

Direitos Humanos e Ideologia

Human Rights and Ideology

Prof. Dr. Rodrigo Suzuki Cintra

Resumo

O presente trabalho se desenvolve em três movimentos. Em um primeiro momento, preocupa-se em analisar a ideia de ideologia. Busca-se, aqui, investigar a gênese do termo, seus usos e agenciamentos conceituais e sua potencialidade discursiva. Partindo do pensamento de Marx e procurando compreender como a ideologia pode operar nos dias atuais, empreende também a análise dos termos *contraideologia* e *utopia* como conceitos de alta-voltagem para justamente denunciar os discursos marcadamente ideológicos. Em um segundo momento, o trabalho busca analisar como Marx pensou os direitos humanos. Primeiramente, neste sentido, é o caso de perceber um autor radicalmente crítico destes direitos, mas, não por isso insensível a temática da dignidade da pessoa humana socialmente considerada. Por fim, o trabalho aponta para uma proposta, ainda que esquemática, de diferenciação conceitual entre ideologia *nos* direitos humanos e ideologia *dos* direitos humanos como tentativa de dar conta tanto da denuncia do potencial conservador destes direitos como do potencial emancipador que podem vir a ter no cenário político contemporâneo.

Palavras-chave: Ideologia; Direitos Humanos; Marx; Utopia

Abstract

This study develops itself in three movements. At first, worry-up to examine the idea of ideology. The aim here is to investigate the genesis of the term, its uses and conceptual assemblages and its discursive potential. Based on the thought of Marx and trying to understand how ideology can operate nowadays, also undertakes the analysis of the terms *counterideology* and *utopia* as high-voltage concepts precisely to denounce markedly ideological discourses. In a second step, the paper seeks to examine how Marx thought the human rights. First, in this sense, is the case of perceiving a radically critical author of these rights, but not insensitive to the theme of human dignity socially considered. Finally, the work points to a proposal, albeit schematic, of a conceptual differentiation between ideology *on* human rights and ideology *of* human rights as an attempt to take account both of the

denouncement of the conservative potential of these rights as of the emancipatory potential that it may come to have at contemporary political scene.

Key-words: Ideology; Human Rights; Marx: Utopia

1. Ideologia: origens

Todo termo filosófico é a cicatriz de um problema irresolvido

Adorno

Quando Destutt de Tracy escreveu o seu *Elementos de ideologia* (1801), logo no início do século XIX, não podia suspeitar que estava inventando uma palavra, a ideologia, que seria peça fundamental para os mais variados tipos de discurso das ciências humanas.

De fato, poucos termos são tão controversos quanto o de ideologia. A palavra é fugidia e é usada de maneira ambígua, contraditória, equivocada e, por vezes, mal intencionada. Não seria exagero dizer que este vocábulo, em sua trajetória histórica, encontrou as mais diversas formulações teóricas e utilizações práticas e que, portanto, uma aproximação de seu significado deve denunciar a si mesma como apenas uma entre muitas possibilidades de acesso ao seu sentido.

É curioso, inclusive, que ao meio de uma extensa variedade de significados e usos da palavra, há quem inclusive decreta a morte da ideologia, como se a pós-modernidade pudesse estar para além dos embates ideológicos que foram travados durante a modernidade (VATTIMO, 1990:57).

Não nos parece ser casual que a invenção da palavra tenha sido realizada justamente no início do século XIX, quando da formação da Sociologia enquanto ciência, e que tenha sido livremente utilizada para explicar a divisão de mundo empreendida pela guerra fria, no século XX.

De alguma maneira, o termo se infiltra nas origens da Sociologia, pois diz respeito aos debates metodológicos e epistemológicos das ciências sociais, quando a questão é saber se é

possível alguma forma de conhecimento científico completamente neutro, não contaminado pela visão de mundo, pelos preconceitos e inclinações políticas do cientista social.

Ao mesmo tempo, a utilização da ideologia como visão em perspectiva que separava o capitalismo do socialismo, durante o século XX, foi essencial para explicar o antagonismo na guerra fria, mas, também, possibilitou encobrir outras dimensões ideológicas que ficavam escondidas por este confronto radical.

Se por um lado, a ideologia foi cunhada por um filósofo menor, é impressionante como os mais variados pensadores se apropriaram do termo, na expectativa de poder explicar melhor o mundo em que vivemos, denunciá-lo ou legitimá-lo. Foi Marx, sem sombra de dúvida, o primeiro grande autor a utilizar a expressão de maneira negativa, se bem que quando o vocábulo ideologia chega a seu conhecimento, ele já havia sofrido uma reformulação nada pequena por uma personalidade de vulto incontestável que tinha poder para mudar o mundo, inclusive o das palavras: Napoleão Bonaparte.

Para explicar como Napoleão se utilizou da expressão ideologia, talvez seja o caso de retomar brevemente a origem da palavra.

Destutt de Tracy era um discípulo da tradição dos enciclopedistas. Escreveu, segundo o espírito da época, um vasto tratado intitulado *Eléments d'Idéologie*. Ali, neste livro, a ideologia é apresentada como um subcapítulo da zoologia. Corresponde ao estudo científico das ideias, sendo estas pensadas como resultado da interação entre organismos vivos e natureza. Trata-se da questão dos sentidos, da percepção sensorial através do qual se chegaria às ideias (LÖWY, 2008:11).

Em 1812, Destutt de Tracy e seu grupo entram em conflito com Napoleão. Parece que tentavam ensiná-lo como deveria dirigir o Estado. Furioso, Napoleão acaba por chamá-los de ideólogos. Ocorre que, para o conquistador francês, a palavra já sofre um desvio semântico. Ideólogos seriam os metafísicos que vivem na abstração da realidade em um mundo especulativo, verdadeiros deformadores da realidade. Uma vez que nossos livros de história não podem evitar falar em Napoleão, e Destutt de Tracy foi deixado ao mais completo esquecimento, a concepção pejorativa de ideologia foi a que acabou prevalecendo ali no início da utilização do termo. Se Napoleão não conseguiu determinar com exatidão o significado de ideologia, ele utilizou a ideia muito mais como uma espécie de xingamento, por outro lado, conseguiu ser o responsável pela inclinação pejorativa do termo. Ou seja, sua acusação se perdeu na história, mas o caráter negativo da palavra parece prevalecer até os tempos atuais.

Quando Marx se depara com a palavra, então, na primeira metade do século XIX, após a acusação napoleônica, a ideologia já está impregnada de um sentido negativo. E é a partir daí que ele retoma o conceito, reformula, e o utiliza em sua obra, especialmente em 1846, em seu livro intitulado justamente *A Ideologia Alemã*. Se Marx não é propriamente o inventor da palavra, por outro lado, toda a matriz de onde derivará as concepções filosóficas, políticas, econômicas, científicas e jurídicas da ideologia passam por suas formulações. A concepção negativa de ideologia fez escola tanto no campo da esquerda, quanto da direita, porém, obviamente, por motivos diferentes.

1.2 Noção preliminar de ideologia

Não deixa de ser sugestivo que no famoso *Dicionário de Política* organizado por Norberto Bobbio a palavra ideologia esteja disposta exatamente antes da palavra igualdade. Talvez seja apenas uma questão de ordem alfabética, mas, no terreno das palavras, nunca se pode saber ao certo e a traquinagem do *Dicionário*, quando os vocábulos pregam peças, talvez deva ser levada mais a sério do que aparentemente se deveria. Pode ser que o termo ideologia, localizado logo antes da palavra igualdade, signifique alguma ordem de precedência em que a ideologia encubra a igualdade real. Podemos ler a coisa toda, também, de trás para a frente de modo que e a igualdade precederia a ideologia, mas é claro que este é um tipo de leitura não usual. O fato é que a ideologia tem algo a ver com a igualdade e descobrir como se realiza tal relacionamento é, talvez, um passo decisivo para a superação das desigualdades que a própria ideologia parece acobertar.

Muitos são os usos correntes da palavra ideologia. Ela é frequentemente chamada a serviço quando o caso é o de deslegitimar determinada ação política – ocasião em que se acusa a ação de ideológica, como se isso resolvesse a questão –, e também usada para legitimar ações políticas, como no caso de se nomear uma ação como liberal, por exemplo, como se isso também fosse suficiente.

Com maiores ou menores ajustes, podemos conceber dois significados mais usuais da noção de ideologia (EAGLETON, 1997:16).

Uma primeira linhagem central, de caráter mais epistemológico, que liga a ideologia a verdadeiras e falsas cognições. É o caso em que tomamos a ideologia como um processo de ilusão, distorção e mistificação.

E uma outra tradição, mais sociológica, que define ideologia a partir da função das ideias na vida social.

Bobbio, para explicar melhor estas duas correntes mais importantes sobre ideologia, propõe a nomenclatura *significado forte* e *significado fraco* de ideologia (BOBBIO, 1995:585). Acreditamos que podemos partir daqui para a investigação dos percursos e armadilhas que a ideologia nos impõe.

A ideologia, pensada em seu *sentido fraco*, corresponde ao que podemos chamar de ideário. Trata-se, neste caso, de um sistema de ideias, valores, doutrinas e princípios que definem uma determinada visão de mundo, fundamentando, orientando e prescrevendo, a forma de agir de uma pessoa ou de um grupo social. É o sentido mais comum do termo. Podemos encontrá-lo nos jornais, nos debates entre candidatos a algum cargo político, na academia e mesmo na boca do cidadão.

O senso comum utiliza esse *sentido fraco* de maneira pouco rigorosa. Aliás, essa falta de rigor é própria e constitutiva deste sentido de ideologia. Aqui, a ideologia é quase um termo neutro, pois pode ser usada tanto de maneira pejorativa, quando o emissor da mensagem discorda de um determinado sistema de ideias, quanto positiva, quando o emissor se apropria de um discurso que acredita representá-lo.

É assim que as ideologias clássicas foram se articulando como discursos políticos sistemáticos e abstratos com a pretensão de dar conta da realidade social de maneira mais ou menos coerente. Podemos dizer, neste sentido, que as ideologias clássicas principais da modernidade poderiam ser: o liberalismo, o conservadorismo, o socialismo, o nacionalismo, o anarquismo e o fascismo (HEYWOOD, 2010a:13). Por outro lado, a emergência de um mundo pós-moderno – o que quer que isso signifique –, fez surgir novas ideologias que se orientam menos pelos padrões modernos de política, deslocando o problema central sobre o Estado, que bem ou mal estava subjacente nas ideologias modernas e substituindo pela ideia de luta política, ação voltada para interesses de grupos substanciais dentro da sociedade. Apontamos como novas ideologias: o feminismo, o ecologismo, o fundamentalismo religioso e o multiculturalismo (HEYWOOD, 2010b:13).

Em um *sentido forte*, ligado diretamente a tradição marxista, a ideologia não pode ser uma palavra neutra. Ela é um ideário histórico, social e político que oculta a realidade, e esse ocultamento é uma forma de assegurar e manter a exploração econômica, a desigualdade social e a dominação política (CHAUI, 2008:7). A ideologia não deixa de ser um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações, normas e regras de conduta que indicam e prescrevem aos membros de uma sociedade os seus modos de pensar, valorizar, sentir e fazer. Ela tem um teor explicativo, pois pretende dizer o que é o real, e uma faceta prescritiva, normativa, cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuir a desigualdade da divisão da sociedade em classes ao modo de produção econômica. Pelo contrário, a ideologia encobre a divisão social das classes, a exploração econômica, a dominação política e a exclusão cultural, oferecendo aos membros da sociedade um certo sentimento de pertencimento e identidade fundadas em referenciais unificadores, totalizantes, como por exemplo, a Humanidade, a Liberdade, a Justiça, a Igualdade e a Nação. (CHAUI, 2013:117-118). A ideologia serve, então, como instrumento de dominação que age pelo convencimento de forma descritiva e prescritiva, alienando a consciência humana.

Este *sentido forte* de ideologia é obviamente mais técnico, intelectualizado, e, em sua dimensão crítica, pouco usado pelo senso comum. É Marx, sem sombra de dúvida, o autor mais influente sobre a ideologia em *sentido forte* e vale a pena investigar como seu pensamento concebia tal termo.

1.3 Marx e a ideologia

Se é verdade que a palavra ideologia foi, literalmente, inventada por um filósofo francês de pouca expressividade, também é que foi Marx quem modelou o termo de maneira a torná-lo substancialmente operacional. O autor é, sem dúvida, incontornável no que diz respeito à análise da ideologia, se bem que não elaborou uma teoria sistematizada sobre o assunto (ALTHUSSER, 2003:82). De modo que teremos que investigar a ideologia a partir de questões que o próprio pensamento marxiano nos propõe sem, muitas vezes, encontrarmos uma resposta definitiva sobre o assunto.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx, acertando as contas com Hegel, concebe a ideologia como falsa consciência, uma maneira equivocada de ver a realidade (GORENDER, 1998:XXII). Esta maneira distorcida de enxergar o real está diretamente ligada à divisão de classes na sociedade. As ideias da classe dominante são também, para Marx, em todas as épocas, as ideias dominantes. Ou seja, a classe que detém o poder material dominante em uma sociedade detém também o poder espiritual dominante (MARX, 1998:48).

Em uma passagem cortada do manuscrito de *A Ideologia Alemã*, Marx vai mais além:

Estes “conceitos dominantes” terão uma forma tanto mais geral e generalizada quanto mais a classe dominante é obrigada a apresentar os seus interesses como sendo o interesse de toda a sociedade. Em média, a própria classe dominante imagina que são os seus conceitos que imperam, e só os distingue das ideias dominantes das épocas anteriores apresentando-os como verdades eternas (MARX, 1998:113).

Neste trecho, fica claro que a falsa consciência consiste em uma ilusão e mistificação que impede que as classes subordinadas percebam a própria alienação.

Mesmo em livros posteriores ao *A Ideologia Alemã* (1845), Marx persiste em utilizar a construção que elaborou sobre ideologia. Podemos encontrá-la, por exemplo, no *Manifesto Comunista* (1848), no *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852) e em *O Capital* (o primeiro livro da série é de 1867). De fato, suas reflexões sobre o assunto são instigantes e constituem um legado de muito proveito para às ciências sociais.

Para melhor compreender como a ideologia opera no pensamento marxiano, discutiremos duas questões que nos parecem ser essenciais para posteriormente embasar a discussão sobre a relação entre ideologia e direitos humanos: (1) ideologia e luta de classes e (2) ideologia e ciência. Ao fim da exposição de cada uma destas questões, faremos observações que acreditamos serem pertinentes para uma reconstrução crítica da ideologia enquanto conceito que possa nos auxiliar a compreender melhor a essência dos direitos humanos. Mas, assim o faremos, não com a intenção de superar o pensamento marxiano sobre o assunto, o que nos parece ser improvável e improdutivo, porém com a vontade de contribuir para a discussão sobre ideologia e adequar o termo as necessidades de nosso próprio tempo.

1.3.1 Ideologia e luta de classes

Começemos, então, pela primeira questão: ideologia e luta de classes. No *Manifesto Comunista*, livro pensado para ser um combativo panfleto que desmistifica o comunismo, Marx assinala que as ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante (MARX, 2007:57). Assim podemos ler, então, logo no segundo parágrafo do primeiro capítulo do livro, intitulado sugestivamente, *Burgueses e Proletários*:

Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, **ora disfarçada**; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito (MARX, 2007:40). (Grifo nosso)

O trecho não deixa dúvida. Em todos os tempos, tivemos lutas entre opressores e oprimidos. O nosso tempo, a era burguesa, consiste na luta entre dois extremos: de um lado, os burgueses, de outro, o proletariado. No entanto, o trecho contém uma expressão que deve ser melhor explicitada. A passagem se refere a uma guerra *disfarçada*. A guerra *franca* diz respeito aos momentos em que a luta de classes se mostra aberta, violência total, e o choque entre opressores e oprimidos é escancarado em sua polarização. Mas, o que Marx queria dizer com uma guerra *disfarçada*? É próprio das guerras serem algo a que não podemos deixar de notar...

A guerra *disfarçada* é aquela que está oculta no próprio modo de ser da sociedade. A dominação espiritual, ideológica, é extensão da dominação exercida pela esfera de circulação e produção realizada pela classe privilegiada que controla os meios de produção. Controlar os meios materiais da vida social é, igualmente, controlar os meios de produção e difusão de ideias (NAVES, 2003:37). A classe dominante precisa, neste sentido, universalizar e eternizar suas pretensões como se fossem do interesse de toda a sociedade, quando na verdade exprimem o interesse de uma classe social específica. Aí, a guerra se mostra disfarçada, acobertada, oculta, justamente porque é a ideologia o que justifica o modo desigual de ser da

vida social. A tensão entre as classes existe, é real, é injusta, mas é disfarçada justamente pela utilização do discurso ideológico.

A ideologia, assim, como uma forma específica de discurso para a dominação, não pode ser separada da estrutura das sociedades de classes (MÉSZÁROS, 2011:9). Os interesses de classe em dominar o metabolismo social implementam discursos de caráter ideológico que auxiliam a sustentar a lógica da própria dominação de classe como algo racional, historicamente inevitável, juridicamente justo e cientificamente objetivo. A ideologia, neste sentido, é perversa porque, em sua estrutura discursiva, entrega respostas coerentes para a dominação, de modo a fazer com que as classes que não detém os meios de produção não consigam articular um contradiscurso coeso que denuncie o caráter ideológico de certas ideias aceitas plenamente pela sociedade como um todo.

É por isso que não é exato, para Marx, pelo menos, falarmos em uma ideologia proletária. O que está em jogo não é o confronto entre duas ideologias, a dos detentores dos meios de produção e a dos trabalhadores. A ideologia é um aparato discursivo de opressão de uma classe sobre outra. A classe dominada, assim, não tem uma ideologia própria. Ela é alvo da ideologia. Portanto, quando Marx tece suas considerações sobre a revolução como o meio adequado de superação da ideologia, não se trata de uma substituição de uma ideologia por outra. A revolução é o fim da ideologia. Não teríamos a exploração de classe sustentada discursivamente porque simplesmente não estaríamos no domínio do conflito entre classes, mas sim da supressão de uma sociedade de classes.

Mesmo no campo da tradição marxista a questão é controversa. Lenin se refere a uma certa *ideologia socialista* como sinônimo de marxismo (uma teoria científica revolucionária). Próxima dos anseios dos oprimidos, dos trabalhadores, a palavra ideologia como utilizada por Lenin, não poderia, obviamente, ser um caso de *falsa consciência*.

O modo como Lenin utiliza o termo parece escapar a própria arquitetura da palavra como empregada por Marx. Curiosamente, Lenin parece compreender a ideologia em um *sentido fraco*, apesar de estar no centro da tradição do marxismo. Aqui, *ideologia socialista* significaria conjunto de ideias, valores, descrições e prescrições da vida social: o ideário socialista. É assim que aparece a utilização do termo no movimento operário, na corrente leninista, que fala em luta ideológica, trabalho ideológico, reforço ideológico etc. (LÖWY, 2008:12) A ideologia como discurso de uma classe oprimida, desta maneira, pôde tomar forma no pensamento de Lenin, mas, é claro que esse sentido escapa completamente a

concepção do próprio Marx sobre o assunto. Marx nunca pensou que suas ideias podiam ser consideradas ideológicas. O que estava em jogo é que a ideologia é inseparável da classe dominante porque é um dos instrumentos mais eficazes de manutenção de seu poder. Para Marx, seu trabalho não era ideológico, era simplesmente científico, o que significaria, para ele, revolucionário.

Ocorre que a sociedade não é composta por apenas uma ordem de discurso. Encontramos, na verdade, uma trama de discursos com maior ou menor impacto sobre o modo de ser da sociedade. Estes discursos estão diretamente ligados às classes sociais. No pensamento de Marx, a classe dominante detém o poder ideológico. Ocorre que as mudanças que se deram desde esta formulação paradigmática de Marx em meados do século XIX foram substanciais. Em especial, a emergência da classe média trouxe novos desafios à compreensão de que as ideias dominantes são as ideias da classe dominante. A classe média, talvez a única que tem uma percepção subjetiva de si própria, se proclama quase como uma “não-classe” por excelência (ZIZEK, 2006:30). Classe pretensamente laboriosa da sociedade, se define pela dupla oposição aos dois termos que são os verdadeiros antagonistas do sistema: trabalhadores e donos dos meios de produção. Esta classe, a mentira escancarada do sistema, na medida que se propõe justamente como alternativa a um sistema de classes, detém um poder discursivo ideológico de enorme impacto social. Talvez seja, inclusive, o lugar em que se produzem as ideias dominantes. Assim, as ideias dominantes em nossa sociedade atual, não são, particularmente, as ideias da classe dominante, mas, de maneira perceptível, são as ideias da classe média, aquela que se impõe (como classe) na medida em que pretende negar a possibilidade de uma sociedade de classes.

Esta posição em falso da classe média talvez esteja mais de acordo com a trama de discursos ideológicos que encontramos na sociedade atual. Encontramos desde ideólogos burgueses críticos (os intelectuais de esquerda) até ideólogos burgueses conservadores, socialistas de viés marxista até anarquistas. Ateus e fundamentalistas religiosos. A sociedade, representada pelo seu futuro improvável, a classe média, é composta por diversos discursos, não raro, conflitantes entre si. Assim, a ideologia, enquanto uma ordem discursiva que permite a dominação e a exploração em todos os níveis está pronta para enredar suas representações de mundo, mas ela se articula por meio de muitos discursos simultâneos. Todo segredo da ideologia de classe média no campo social atual consiste em selecionar quais são efetivamente os discursos que são universalizantes, propagá-los como válidos para todos, mas retirar deles todo potencial realmente revolucionário.

1.3.2 Ideologia e ciência

É certo que Marx pretendia que sua produção intelectual fosse científica. A ciência, para o marxismo clássico, é libertadora, como veremos. Marx pensava a ciência de uma maneira racionalista, realista e inseria toda forma de conhecimento na história, o que significa dizer que seu pensamento científico estava vinculado ao materialismo dialético.

Podemos dizer que a ciência se opõe a ideologia, quando esta é pensada em seu sentido forte. A ciência pode ser entendida, inicialmente, como uma prática produtora de conhecimento por meio de conceitos. Ela busca compreender o real e, no caso de Marx, transformá-lo. A ideologia, no entanto, consiste justamente em um sistema de representações que falseiam o real. O que ela encobre é justamente o que é o verdadeiro e, estrategicamente, universaliza e prescreve percepções de mundo parciais, ou melhor, posições notadamente de classe.

Porém, talvez não seja suficiente compreender a relação entre ideologia e ciência a partir apenas da percepção da oposição entre os termos. Isso nos levaria a uma outra posição ideológica que também merece ser combatida: a neutralidade científica. A verdade é que o ideal da neutralidade científica não passa de uma posição ideológica conservadora. Apropriando-se de uma possibilidade insustentável, a de uma ciência livre de pressupostos, a neutralidade científica proclama isenção ideológica talvez menos para justificar seus resultados, mas, certamente para desqualificar outras maneiras de enxergar o mundo. Tal posicionamento não faz mais que subtrair a crítica dos processos de produção de conhecimento, de modo que a ciência se transforma em algo estático, determinado, acabado e, portanto, pronto para ser universalizado e prescrito como modalidade de pensamento único.

Ciência e ideologia se distanciam enquanto modalidades de discurso sobre o real, mas não podemos, ao mesmo tempo, advogar por uma ciência neutra que esteja para além do conceito de ideologia, pensada aqui em seu sentido fraco, pois isso seria devolver à ciência justamente o que se pretendeu denunciar: uma ciência ideologicamente determinada.

Mas, como seria possível ao marxismo empreender um discurso que se pretenda científico, contraideológico, e, que ao mesmo tempo esteja profundamente comprometido com a mudança radical da sociedade?

Ao contrário do que se pensa, Marx não desvalorizava todos os pensadores de quem discordava colocando simplesmente sobre eles a acusação de burgueses. É certo que em famosa passagem de *A Miséria da Filosofia*, ele escreve: “Os economistas são os representantes científicos da classe burguesa”. No entanto, Marx distingue dois tipos de economistas burgueses: os economistas clássicos e os economistas vulgares. Os economistas clássicos, um David Ricardo ou um Adam Smith, por exemplo, teriam valor efetivamente científico porque estavam interessados, genuinamente, com os problemas econômicos. Por outro lado, os economistas vulgares, como Malthus, por exemplo, não passavam de autores medíocres que se limitavam a dogmatizar e proclamar como verdades absolutas as ideias banais e superficiais que os próprios capitalistas têm sobre a economia (LÖWY, 2008:107). Em outras palavras, são os lacaios do capital. Prontos para assegurar como verdades eternas os meros interesses da classe dominante.

Assim, Marx elogia Ricardo como o mais elevado nível que se pode atingir na economia partindo de um ponto de vista capitalista. Se Ricardo não podia enxergar mais longe, isso era menos devido ao fato de que sua obra não era efetivamente científica, e mais devido ao fato de estar “prisioneiro do horizonte burguês”. Marx liga diretamente a ciência à classe social e não vê problema algum de ordem metodológica neste procedimento. Como as classes não são, por essência, paritárias, pois têm interesses diversos, é natural que existam pontos de vista científicos diferentes vinculados a diferentes pontos de vista de classe. E, é claro, existe uma visão social de mundo, uma visão de baixo para cima, um ponto de vista de classe (a dos trabalhadores) a qual Marx vai relacionar a sua produção científica. Ele se considera um autêntico representante da ciência. Só que da ciência dos oprimidos. A ciência que só se perfaz enquanto revolucionária, uma vez que está ligada a classe revolucionária.

Autores como Althusser, por exemplo, sustentam a tese de que Marx, na verdade, teria operado o verdadeiro corte epistemológico entre ideologia e ciência na ciência social: antes dele, haveria algo como uma alquimia econômica, com ele, a verdadeira ciência econômica (LÖWY, 2008: 115).

Na verdade, o problema do conhecimento objetivo da realidade e a ilusão de conhecimento, antítese entre a essência e a aparência das coisas, é obviamente anterior a Marx e foi objeto de debate desde os gregos antigos. A discussão sobre as condições de possibilidade do conhecimento efetivo das coisas é uma questão filosófica por excelência, que coloca a ciência e seu próprio estatuto de validade em jogo. Marx, no entanto, parece escapar

duplamente das armadilhas de uma pretensão de ciência universal e objetiva, proposta, por exemplo, nos delírios de objetividade dos positivistas.

Em primeiro lugar, cabe lembrar a última tese de suas *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras, do que se trata porém é de *transformá-lo*.” (MARX, 1998:103).

A ideia geral desta última das teses sobre Feuerbach, nos parece, é uma mudança de posicionamento radical com relação ao pensamento abstrato. Um corte profundo no âmago de nossas pretensões de representação. Não seria mais o caso de se buscar compreender a verdade sobre o mundo, mas de modificá-lo prontamente, na medida em que em sua essência ele se mostra insustentável. Existe, nessa tese, algo de político, mais ainda, algo de revolucionário, no trabalho do pensador: mudar o mundo. Certamente que esse golpe na tradição da teoria do conhecimento ocidental não foi feito por acaso. De caso pensado, Marx inviabilizava como insuficiente para o trabalho do pensamento qualquer espécie de reflexão que não fosse engajada.

Marx, na segunda das teses sobre Feuerbach, assim propõe:

A questão de atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas sim uma questão prática. É na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento. A discussão sobre a realidade ou irrealidade do pensamento – isolado da práxis – é puramente *escolástica* (MARX, 1998:100).

O feito de Marx nesta breve tese é, inicialmente, o de mudar o estatuto das discussões sobre a possibilidade de objetividade e capacidade de conhecimento da verdade. De uma discussão altamente idealista, Marx, por via da *práxis*, introduz sorrateiramente o materialismo histórico. Em outras palavras, nesta tese o tema da verdade objetiva é subtraído do campo em que sempre se colocou, a teórica, e é localizado no âmbito do mundo da práxis. Marx ensaia, assim, a aproximação entre ciência e revolução.

A *práxis* refere-se, em geral, a ideia de ação, atividade, e, no sentido que Marx lhe atribui aponta para a atividade livre, universal, criativa e auto-criativa, por meio do qual o homem faz, produz e transforma seu próprio mundo. Mas, é preciso salientar que se levamos

a serio a ideia de transformação que está latente no interior da ideia de *práxis*, encontraremos, em Marx, um apelo à compreensão. Compreender, neste sentido, não é estritamente uma atividade passiva, contemplativa, mero exercício cerebral de um *homo sapiens*, mas é atividade de modificar o próprio mundo em que vivemos, é o *homo faber* como agente do saber e do transfigurar.

Tal posicionamento distingue, nitidamente, Marx de outros pensadores sociais. A posição de Weber, por exemplo, exposta em seus ensaios *A Ciência como Vocação* e em *A Política como Vocação* é diametralmente oposta à concepção de ciência e política de Marx. Para Weber, a tarefa do cientista seria a de teorizar sobre a sociedade enquanto a tarefa do político seria a de melhorar a sociedade. Ética de meios e ética de fins (WEBER, 1999:45). Em uma entrevista concedida em 1992, Niklas Luhmann, um dos mais proeminentes teóricos sociais de nosso tempo, reverbera a posição weberiana: “meu objetivo principal como cientista consiste em melhorar a descrição sociológica da sociedade e não melhorar a sociedade.” (RODRIGUES; NEVES, 2012:8). Fica claro que a posição de Marx é radicalmente oposta, singularmente moderna e elegantemente emancipatória quando colocada em contraste com a visão destes dois outros pensadores sociais.

Em segundo lugar, Marx também é subversivo para a ciência tradicional porque não esconde, de nenhuma forma, os seus pressupostos. Trata-se de um pensamento comprometido com os interesses dos trabalhadores, explorados em geral, que visa através da denúncia da luta de classes ultrapassar a sociedade burguesa. A concepção teórica de Marx é “rigorosamente, a expressão teórica da luta de classe operária, e só pode ser compreendida a partir desse vínculo essencial” (NAVES, 2000:9). Não existe, nas humanidades, o que se possa chamar de uma ciência livre das posições políticas do pesquisador. Marx até mesmo aceita um grau de cientificidade na obra de Ricardo, autor claramente burguês, mas, seu próprio projeto não pode estar dissociado da luta de classes que impregna todos os discursos sociais.

A ideia de uma ciência vinculada à emancipação é uma das grandes formulações de Marx. O problema, no entanto, nos parece, é que se existe para este autor uma falsa consciência da realidade, a ideologia, que tem uma função claramente política de legitimar um discurso de classe, deve existir também, a contrário senso, uma consciência verdadeira sobre o mundo. Claro que esta consciência verdadeira será, em Marx, a própria visão de mundo dos trabalhadores e o chamado à tomada de consciência do proletariado é, brilhantemente, ao mesmo tempo uma descoberta da verdade e um imperativo político: a necessidade da revolução.

Que seja necessária uma mudança radical no modo de ser da sociedade, rumo a uma realidade mais justa, isto é incontestável. É esse tipo de pensamento, contrário, por exemplo, a Weber, Durkheim e Luhmann, que faz as ideias de Marx serem subversivas: a ciência é revolucionária. O autor não vê qualquer utilidade para uma ideia de ciência que pudesse ser separada, ainda que por um momento, de um compromisso social praticamente viável (MÉSZÁROS, 2010:315).

Porém, acreditamos que pensar a ideologia simplesmente como o contrário do discurso verdadeiro é fazer mais pela capacidade humana de compreender o mundo do que efetivamente podemos fazer. Não entraremos em discussões epistemológicas que fugiriam de nosso objetivo principal, mas, gostaríamos de ressaltar que a ideologia, para ser um termo de alta-voltagem, deve ser pensada em sua dimensão política mais do que qualquer outra. Cada vez mais, estamos convencidos que seu uso se dá mais no campo dos discursos persuasivos, no espaço em que o poder se configura, do que no âmbito da ciência.

A noção de ideologia em sentido forte, de tradição marxista, parece se opor ao que poderíamos chamar de código-verdade. Pensada neste sentido, o de que existe a possibilidade de expressar o verdadeiro, a ideologia seria a denúncia do falso e reabilitaria a verdade com a própria verdade, o real com o real. Do ponto de vista político, não há qualquer espécie de ganho em utilizar uma palavra que pretenda apenas demonstrar o que não é a verdade. Na política, a questão não é estabelecer qual discurso se aproxima mais da verdade, mas sim, estabelecer como se dá a lógica do poder. Tudo se passa, desta maneira, por meio de práticas discursivas que têm maior ou menor sucesso para efetivar a dominação. Em outros termos, não importa à política qual é o discurso que corresponda à verdade, o que interessa é sustentar o discurso que melhor consiga estabelecer a dominação. Então, o essencial da ideologia não está no *conteúdo* do que proclama, se assim fosse seria o caso de estabelecer se corresponde ou não à verdade, mas, na *forma* como consegue estabelecer as dimensões de poder.

O que existe de fundamental, e isto é uma lição de Marx, é a percepção de que certas práticas discursivas, certos axiomas que nos entram pelos ouvidos e nos paralisam por completo, somente podem ser entendidos dentro de uma estrutura social dividida em classes. A questão, neste caso, não é mais o que é verdadeiro e o que é falso. Mas sim, de que lugar vem o discurso que pretendemos denunciar. A ideologia é um modo político de dominação peculiar porque através de seu discurso acoberta as assimetrias em jogo na sociedade fornecendo, sempre, um discurso universalista e inevitável. A universalidade e a

inevitabilidade que compõem qualquer discurso ideológico são características mais marcantes da utilização desta palavra do que a própria ideia de uma falsificação do real.

De fato, a ideologia pode não corresponder à verdade, como é de sua essência, mas representa, prontamente, os interesses de uma classe. Ela é real. Atua no sentido de produzir adesão.

A ideologia, como não poderia deixar de ser, decorre do discurso, e, portanto, expressa sempre uma dimensão de poder. Isto porque os discursos têm maior ou menor sucesso para a explicação da realidade. O maior sucesso de um discurso ideológico, um discurso de classe determinado, não significa uma melhor explicação da realidade. Na verdade, na maioria das vezes, é exatamente o contrário o que acontece.

Será que se pudéssemos acessar o real de maneira completa, alcançaríamos o grau zero de ideologia? Se se cumprisse o ideal de toda ciência, representar fielmente a realidade, estaríamos livres da ideologia? Seria isso, inclusive, desejável?

Nem se fosse possível uma ciência humana completamente exata e neutra estaríamos livres da ideologia. Isto porque nela o que está em jogo não é tanto a representação *descritiva* da realidade – seu conteúdo –, o que a levaria a lógica do código-verdade da ciência, mas sim, uma posição *prescritiva* de sociedade, o que a liga a lógica da política, do direito. Ou seja, mesmo quando pretendemos fazer discursos neutros sobre a sociedade, estamos jogando em campo minado ideologicamente. Uma melhor aproximação do real não significa, de forma alguma, uma maior probabilidade de adesão por parte dos membros de uma sociedade. Quantas ideias bem-pensadas e profundas, que talvez alcancem mais a verdade do que mentiras arqui-evidentes, não são descartadas prontamente, como se não dissessem nada de relevante? É preciso, então, deslocar a questão da ideologia: da ciência para a política. Não importa muito se certos discursos sobre o mundo dos homens são verdadeiros, o seu conteúdo, mas sim por que os homens estão seguindo estes discursos, a sua forma. Como funciona formalmente o aparato que sustenta estes discursos?

Então, a questão da falsa consciência, em si, não é suficiente para explicar o problema que a ideologia quer denunciar. De fato, tanto faz se as pessoas seguem o que é verdadeiro ou não. Descobrir a verdade, se isso for possível, não é garantia, de forma alguma, de mudança social rumo à emancipação. Se fosse, talvez não haveria dúvida que as pessoas desconfiariam profundamente do sistema hegemônico econômico-político do capitalismo, após a denúncia de Marx e muitos outros. Zizek, em *O Espectro da Ideologia*, coloca um posicionamento

muito interessante sobre capitalismo de caráter liberal: “Parece mais fácil imaginar o ‘fim do mundo’ que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o ‘real’ que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global...” (ZIZEK, 1996:7).

A questão, neste ponto, não é se o capitalismo liberal é *realmente* a única alternativa viável, nem mesmo que esta forma política-econômica pareça ser indestrutível, mas sim, que as pessoas não conseguem imaginar um *contradiscorso* a esta manobra ideológica de se eternizar algo bem delimitado historicamente. O capitalismo liberal não tem nem trezentos anos e já se propõe eterno...

1.4 Contraideologia

Sapere aude

Kant

É preciso “ousar saber”, reverberando o lema kantiano, ou “saber ousar”?

Na primeira possibilidade, trata-se de uma disposição interna de buscar à verdade. É um querer conhecer as coisas como elas realmente são. Kant entoa um chamado claramente de ordem científico. Não foge ao espírito do iluminismo e faz um apelo ao uso da razão. Nos dois termos que compõem a famosa expressão, “ousar” e “saber”, o acento está no “saber”. Tudo se passa como se o imperativo fosse: não tema buscar o conhecimento.

“Saber ousar”, no entanto, consiste em uma outra proposta. Outro projeto. Diz respeito à disposição interna de ir contra. De se rebelar, de questionar. O acento está na palavra “ousar”. O que se propõe, aqui, é um atrevimento. Mas, colocadas as duas palavras em conjunto, este “saber ousar”, aponta, também, para uma forma. É preciso, neste caso, pensar como se deve empreender a ousadia.

Um discurso contraideológico é sempre um discurso atrevido. É, antes de tudo, um discurso do contra.

A contraideologia, em sua ousadia, consiste em tentar desbaratar o enredo bem tecido dos discursos ideológicos dominantes. O que está em jogo, para nós, é menos uma anteposição de um novo discurso contrário ao discurso dominante. É uma questão de denúncia. Não se trata de substituir a ideologia por um discurso verdadeiro sobre o mundo. O principal da contraideologia é o exercício da crítica. Demonstrar como certas construções universais e eternas correspondem a pseudoverdades ideológicas que têm uma função social precisa.

Então, se assim pensarmos a contraideologia, seu papel não é nunca o de estruturar teorias que concorram com as visões ideológicas. Se assim fosse, ainda estaríamos jogando no campo da ciência, na adequação do discurso a um código-verdade. Mas, a pretensão da contraideologia é política, não epistemológica.

Assim, o valor do discurso contraideológico, segundo nos parece, está mais na subversão do espaço em que se dá a persuasão, o convencimento e a justificação da gramática da ideologia. Por trás da ideologia encontramos antes o poder do que a verdade.

Talvez por isso, o cerne do discurso contraideológico não possa ser encontrado na discussão dos *conteúdos*. É um embate sobre as *formas* gerais que envolvem o discurso ideológico.

Porém, ao contrário do que se pensaria, o recurso ao universal, ao eterno, ao racional, ao natural não é uma questão de conteúdo. Pois é possível preencher estes conceitos com as mais variadas ideologias. Todas as ideologias, aliás, se sustentam nestes conceitos. Na abstração que precisam empreender para poder operar, é na forma que encontraremos o modo pelo qual se legitimam as ideologias que sustentam o poder.

O poder, em si, então é um atributo vazio.

Ele mostra suas facetas apenas de um modo relacional. Não existe poder que se sustente através de justificação universal, eterna, racional ou natural. Não há verdade indiscutível na política, ela não é uma ciência. O que existe são práticas discursivas que se utilizam destes conceitos para a manutenção do poder e da dominação. Alguns destes usos do discurso são mais bem-sucedidos do que outros. Mas, o papel da contraideologia é o de minar, de pôr a prova, de questionar o modo como se organiza e funciona a ideologia, ou seja, de compreender e denunciar sua gramática.

Assim, o debate contraideológico não se reduz a tentativa de substituir uma visão de mundo por uma outra visão de mundo concorrente. Substituir, por exemplo, a ideologia liberal por uma doutrina fascista qualquer.

O que a contraideologia pode proporcionar é mostrar como a ideologia liberal é contraditória em si, opressora e insuficiente para a justiça social. O pensamento contraideológico está sempre pronto para desconstruir o pensamento hegemônico. O que não significa, de modo algum, substituí-lo por outro pensamento hegemônico.

De fato, este é o único papel que a contraideologia pode sustentar. O de um discurso radicalmente crítico.

Propor um modo de vida emancipatório, substituto da ideologia dominante, não é tarefa contraideológica. É uma questão de utopia.

1.5 Utopia

...no céu brumoso da fantasia filosófica

Marx

A utopia é uma palavra cunhada, em 1516, por Thomas Morus que escreveu uma obra ficcional cujo título é justamente *Sobre o Melhor Estado de uma República e sobre uma Nova Ilha (Utopia)*. Em princípio, as origens da palavra apontam para o seguinte sentido: algo que não está em lugar algum. O texto da *Utopia* de Morus se refere a uma organização social, política e econômica absolutamente ideal.

Morus não foi o único a escrever utopias. Tommaso de Campanella escreveu a sua *A Cidade do Sol*, Francis Bacon, *A Nova Atlântida*, H. G. Wells, *Uma Utopia Moderna*. Se é verdade que estas utopias se diferenciam, também se igualam na tentativa de descrever, cada uma do seu jeito, uma sociedade perfeita.

Como eram, sobretudo, obras de ficção, a questão que apareceu, desde o princípio da utilização do termo utopia, era a da sua possibilidade de realização concreta. Tratava-se de saber se era factível construir sociedades que alcançassem os ideais da utopia.

A partir de análises coladas ao real, com requintes de praticidade, os cétricos começaram a utilizar o termo em um sentido pejorativo. Neste segundo sentido da palavra, a utopia é um ideal político-social desejável, porém, irrealizável. A utopia, aqui, se mostra um tipo de construção social que não leva em consideração os fatos reais, a natureza do homem e as condições reais de vida (LALANDE, 1999:1184). A palavra, assim, ganha uma conotação negativa, pois anuncia o que não pode ser realizado. Refere-se a devaneios absurdos, quimeras.

O próprio Marx, cujo pensamento é frequentemente chamado de utópico por muitos de seus críticos, é um dos responsáveis pela conotação negativa de utopia. É conhecida a passagem do *Manifesto Comunista* em que Marx critica os socialistas predecessores ao seu próprio pensamento, taxando-os de utópicos. No *Manifesto Comunista*, Marx abandona prontamente os discursos utópicos para fazer, como ele diz, ciência. Não poderíamos esperar outra coisa de um pensamento humanista da metade do século XIX.

Mas, talvez seja o caso de reabilitar o pensamento sobre utopia. Resignificá-lo.

Neste sentido, é preciso diferenciar dois termos que são utilizados quase sempre como sinônimos, mas que implicam em duas visões diferentes sobre o mundo: pensamento utópico e pensamento utopista. O pensamento utopista se refere às construções idealizadas de mundo. Aponta para o futuro e para um modelo a ser seguido. Um paradigma para sopesar na balança de nossos valores o melhor caminho a ser trilhado. Por seu turno, o pensamento utópico é aquele a que muitos se referem como quimera. É o pensar que está para além da possibilidade de realização efetiva no mundo real.

Existe algo de revolucionário em toda utopia. Ela se confronta, naturalmente, com a *Realpolitik*. De fato, ela pode servir de metro para medição e comparação dos valores de uma sociedade e da capacidade de organização desta. Ela pode ser um modelo, um paradigma a seguir. Conforme leciona Bosi, a utopia não é, exatamente, o sonho que não se realizará jamais, mas uma forma de pensamento que se opõe radicalmente à forma que a sociedade assume no presente (BOSI, 2010:138).

Toda utopia aponta para o futuro. Porém, como todas as outras criações humanas, mesmo quando falam do futuro, dizem também coisas sobre o presente (KONDER, 1998:71). Existe um conceito que está escondido por trás de toda utopia, certa crença de que vai se conseguir o que se persegue: a esperança.

Trazer de volta o conceito de utopia como uma hipótese que implica em uma postura de esperança perante o mundo é colocar um norte em nossas buscas por uma construção de uma sociedade ideal.

O pensamento utopista, então, dá um golpe no tempo. Projeta-se no futuro, sempre, mas visa alterar profundamente a ordem presente.

2. Marx e os direitos humanos: quatro posições iniciais sobre a questão

Existem, basicamente, quatro posicionamentos clássicos no que diz respeito ao relacionamento entre o marxismo e os direitos humanos. Todos perpassam pela questão da ideologia. Após enumerá-los e mostrarmos seus principais argumentos, faremos uma breve incursão na temática a partir de uma leitura estritamente baseada nas ideias de Marx.

A primeira visão, notadamente de caráter stalinista, é aquela que relega toda a questão dos direitos humanos à posição de mais uma daquelas porcarias intelectuais da visão de mundo burguesa. Este tipo de posicionamento é, obviamente, empobrecedor do debate e não auxilia a compreensão do estatuto dos direitos humanos na contemporaneidade, bem como, foge prontamente de uma tentativa de construção de um discurso sobre os direitos humanos contraideológico.

A segunda visão é aquela que vem dos liberais mais arraigados. Segundo este modo de ver, marxismo e direitos humanos são plenamente incompatíveis e suas contradições essenciais inviabilizam, por certo, os pensamentos de Marx e não, é claro, os direitos humanos. Os adeptos deste posicionamento não cansam de repetir os erros, os descaminhos e as barbaridades empreendidas pelo comunismo de Estado, experiência totalitária do século XX.

Estas duas visões iniciais são altamente problemáticas. Seu defeito é a falta de memória, para não dizer que pecam profundamente pela cegueira ideológica.

Em primeiro lugar, ambas se esquecem das lutas por direitos que favoreceram os despossuídos do capital, da construção histórica de movimentos e organizações sociais que clamam por dignidade ao centro do sistema. As reivindicações por melhores salários, melhores condições de trabalho, maior democracia, reforma agrária, distribuição de riqueza e

erradicação da pobreza se não são propriamente da ordem revolucionária, certamente incomodam o poder econômico estabelecido e não podem ser esquecidas pelos marxistas como se fossem apenas ilusões do imponderável: um capitalismo mais justo. Tampouco podem ser esquecidas pelos liberais que acreditam de verdade nos direitos e garantias individuais dos homens. Mesmo o liberal mais arraigado não sustentaria, a não ser que fosse mal-intencionado, que os homens merecem uma vida indigna.

Também é fruto de esquecimento por parte de certa tendência liberal que se é verdade que experiências comunistas do século XX se mostraram insustentáveis, por outro lado, as experiências capitalistas não tiveram maior sucesso. A fome na África, as condições degradantes de vida que passam milhares de pessoas nos centros urbanos das sociedades capitalistas, as iniquidades que levam à violência mais selvagem, talvez apontassem também para a incompatibilidade dos direitos humanos com o próprio sistema capitalista. Pelo menos, para seu discurso mais bonito.

A terceira posição é uma construção mais bem acabada. Sustenta que o socialismo seria a própria universalização dos direitos humanos. A ideia central, aqui, é a de que se levarmos a sério o conteúdo dos direitos humanos e os aprofundarmos e os tornarmos plenamente universais o que restaria seria uma sociedade de caráter efetivamente socialista. No limite, socialismo e direitos humanos corresponderiam a mesma luta.

É claro que esta visão não pode advir do marxismo do próprio Marx e de Engels, mas seria a contribuição dos marxistas modernos que enxergam na radicalização dos direitos humanos uma chance para a humanidade.

Este posicionamento, por certo, somente pôde ser possível com o fim do socialismo que a União Soviética representava. É um tipo de pensamento notadamente pós-queda do muro de Berlim.

A quarta posição é aquela que sustenta uma disjunção essencial entre, de um lado, a concepção de ser humano, a visão de mundo e a perspectiva histórica dos direitos humanos e, de outro, a concepção de ser humano, a visão de mundo e a perspectiva histórica do marxismo (TRINDADE, 2011:291).

Os adeptos deste modo de ver centram basicamente os seus argumentos no fato incontestável de que o núcleo duro dos direitos humanos, mesmo quando trata dos direitos econômico-sociais dos trabalhadores, é inegavelmente a propriedade privada. O direito de

propriedade, forma jurídica da apropriação privada dos meios sociais de produção, materializa o pressuposto irrenunciável para o prosseguimento da existência social da classe burguesa (TRINDADE, 2011:315).

O próprio direito como uma superestrutura da estrutura capitalista dominante estaria severamente comprometido dentro do socialismo. Universalizar os direitos humanos como modo de alcançar o socialismo seria uma ação completamente impensada do ponto de vista do pensamento de Marx e Engels. Isto seria aprofundar o próprio direito, o que seguramente não seria recomendável para um sistema que visa acabar com a propriedade privada dos meios de produção.

2.1 Marx: inimigo dos direitos humanos

Transformar Marx em um terrível inimigo dos direitos humanos é algo parcialmente correto. Aqueles que assim o enxergam, adeptos da ideologia liberal ou mesmo do socialismo, percebem que no centro dos direitos humanos a propriedade privada ocupa uma posição essencial. Se direitos humanos significarem, no limite, somente à proteção da propriedade privada, então realmente Marx talvez seja o seu inimigo mais combativo.

Os direitos humanos de “liberdade”, “fraternidade” e “igualdade” não são para Marx problemáticos em si mesmos (MÉSZÁROS, 2011:161). Seu problema consiste em sua função no contexto em que se originaram. Consistem em direitos abstratos e universais que, no fundo, operam segundo uma lógica inversa. Assim, o direito de liberdade significa pouco para o trabalhador, a fraternidade não existe e nem pode existir entre trabalhadores e proprietários e a igualdade opera apenas formalmente.

O que Marx critica é que os direitos humanos são esvaziados de um significado social emancipador. A liberdade, pensada como um direito específico, é claramente negativa, despojada de um potencial real. A propriedade privada dos meios de produção funda a separação de classes, a desigualdade social inerente ao sistema capitalista. A igualdade é pensada apenas de maneira protocolar, sua fórmula é a do sujeito de direito que pode fazer a troca de equivalentes no mercado e, portanto, corresponde à própria desigualdade de fato.

Não há uma contradição apriorística entre marxismo e direitos humanos. O objeto de questionamento por parte de Marx é o uso dos direitos dos homens como racionalizações pré-

fabricadas das estruturas predominantes de desigualdade e dominação (MÉSZÁROS, 2011:161).

O que Marx nos ensina é que as ideias jurídicas, assim como as ideias políticas, são produtos das relações de produção e de propriedade burguesas. O direito, assim entendido, não passa de uma vontade, a vontade de uma classe específica, dominadora, que se transforma em lei (MARX, 2007:55). O conteúdo destas leis é baseado simplesmente nas condições materiais que possibilitem a manutenção da classe burguesa no poder econômico.

Desta forma, o direito para Marx é uma modalidade discursiva altamente ideológica. O direito é universalizado, como se todos os homens fossem portadores das mesmas características, para, na verdade, se encobrir o fato de que ele serve a uma classe social particular. Assim, conceitos abertos e abstratos como “liberdade” e “igualdade” que aparentemente serviriam para libertar e igualar todos os homens, operam do ponto de vista prático para oprimir e garantir a desigualdade de fato.

Procurar o fundamento dos direitos, e de maneira mais pontual, dos direitos humanos, dentro da lógica interna do próprio direito, ou seja, buscar uma racionalidade inerente ao próprio sistema jurídico, é uma tentativa vã do ponto de vista do marxismo clássico. O que Marx percebeu foi que todos os chamados “direitos dos homens”, dentro das construções históricas que os sustentavam, na verdade eram produtos derivados do direito de propriedade. Neste sentido, o direito de propriedade é central para a manutenção do *status quo*, pois opera sob a lógica da violência efetiva e simbólica contra os não-proprietários, os trabalhadores.

Somente com uma análise mais abrangente das condições pelas quais os homens produzem e distribuem suas formas de vida material é que se torna viável compreender o desenvolvimento das ideias jurídicas, políticas e sociais. Ou seja, é contraproducente tentar compreender o direito como uma entidade autônoma, pois, ele está inserido dentro de uma lógica mais ampla que o determina: a economia capitalista.

De fato, os “direitos eternos dos homens” decorrem das relações de produção e de troca capitalistas. Por meio de formas abstratas como o conceito de sujeito de direito o que se garante, via igualdade universal, é o valor de troca que, entre outras coisas, torna possível a compra e venda da força de trabalho, ou seja, a exploração do trabalhador pela burguesia. O humanismo dos direitos do homem encobre, ideologicamente, a dominação de classe.

A economia política clássica (leia-se, aqui, Adam Smith), segundo Marx, havia feito um notável exercício intelectual ao perceber e reconhecer o trabalho como o princípio da propriedade privada. Isto possibilitou a Marx dar um passo adiante e colocar de ponta cabeça a questão da relação dos homens com a propriedade.

Era algo de elogioso encontrar na essência da propriedade o trabalho. Se somente os homens podem realizar conscientemente tal ação, então, existiria algo de humano por trás de toda a propriedade. Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, reconhece que “A *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada*, enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*.” (MARX, 2010:99). Porém, ao invés de encontrar o que a economia política diz perceber, a valorização da propriedade por meio do trabalho humano, Marx esclarece:

Sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia nacional, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio não mais está numa tensão externa com a essência externa da propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada (MARX, 2010:100).

O homem, nesta equação desconcertante, ao figurar como o elemento essencial que torna possível a propriedade, pois é ele quem exerce o trabalho, é plenamente alienado na medida em que outro homem possui a propriedade privada. O que está em jogo é a própria luta de classes. O proprietário, ao possuir a força de trabalho dos homens, explora estes homens e garante suas posses às custas do esforço de outros. A Economia Política clássica, então, é colocada de pernas para o ar. O reconhecimento do valor e força do trabalho na essência da propriedade, ao invés de valorizar o homem, é justamente o que é responsável por sua alienação.

Os direitos humanos, em suas características mais essenciais, operam a inversão entre o fenômeno e o real. Assim, embora sejam constantemente apresentados como eternos, eles são frutos de uma construção bem precisa historicamente, são produtos da modernidade. Apesar de se mostrarem naturais, eles se forjam em diplomas legais e construtos sociais. Não obstante passem a impressão de serem absolutos, eles são instrumentos limitados e

limitadores de direitos. Embora seu discurso seja o de estarem para além da política, eles são o resultado político de seu próprio tempo. E apesar de serem concebidos como eminentemente racionais, são o resultado da razão do capital e não da razão pública da sociedade (DOUZINAS, 2009:175)

No limite, o que Marx coloca sob suspeita é que o bem-acabado discurso dos “direitos dos homens” corresponde ao interesse particular mascarado ideologicamente por um apelo ao universalismo. Por trás do homem universal, abstrato e sujeito de direitos existiria ninguém menos que o capitalista concreto.

2.2 Marx: defensor dos direitos humanos

Marx é, sem dúvida, o maior crítico dos direitos humanos, os “direitos dos homens”, pois acreditava que eles representavam o principal exemplo da ideologia de seu tempo. No entanto, seria leviano condenar Marx por uma ausência de dedicação completamente absoluta às causas da dignidade da pessoa humana, ao bem-estar social, a igualdade e a liberdade.

Com efeito, por trás da afirmação de que a revolução burguesa detém um conteúdo idealista que permite um homem abstrato e possessivo, e que instaurou via direito a desigualdade social e a dominação de classe, existe uma forte tendência para a implementação de uma revolução de caráter efetivamente social. Os direitos humanos operariam na lógica de sua abstração formal, e a negação destes direitos conduziria a verdadeira igualdade e liberdade do novo homem sob a lógica de um sistema socialista. Curiosamente, o que se propõe é que é preciso romper com os direitos humanos clássicos, neste caso, para poder implementar os direitos humanos como uma realidade efetiva na vida social.

É claro que estes direitos se configurariam de uma maneira diversa no comunismo. Primeiramente, por óbvio, perderiam o nome de “direitos humanos” uma vez que toda a forma jurídica seria superada. Mas a concretização deste projeto corresponderia à união das qualidades humanas, das aptidões e dos interesses de modo a celebrar o verdadeiro valor do indivíduo. Não o indivíduo burguês, mas o homem socialmente considerado.

Marx estava seguro que a invenção do direito na modernidade, feito do capitalismo, não poderia, de forma alguma, cumprir suas promessas. Pelo menos, as promessas de liberdade e igualdade. A liberdade e a igualdade verdadeiras somente podem ser pensadas a

partir de pessoas concretas na comunidade, abandonando-se as abstrações que fundam a categoria de sujeito de direito.

Segundo Douzinas:

A Revolução Francesa, por outro lado, consagrou o direito a manter a propriedade e a praticar a religião e, dessa maneira, as condições capitalistas da exploração e da opressão foram ideologicamente revertidas no discurso dos direitos e foram fraudulentamente apresentadas como liberdades (DOUZINAS, 2009:174).

Para Marx, os reais direitos dos homens pertencem, na verdade, ao espírito da revolução. O autor denuncia plenamente o idealismo, a abstração e a desigualdade que advém dos direitos humanos como uma construção burguesa, mas não desiste da luta por liberdade e igualdade efetivas.

Conclusão: uma proposta de diferenciação conceitual

Acreditamos que talvez seja possível nos aproximarmos da questão sobre a relação entre direitos humanos e ideologia, nos dias atuais, a partir de uma dupla abordagem. Uma coisa seria a ideologia *nos* direitos humanos, outra, a ideologia *dos* direitos humanos.

A ideologia *nos* direitos humanos corresponderia a uma prática discursiva política-jurídica que, através de um discurso de alto teor persuasivo, o próprio estatuto de universalidade destes direitos, encobriria as ações imperialistas de certos atores internacionais, a sociedade de classes e a uniformização de mercados. Neste sentido, o termo ideologia conforme colocado por Marx, um sentido forte da palavra, com certas adaptações, funcionaria como um conceito que afirma uma forma de dominação por excelência e seria capaz de explicar por que ações humanitárias, por exemplo, podem ser altamente questionáveis quando têm interesses econômicos e políticos bem determinados, apesar de se sustentarem em um discurso notadamente humanista. Aqui, é preciso, a todo custo, empreender a crítica contraideológica nos direitos humanos, de modo a poder colocar sob regime de suspeita seu potencial conservador.

A ideologia *dos* direitos humanos seria uma outra coisa.

Neste sentido da palavra ideologia, um sentido fraco conforme distinção feita anteriormente, trata-se de estabelecer o ideário dos direitos humanos, o conjunto de ideias que o compõe. Apesar de corresponder a um sentido fraco da palavra, o sentido mais comumente utilizado, aquele que situa ideologia como conjunto de ideias, é um sentido muito mais forte do ponto de vista político. Diz respeito à construção do que pode ser libertador nos direitos humanos. É preciso pensar a ideologia *dos* direitos humanos como uma forma de *utopia*.

Se na primeira construção, o caso é o de denunciar os discursos ideológicos *nos* direitos humanos. Demonstrar sua utilização como sustentação de realidades jurídicas, políticas e econômicas baseadas na iniquidade. Na segunda construção, a ideologia *dos* direitos humanos, o caso é o de perceber que a gramática dos direitos humanos também pode servir como instrumento de luta para a emancipação do homem. Para isso, basta perceber como os direitos humanos têm sido chamados a serviço para fundamentar conceitualmente a igualdade entre os gêneros, a luta contra a homofobia, a reforma agrária e, sobretudo, a relativização do direito de propriedade por via da argumentação do princípio da função social.

Muitas das confusões que encontramos quando debatemos direitos humanos, especialmente as acusações feitas pelos críticos ou céticos com relação a estes direitos, reside em não enxergar esta dupla dimensão do papel da ideologia na construção destes direitos. Se é verdade que devemos combater a utilização da ideologia *nos* direitos humanos a todo custo, pois representam estruturas de dominação disfarçadas, devemos, por certo, incentivar a ideologia *dos* direitos humanos como tentativa dos homens de proporcionar a dignidade socialmente pensada da pessoa humana, a igualdade de fato e a libertação contra todas as formas de opressão. Se a ideologia *dos* direitos humanos for efetivamente realizada, enquanto modalidade utopista, ela pode significar a superação do direito enquanto forma de dominação burguesa nos moldes que o conhecemos. Mas, para isso, é preciso ressignificar profundamente a gramática dos direitos humanos, implodindo a lógica que a propriedade privada impõe quando faz orbitar ao seu redor todos os outros direitos e colocando em seu lugar princípios de justiça baseados na igualdade e liberdade efetivas. Esta forma de compreensão dos direitos humanos que reabilita o homem com sua própria humanidade socialmente pensada pode servir de alicerce para uma futura sociedade mais justa.

Além do mais, mesmo os céticos com relação à potencialidade dos direitos humanos não podem deixar de notar que estes direitos têm servido de garantia humanitária para

inúmeras ações que questionam o poder econômico, político e jurídico estabelecido. Se a forma jurídica é obviamente ideológica e portanto os direitos humanos seriam a ideologia mais bem acabada de nosso tempo, nossa proposta é fazer um discurso contraideológico dos direitos humanos e preencher a sua gramática com outros conteúdos. A ideologia *dos* direitos humanos não é, nesse sentido, reformista ou a formatação de um impossível, um capitalismo mais justo, é o agenciamento de toda uma construção utopista que visa emancipar o homem. Bobbio acreditava que não se devia mais justificar os direitos humanos, mas sim, protegê-los. Para nós, a questão de fundo é ressignificá-los de modo a torná-los operativos para a sustentação de uma nova realidade. A nomenclatura “direitos humanos” pode ser preenchida por uma significação positiva para a agenda marxista contemporânea.

Assim, não é bem preciso dizer que os direitos humanos sirvam a qualquer ideologia. Por vezes, eles também são altamente incômodos para o poder político e econômico hegemônico. É necessário saber usar a ideologia como um conceito de alta-voltagem para a ruptura com os discursos de dominação encobertos, e, ao mesmo tempo, utilizar o conceito de ideologia como fator essencial que possa apontar para um mundo mais justo. O que aproxima este conceito do ideal de utopia. Ideal que deve ser plenamente reabilitado em sua força originária, minado que foi historicamente como apenas *algo que não pode ser alcançado*. Pois, a utopia (ideologia *dos* direitos humanos), neste caso, no limite, corresponde ao mundo que queremos projetar para nós mesmos.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. São Paulo: Graal, 2003.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UNB, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2009
- EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1997.
- GORENDER, Jacob. “Introdução – O Nascimento do Materialismo Histórico” In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HEYWOOD, Andrew. *Ideologias Políticas I – do Liberalismo ao Fascismo*. São Paulo: Ática, 2007a.

_____. *Ideologias Políticas II – do Feminismo ao Multiculturalismo*. São Paulo: Ática, 2007b.

KONDER, Leandro. “Marx, Engels e a Utopia” In: Daniel Aarão Reis Filho et. alli. (Org.), *O Manifesto Comunista – 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Perseu Abramo, 1998.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LÖWY, Michael. *Ideologias e Ciência Social*. São Paulo: Cortez, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O Capital – Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, István. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2010

_____. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marx – Ciência e Revolução*. São Paulo: Moderna, 2000.

RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. *Niklas Luhmann: a Sociedade como Sistema*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

TRINDADE, José Damião de Lima. *Os Direitos Humanos na Perspectiva de Marx e Engels*. São Paulo: Alfa-Omega, 2011.

VATTIMO, Gianni. “Postmodern Criticism: Postmodern Critique” In: David Woods (Ed.), *Writing the Future*, Londres, 1990.

WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 1999

ZIZEK, Slavoj. “O Espectro da Ideologia” In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Elogio da Intolerância*. Lisboa: Relógio d’água, 2006.