores) articula ideologias (como visões de mundo) inclusivo-existencial (religião), inclusivo-histórica (nacionalismo, por exemplo), posicional-existencial (gênero e ciclos da vida) e posicional-histórica (membros de família, comunidade, classes, praticante de um estilo de vida etc.), conforme a tipologia do “universo das interpelações ideológicas” (Therborn, 1980: 23-25)⁶, através da ideologia

enquanto interpelação discursiva. As ideologias inclusivo-existencial e inclusivo-histórica são articuladas à ideologia jurídica como preceitos e institutos legais (inclusive constitucionais), quando se adotam valores tradicionais compatíveis com a figura do indivíduo livre-cambista (porque já devidamente formalizados) como princípio jurídico,⁷ por um lado, e, por outro, as ideologias posicional-existencial e posicional-histórica podem ou não servir como critérios de formatação dos direitos individuais daqueles que pertencem aos seguimentos identificados com tais ideologias na medida em que elas são mobilizadas nas lutas políticas. Assim, o indivíduo livre-cambista (no nível econômico) é investido do estatuto jurídico-político de acordo com formas de consciência moral e as tradições próprias do povo a que se aplica a legislação.

Para elucidar essa articulação entre as três acepções de ideologia, convém expor algumas definições de Therborn e de Althusser. De acordo com o primeiro autor, o segundo “rompeu com a tradição de ver a ideologia como um corpo de ideias ou pensamento, concebendo-a como um processo social discursivo, ou ‘interpelações’, inscrito na matriz material da sociedade.” (1980: 7, tradução minha). Esta ruptura é importante para evitar, por um lado, uma visão abstrata de ideologia, de existência ideal (espiritual) da ideologia, descolada da qualquer matriz material, e, por outro, o estabelecimento de correspondência entre determinado “corpo de ideias ou pensamento” a determinado lugar nas relações sociais de produção, independentemente das apropriações individuais ou coletivas e os efeitos que tais apropriações produzem sobre qualquer “corpo de ideias ou pensamento” (1980: 7).

Contudo, à primeira vista, em decorrência dessa ruptura, a primeira e a terceira acepções (visão social de mundo e interpelações, respectivamente) de ideologia podem parecer incompatíveis. Löwy incorpora ao conceito de visão social de mundo a distinção entre ideologia e utopia de Mannheim, distinção que me parece teoricamente injustificável ou, no mínimo desnecessária, além de incluir Althusser entre os que, a seu ver, têm uma interpretação de Marx tingida de positivismo baseada na “oposição entre ciência ‘imparcial’, ‘desinteressada’ e ciência (ou pseudociência) submissa a interesses exteriores” (...)” (Löwy, 1998: 104, aspas no original). Althusser admite, em *Elementos de autocritica* (1978), um desvio teoricista ao exagerar a distinção entre ciência e ideologia em termos ra-

⁶A definição mais exaustiva desse universo das interpelações ideológicas exigiria um espaço do qual não disponho neste artigo.

⁷“Enunciado lógico, implícito ou explícito que, por sua grande generalidade, ocupa posição de preeminência nos vastos quadrantes do direito e, por isso mesmo, vincula, de modo inexorável, o entendimento e a aplicação das normas jurídicas que com ele se conectam (Roque Antonio Carrazza).” (Diniz, 1998).

cionalistas, desvio que relacionou ao abuso do conceito de epistemologia, jamais à questão do conflito de classes, no qual, diz ele, toda representação do mundo (científica ou ideológica) está enraizada em última instância.

Feita esta ressalva, o núcleo do conceito de visão social de mundo, apresentado por Löwy, como “(...) a perspectiva de conjunto, a estrutura categorial, o estilo de pensamento socialmente condicionado (...)” (1998: 12), a menos que se admita a hipótese já descartada da existência ideal das ideias, é compatível com a afirmação de que existe como parte

(...) dos aparelhos ideológicos do Estado e de suas práticas, que eles são a realização de uma ideologia (a unidade dessas diferentes ideologias regionais – religiosa, moral, jurídica, política estética etc., assegurada pela subsunção à ideologia dominante). (...) uma ideologia existe sempre em um aparelho e sua prática ou suas práticas. Esta existência é material.

Claro, a existência material da ideologia num aparelho e suas práticas não possui a mesma modalidade que a existência material de um paralelepípedo ou de um fuzil (...). Diremos que a “matéria se apresenta em várias sentidos”, ou ainda que ela existe sob diferentes modalidades, todas enraizadas em última instância na matéria “física”. (Althusser, 2006: 126-127, *aspas no original*)

Ou seja, qualquer visão de mundo é produzida em instituições formalmente constituídas e organizadas (entre as quais o Estado ocupa lugar central), circula em meios materiais (ímpressos, eletrônicos etc.) e seu processo de produção (inclusive reprodução e reelaboração) se realiza através de rituais materiais (administrativos – estes, embora não exclusivos, são próprios do Estado e da empresa capitalista, solenes, litúrgicos, comemorações, militares etc.), de modo que ao

(...) considerar apenas um sujeito (tal ou qual indivíduo), a existência das ideias próprias da sua crença é material, pois suas ideias são seus atos materiais inseridos nas práticas materiais, reguladas por rituais materiais definidos pelo aparelho ideológico do qual derivam as ideias desse sujeito (Althusser, 2006: 129).

Este sujeito é interpelado pelas ideias inscritas nesses rituais materiais ao ingressar em qualquer instituição, de acordo com “A dupla estrutura especular da ideologia”, como um sistema quádruplo de interpelação. Primeiro, ele é alvo da “interpelação como sujeito”, segundo, tal interpelação supõe sua “sujeição ao Sujeito”, o aparelho no qual está ingressando, terceiro, este indivíduo experimenta “o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito e entre eles mesmos enquanto sujeitos e, finalmente, o reconhecimento de si mesmo como sujeito” e, por fim, “a garantia absoluta de que tudo está bem assim e na condição de que os sujeitos reconheçam o que são e se conduzam de acordo, tudo estará bem: ‘Amém, assim seja!’” (Althusser, 2006: 139).

Como, nesta estrutura, o sujeito aparece apenas como sujeição, o que não permite explorar a dialética da ideologia, intervém aqui a observação de Therborn de que a “(...) dialética já está indicada pela ambiguidade básica da palavra ‘sujeito’, tanto em francês como em inglês, como Althusser mesmo sugere sem trazer a questão à luz” (Therborn 1980: 16, aspas no original). Embora retenha a diáde interpelação-reconhecimento de Althusser, Therborn propõe substituir sujeição-garantia por *subjetivação-qualificação*, pois, “Embora qualificados pelas interpelações ideológicas, os sujeitos também se tornam qualificados para ‘qualificar’ estas, no sentido de especificar-lhes e modificar sua área de aplicação” (Therborn, 1980: 17).

Resulta da conjugação deste lugar da ideologia jurídica no conjunto das ideologias com a tripla determinação da categoria cidadão o paradoxo de que, embora este conceito designe precisamente o sujeito de direito, a noção de cidadania é polissêmica, o que é facilmente detectado pelas variações dos quadros interpretativos, como “um esquema interpretativo que simplifica e condensa o ‘mundo lá fora’, ao pontuar e codificar seletivamente objetos, situações, acontecimentos, experiências e seqüência de ações num ambiente passado ou presente” (Snow e Benford, 1992: 137, aspas no original); quadros estes utilizados pelas diversas forças políticas para mobilizar seletivamente elementos das diversas ideologias (visões de mundo), na busca de articular (e justificar) seus interesses à agenda estatal.

Bibliografia

- ALTHUSSER, Louis (2006). *Idéologie et appareil idéologique d’État* (notes pour une recherche) sur la reproduction des conditions de production. In: *Collection Les Dossiers Pensée*, v. Louis Althusser. Pantin: Le Temps des Cerise Éditeurs.
- _____ (1996) *Lire le Capital*. Paris: PUF.
- _____ (1999) *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1978). Elementos de autocrítica. In: *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal.
- DINIZ, Maria Helena (1998). *Dicionário jurídico*. v.4. São Paulo: Saraiva.
- ENGELS, Friedrich (1983). Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX-ENGELS – *Obras Escolhidas*. v. 3. São Paulo: Alfa-Ômega.
- GRAMSCI, Antonio (2001). *Cadernos do cárcere*. v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HEGEL, Georg W. F. (1997). *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone.

- KANT, Emmanuel (2005). *Doctrina do direito*. São Paulo: Ícone.
- KELSEN, Hans (2002). *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes.
- LÖWY, Michael (1998). *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez.
- _____ (1999). *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez.
- MARX, Karl (2010). *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo.
- _____ (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.
- _____ (1971). Prefácio. In: *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Estampa.
- _____ (1988). *O capital*. São Paulo: Nova Cultural.
- _____ (2011). *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl. e ENGELS, Friedrich (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.
- _____ (1998). *O manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo.
- MASCARO, Alysson L. (2008). *Crítica da legalidade e do direito brasileiro*. São Paulo: Quartier Latin.
- PACHUKANIS, Evgene. B. (1989). *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar.
- PINHEIRO, Jair. (2009). Direito e política: uma relação mal-resolvida. *Lutas Sociais*, n. 21/22, São Paulo.
- POULANTZAS, Nicos (1968). *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: François Maspero.
- SAES, Décio (2001). *Cidadania e Capitalismo (uma abordagem teórica)*. São Paulo: IEA/USP.
- SNOW, David et. al. (1986). Frame Alignment Process, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*. Columbus, v.51, n.4, p.646-481, August.
- _____ e BENFORD, Robert (1992). Master frame and cycles of protest. In: MORRIS, D. A. and MUELLER, C. M. In: *Frontiers in social movement theory*. New Haven: Yale University Press.
- STUTCHKA, Piotr (2001). *Direito de classe e revolução socialista*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann.
- THERBORN, Göran (1980). *The ideology of power and the power of ideology*. London: Verso.