

FILOSOFIA E CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS*

Marcelo Perine
Fac. Filosofia CES-SJ (BH)

Resumo: Filosofia e crítica das ideologias. O artigo desenvolve-se em três momentos articulados. No primeiro apresenta a origem filosófica do conceito de ideologia e a direção que a crítica marxista, embora questionável, impôs à reflexão sobre o tema. No segundo apresenta a compreensão da ideologia nos fundadores da Sociologia e alguns sociólogos contemporâneos. No terceiro articula uma reflexão filosófica sobre os dois anteriores, recuperando um sentido positivo da ideologia como mediação do consenso social e situando a crítica das ideologias na perspectiva da hermenêutica das tradições.

Summary: Philosophy and criticism of Ideologies. The article deals with three steps of articulated thoughts. Beginning with a philosophical analysis of the concept of ideology, the study dwells on the direction and the problems involved in the Marxist criticism which it imposed on the reflexion about this concept. The second aspect concerns the meaning of ideology held by the founders of sociological science and by some contemporary sociologists. The third aspect is a philosophical reflexion on the two previous ones so as to rescue the positive meaning of ideology consisting in its function as a mediation of social consensus and situating the criticism of ideologies in the context of hermeneutics of traditions.

Introdução

Pretender fazer a crítica das ideologias numa época que pode, ao mesmo tempo, ser chamada de "a era das ideologias", como o faz Claude Lefort, e do fim

* Conferência pronunciada na XI Semana de Filosofia da UNICAP, no dia 24.10.1990. O texto foi modificado para a publicação.

das ideologias, como o fez Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, é, sem dúvida, um cometimento austero e arriscado para quem queira submeter-se à fadiga do conceito¹. Qualquer abordagem séria da questão corre o risco de sucumbir a uma das mais antigas patologias que ameaçam o pensamento filosófico desde a sua origem, a saber, a doença dogmático-cética que ronda toda tentativa de compreender.

Aos que já foram contaminados pela enfermidade dogmático-cética, é muito recomendável a leitura do Prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*, onde Kant traça as grandes linhas da estrutura mais geral da história do pensamento filosófico, que ele desenvolverá longamente na Teoria transcendental do método. O dogmatismo corresponde à infância, o ceticismo à adolescência e a crítica à idade madura da razão. O despotismo dogmático degenera tanto na anarquia dos céticos, como no indiferentismo daqueles que, movidos por um zelo mal aplicado, tornaram as ciências obscuras, confusas e inutilizáveis, ao assumirem aquele tom popular tão metafísico quanto a metafísica que eles tanto desprezavam. Para superar tal aparência de saber e acabar definitivamente com suas pretensões não fundadas, Kant se propõe fazer a crítica, não dos livros e dos sistemas, "mas a do poder da razão em geral, com relação a todos os conhecimentos aos quais ela pode tender independentemente de toda experiência, como consequência da decisão sobre a possibilidade ou a impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e dos seus limites, tudo isso a partir de princípios"².

Notável definição da crítica, esta que nos dá Kant. Antes de tudo, trata-se do poder da razão como razão pura, o que significa que a questão da crítica é, propriamente, metafísica; em seguida, trata-se de estabelecer os limites desse poder, determinando suas fontes e sua extensão, de modo que a crítica se dirija a um exercício legítimo da razão; finalmente, tudo isso deve ser feito a partir de princípios, o que equivale a dizer que a crítica se apresenta como um sistema, exatamente o que se encontra na obra de Kant³. O sistema kantiano, coroa do século da crítica, atravessou as grandes tempestades do século da crítica crítica e pode ser lido ainda hoje, em pleno século da ideologização e da derrocada das ideologias, como um ideal regulador. A evocação do projeto kantiano no início desta reflexão não é simples artifício retórico, nem sugere um retorno a Kant que ignore as conquistas do pensamento posteriores a ele, grandemente devidoras dele, como é o caso de Hegel. A referência a Kant pretende apenas assinalar que o autor destas reflexões está convencido de que é possível fazer uma crítica das ideologias sem

1. Cf. C. LEFORT, "L'ère de l'idéologie", *Encyclopaedia Universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1988, pp. 761-776; G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939. O termo ideologia tem sentidos bem diferentes nos dois autores, mas a referência não é apenas retórica: o desvio ideológico na compreensão do sentido de ideologia, devido principalmente a Marx, e a possibilidade de fazer uma crítica das ideologias, no sentido marxiano e pós-marxiano do termo, foram antecipados em Hegel, pois a ideologia só pode se tornar objeto de uma crítica a partir do princípio lógico e histórico da Ciência que é o Saber absoluto. Ver H. C. de LIMA VAZ, "Cultura e Ideologia", *Kriterion*, 67 (1973-1974):23-59.

2. Cf. I. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. d'A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Oeuvres Philosophiques I*, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1980, p. 728.

3. Ver a nota de A. J.-L. Delamarre e F. Marty à definição kantiana em: I. KANT, *op. cit.*, p. 1565.

transgredir os limites da razão nem sucumbir às facilidades daquela aparência de saber que nos tempos de Kant chamava-se *filosofia popular* e que nos nossos dias, de maneira contraditória e vazia, se autodenomina *suspeita*. A possibilidade de uma crítica das ideologias consiste, para usar a terminologia hegeliana, num verdadeiro exercício de repensamento (*nachdenken*), esse modo de proceder em filosofia adotado por Hegel, particularmente com relação a Kant, que é atividade de pensar o que o outros pensaram antes de nós, e de refletir sobre o que eles disseram, constituindo assim a história da filosofia, compreendida como a história filosófica da filosofia, isto é, "uma história que não apenas recolhe, mas reflete sobre o passado da filosofia presente e a reflete assim no seu passado"⁴.

Fazer a crítica filosófica das ideologias não é mais que a tentativa de refletir sobre o passado da filosofia presente, refletindo-a no seu passado, de modo a compreender, na unidade do discurso coerente, aquilo que aparentemente está em contradição com ele, quer pela recusa a qualquer coerência, quer pela pretensão, inconsciente ou não, de fazer o discurso coerente da incoerência. O nosso procedimento vai se desenvolver em três momentos: o primeiro tenta colher a questão da ideologia a partir do seu surgimento e da direção que lhe foi dada pela reflexão de Marx e Engels na *Ideologia Alemã*; o segundo tenta recolher elementos de algumas leituras sociológicas da ideologia como fenômeno social, e o terceiro pretende refletir sobre os dois momentos anteriores, repensando-os, para extrair deles o que talvez os seus autores não pensaram, seja porque não puderam pensar, seja porque, como ensina o exemplo de Kant, é possível pensar os pensamentos de um autor melhor do que ele os pensou⁵.

Ideologia e Filosofia

As relações entre filosofia e ideologia são polêmicas desde a origem do próprio conceito de ideologia. Com efeito, a palavra foi criada por Destutt de Tracy (1754-1836), no final do século XVIII, no interior de um movimento intelectual surgido na França, que tinha pretensões científicas, em oposição frontal à filosofia. Os grandes nomes desse movimento foram, além de Destutt de Tracy, Georges Cabanis (1757-1808) e Constantin-François Volney (1757-1820), que passaram à história das idéias sob o título de Ideólogos. Partidários do sensualismo, apoiando-se em princípio no sistema de Condillac, mas afastando-se dele

4. Cf. E. WEIL, "Hegel et nous", *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, pp. 95-106, aqui p. 103.

5. Legitimando tal pretensão, Kant justifica uma história da filosofia e o trabalho do intérprete que, remetendo um autor a si mesmo, pode ultrapassar e até contradizer a letra de um texto filosófico: "Eu observo somente que não há nada de extraordinário em que, seja na conversação comum, seja nos livros, confrontando os pensamentos que um autor exprime sobre seu objeto, chegue-se a compreendê-lo melhor do que ele se compreendeu, por não ter determinado suficientemente seu conceito e por ter sido levado assim a falar ou mesmo a pensar contra a sua intenção". Cf. I. KANT, *op. cit.*, p. 1027.

logo em seguida, os Ideólogos pretenderam ter fundado uma nova ciência geral dos meios de conhecer, a Ideologia, da qual um dos capítulos se dedica a esclarecer a formação das idéias, que são um desses meios de conhecer. Dito de outro modo, "em sentido lato, a Ideologia é ciência das ciências, em sentido estrito, ela é um ponto de vista dessa Ciência, o do sujeito, que coabita com outros pontos de vista: o dos meios, chamado de 'Gramática', e o do fim, chamado de 'Lógica'"⁶.

O capítulo escrito pelos Ideólogos franceses é, sem dúvida, um capítulo menor da história das idéias. Porém, o capítulo da Ideologia, no sentido que a palavra assumiu depois de Marx e Engels, continua sendo escrito, tanto por grandes nomes, como Karl Mannheim⁷, quanto por seus epígonos menores, muitos dos quais teriam dado maior contribuição à história das idéias se tivessem poupado os seus leitores de tanta banalidade⁸. Depois de Marx e Engels, a palavra ideologia passou a ter, fundamentalmente, dois sentidos: um sentido técnico e positivo, que a refere a um fenômeno social, objeto da filosofia e das ciências sociais, e um sentido popular, polêmico e pejorativo, devido ao uso que dela faz a doutrina marxista. Com efeito, nos textos de Marx e de Engels, a palavra ideologia é sempre pejorativa, pois ela não designa somente um conjunto de representações, mas traduz, antes de tudo, uma ilusão e uma mistificação: a ilusão de autonomia e a mistificação produzida pelas idéias da classe dominante⁹. Porém, para marxistas e não-marxistas, a característica fundamental da ideologia no seu sentido negativo parece ser o fato de que ela não é só uma doutrina prescritiva não fundada em argumentos racionais, mas também um esquema prescritivo que age em vista de destruir a possibilidade de argumentação racional¹⁰.

Num interessante artigo sobre "A ideologia e as ideologias", Henri Gouhier mostra o paralelismo existente entre o projeto construtivo de Destutt de Tracy ao criar a ciência da Ideologia, e a intenção demolidora de Marx e Engels ao escreverem a *Ideologia Alemã*¹¹. Marx conheceu a obra de Destutt de Tracy, pois ele o cita no *Capital*, chamando-o de "frio zelador da doutrina burguesa"¹². Embora dêem à palavra um conteúdo diferente, parece que tanto um como os outros têm uma intenção semelhante no uso que fazem dela. Segundo Gouhier, Destutt de Tracy quer introduzir uma diferença essencial entre as metafísicas do passado e a sua própria, que seria tão positiva quanto as ciências da natureza. Marx/Engels querem introduzir uma diferença igualmente essencial entre as visões do mundo que impregnam as linguagens, as religiões, as filosofias, etc., e as suas visões que também pretendem ser verdades científicas.

6. Cf. Y. ROUGAUTE, "Destutt de Tracy", *Dictionnaire des Philosophes*, vol. I, Paris, PUF, 1984, pp. 729-732, aqui p. 730; ver tb. F. AZOUVI, "Cabanis", *ibid.*, pp. 431-433; e J. LEFRANC, "Volney", *ibid.*, vol. II, pp. 2606-2607.

7. Ver K. MANNHEIM, *Ideologia e Utopia*, trad. de S. M. Santeiro, revisão de C. Guimarães, Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1968; *Id.*, *Diagnóstico de nosso tempo*, trad. de O. A. Velho, revisão de D. Lindoso e M. G. S. Palmeira, Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1967.

8. Exemplo disso é o livro de K. LENK, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, trad. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1974.

9. Cf. J.-F. CORALLO, "Idéologie", *Dictionnaire Critique du Marxisme*, G. Labica (éd.), Paris, PUF, 1982, pp. 440-443. Uma coletânea de textos fundamentais na perspectiva marxista encontra-se em: M. VADÉE, *L'Idéologie*, Paris, PUF, 1973.

10. Cf. D. KETTLER, "Ideology", *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Ed. by D. Miller, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 235-238.

11. Cf. H. GOUHIER, "L'idéologie et les idéologies", *Démythisation et Idéologie* (E. Castelli, ed.), Paris, Aubier/Montaigne, 1973, pp. 83-92.

12. Cf. K. MARX, *Le Capital. Livre Premier* (1867), *Oeuvres*, éd. établie par M. Rubel, Bibl. de la Pléiade I, Paris, Gallimard, 1965, p. 1166; ver tb. pp. 615, 616, 703, 704, 710, 863 e 866.

13. Cf. H. GOUIER, art. cit., p. 88.

14. Cf. C. LEFORT, art. cit., p. 762.

15. A história da publicação da *Ideologia Alemã* foi muito atribulada. Desde agosto de 1846, o manuscrito já estava com J. Weydemeyer, o qual, em julho de 1847, enviou-o a R. Daniels para que procurasse um editor em Colônia ou em Leipzig. Fracassadas todas as tentativas, já em outubro de 1847, Marx e Engels tinham perdido a esperança de vê-lo publicado na Alemanha. A primeira edição completa foi publicada em MEGA I, vol. V, Berlim 1932, pp. 1-528, e, posteriormente, em MARX/ENGELS, *Werke*, vol. III, 1962, pp. 9-530, conforme a edição MEGA.

Tanto um como os outros precisavam de uma palavra nova para designar as antigas visões do mundo às quais eles opunham uma nova maneira de pensar. Para Destutt de Tracy a palavra tem sentido positivo, para Marx/Engels, negativo¹³.

É, portanto, oportuno refletir, ainda que brevemente, sobre a cientificidade pretendida por Marx/Engels na sua crítica à ideologia alemã, cujo alvo final era a filosofia como um todo, para verificar, entre outras coisas, se procede a generalizada convicção de que Marx foi o primeiro a fazer do termo ideologia um uso rigoroso, inscrevendo-o definitivamente no vocabulário científico¹⁴. É verdade que, diante das dificuldades para a publicação do manuscrito da *Ideologia Alemã*, redigido entre fins de 1845 e meados de 1846, publicado integralmente só em 1932, Marx e Engels o relegaram à crítica roedora do ratos¹⁵. Porém, não se pode negar que, por este e outros escritos, eles imprimiram uma nova direção ao capítulo da Ideologia na história das idéias.

São conhecidos os desenvolvimentos de Marx/Engels na *Ideologia Alemã*. Eles observam que o mais audacioso sistema idealista, o de Hegel, passa ao seu contrário na ideologia materialista alemã. Porém, a substituição do idealismo pelo materialismo não mudava nada com relação às conseqüências que Hegel tirava do idealismo. Em primeiro lugar porque a substituição daquela imensa teologia racional, que era o sistema hegeliano, pelo naturalismo antropológico dos ideólogos alemães e franceses, conserva intocada a concepção da essência do homem como idéia. Em seguida porque, continuando a falar de essência do homem, os ideólogos não fazem mais do que descrever teoricamente aquela idéia, não chegando a dar-lhe uma interpretação prática. Finalmente, porque, reduzida à análise da essência do homem, a ideologia acaba racionalizando e justificando os acidentes históricos, considerados como simples momentos daquela essência. Assim, o preconceito platônico que separa o curso das idéias do curso da natureza e da sua história não é superado, e a atitude puramente teórica e interpretativa da filosofia é reafirmada. A hostilidade de princípio diante da história faz com que o ideólogo, assim como o filósofo idealista, não levem em conta as condições concretas da formação das idéias, que estão ligadas à divisão do trabalho, à instituição da cidade, do Estado e da escrita. Aí está, segundo Marx/Engels, a ilusão ideológica característica de toda filosofia, da qual só é possível libertar-se através de uma atitude, isto é, uma prática, totalmente oposta à dos idealistas e ideólogos. Os conceitos de alienação, modo de produção e materialismo histórico permitem desmascarar a ideologia dos ideólogos e idealistas, que não é

senão uma alienação histórica a ser explicada pelas condições materiais da história. Esta é a pretensa novidade do marxismo com relação ao materialismo abstrato: a ideologia podia denunciar alienações, como o fez, por exemplo, Feuerbach, mas era incapaz de perceber, por trás delas, uma alienação mais fundamental produzida pela existência material e social do homem. É no nível da atividade material, que permite ao homem viver e às sociedades históricas subsistirem, e da alienação econômica que se devem buscar as raízes de todas as outras alienações: filosofia, direito, religião, arte. Era preciso, pois, dar à ideologia materialista o que ela não conseguiu dar ao idealismo, a saber, a sua dimensão histórica. Porém, fazer isso era desmascarar o que ela não via e procurava esconder. Era preciso, pois, explicar a história da ideologia por meio da história fundamental, determinada pelas relações do homem com os meios materiais. Explicar a ideologia significava escrever uma nova e verdadeira contribuição à história das classes e, particularmente, à história das formas de divisão do trabalho em trabalho intelectual e trabalho manual¹⁶.

Em poucas palavras, explicar uma ideologia é remetê-la a um determinado momento da luta de classes. Isso permite a Claude Lefort definir a ideologia como a conversão das condições de fato da prática e do discurso social em condições universais da experiência¹⁷. Isso significa que a mentira ideológica só pode ser desmascarada se se alcança a situação na qual a luta das classes se apresenta sob a sua forma última, isto é, naquela situação em que a classe oprimida não possa libertar-se sem emancipar, ao mesmo tempo, todas as outras esferas da sociedade. Sendo não só política, mas também social, a revolução do proletariado, ao contrário da revolução burguesa, seria capaz de tornar o pensamento adequado ao ser e, assim, a ideologia do proletariado deixa de ser ideologia e se torna ciência crítica que desmonta o mecanismo das ideologias particulares, ciência positiva que mostra a dialética em ação no capitalismo e na luta entre capitalistas e proletários.

Tendo pretendido fazer do materialismo histórico o materialismo científico, Marx/Engels acreditaram ter fundado uma "ciência de tipo novo", que abraçava tanto a dialética material, como as suas relações com a dialética das idéias, os modos de produzir e os modos de pensar. Rejeitando toda abstração, secularização e neutralidade, essa nova ciência possuiria, como bem disse J. Vuillemin, "as virtudes da filosofia, os meios de coerção da inquisição, as promessas da religião"¹⁸. Entretanto, apesar do enorme esforço de Althusser e, contrariamente aos resultados da sua investigação¹⁹, Jacques Taminiaux, num brilhante artigo

16. Ver K. MARX; F. ENGELS, *L'Idéologie Allemande*, em K. MARX, *Oeuvres III*, éd. établie, présentée et annotée par M. Rubel, Bibl. de la Pléiade III, Paris, Gallimard, 1982; ver tb. J. VUILLEMIN, "Ideologia", *Enciclopedia Einaudi*, vol. 6, pp. 1144-1164.

17. Cf. C. LEFORT, *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 234, citado por J. VUILLEMIN, art. cit., p. 1151.

18. Cf. J. VUILLEMIN, art. cit., p. 1155.

19. Cf. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965. Sobre a ideologia como pré-história da ciência ver espec. p. 168; sobre o "efeito de conhecimento" ideológico ver *Lire le Capital*, tomo I, Paris, Maspero, 1966, pp. 85-88.

20. Cf. J. TAMINIAUX, "Anthropologie et métaphysique chez Marx. Réflexions sur L'Idéologie Allemande", em *Études d'Anthropologie Philosophique*, Paris/Leuven, Vrin/Éd. Peeters, 1980, pp. 136-153.

sobre "Antropologia e metafísica em Marx"²⁰, mostrou que a rede de conceitos forjada por Marx/Engels no esforço de separação do que eles chamam de ideologia alemã é, no momento do seu nascimento, indissociável de uma conotação especulativa, pois o seu modo de proceder vê em todos os estágios da realidade uma antecipação de uma totalidade absoluta.

Marx/Engels ridicularizam a posição dos jovens hegelianos a partir da ciência do processo histórico da produção material, a única capaz de expor (*darstellen*) o ser efetivo do homem, que consiste no processo histórico da práxis material. Esta exposição (*Darstellung*) denuncia como pura representação (*Vorstellung*) a ideologia dos jovens hegelianos, e pretende fazer ver que essa *Vorstellung* não é mais que um efeito do ser efetivo, finalmente exposto pela ciência estritamente empirista que trata dos pressupostos reais de toda ação humana, opondo-se à especulação e à mistificação ideológica²¹. No entanto, a posição de Marx/Engels, mais do que uma ruptura com o modo de pensar hegeliano ou jovem-hegeliano, testemunha um simples deslocamento, reproduzindo a mesma estrutura, apenas apoiando-se sobre outra definição da realidade. De fato, a separação entre o ideólogo e o cientista reproduz a mesma separação fundamental apresentada no início da *Fenomenologia do Espírito*²², entre *Vorstellung* e *Darstellung* que, para Hegel, é o processo de acesso a si do Espírito absoluto. Marx/Engels criticam no discurso dos ideólogos alemães, mais do que a afirmação de que o lugar do real é a consciência, o fato de que ele é o efeito do desenvolvimento histórico miserável da Alemanha²³. Ora, a miséria da Alemanha aparece a Marx/Engels, *de um ponto de vista de fora da Alemanha*, por comparação ao desenvolvimento histórico alcançado em outros países, nos quais se está na iminência de chegar à realização última da produção material sob a forma do comunismo. Como mostra Taminiaux, é a partir desse *telos* que a história anterior aparece no que ela é, dando assim lugar à ciência. Porém, essa ciência da história, "mesmo que totalmente diferente de uma rememoração dos estádios da consciência no caminho da sua reflexão absoluta, comunga, contudo, em profundidade com a rememoração hegeliana do devir do Espírito, no sentido em que ela também é uma gênese da totalização, daquilo que Marx chama de 'atualização total de si' (*Selbstbetätigung*), libertada dos particularismos, das divisões e dos antagonismos anteriores"²⁴.

Na verdade, a caracterização que Marx/Engels fazem da origem da história no início da *Ideologia Alemã*, com os seus três momentos principais (a produção de instrumentos em vista da produção da própria vida, a produção de novas necessidades e

21. Ver espec. o início da *Ideologia Alemã*, *op. cit.*, pp. 1050-1090.

22. Cf. G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, tome I, pp. 65-69.

23. Numa nota Marx/Engels dizem que a Alemanha "é a miséria em e por si, a Scheisse pura e simples". Cf. *op. cit.*, p. 1063, nota a.

24. Cf. J. TAMINIAUX, *art. cit.*, p. 141.

a produção de outros homens), e os dois momentos derivados (a cooperação social e a consciência-linguagem), caracterização que pretende ser estritamente empirista e científica, repete os mesmos graus segundo os quais Hegel, no *Sistema da vida ética*²⁵, articula a gênese da socialidade. Como é sabido, Marx não conheceu este escrito de Hegel, o que significa que a semelhança não se deve a uma influência direta, mas, como sugere Taminiaux, a uma comunhão de fundo no estilo e no objetivo dos dois pensamentos. A concepção de Marx da origem da história é especulativa porque ela “não retém como atributos daquele patamar senão aquilo que é estritamente exigido para nele detectar o anúncio do telos, isto é, da mutação do capitalismo em comunismo”²⁶. Não é, portanto, por observação empírica das sociedades primitivas que Marx/Engels sustentam que, no patamar da socialidade, o comportamento limitado dos homens diante da natureza condiciona o comportamento limitado deles entre si, e vice-versa. É, ao contrário, pelo que se chamou de “cláusula de indução retroativa”²⁷, que eles decifram aquele patamar, a partir da verdade do capitalismo que, segundo a firme convicção de Marx e Engels, tem o seu telos no comunismo. Assim, “longe de romper com Hegel, a *Ideologia Alemã*, o realiza, invertendo o que ele tinha invertido, e tal realização é realização da subjetividade absoluta, da presença a si universal e total”²⁸.

A crítica marxista da ideologia continuou, portanto, prisioneira do esquema da moderna metafísica da subjetividade, embora a nova definição da realidade dê toda a aparência de cientificidade às análises pretensamente empíricas dos fundadores da nova ciência. Porém, o zelo profético com que os fundadores defenderam as suas convicções, aliado ao servilismo intelectual com que foram acolhidas pelos entusiasmados seguidores do novo profetismo, fizeram com que o tema da ideologia fosse predominantemente compreendido segundo a camisa de força imposta pela ortodoxia da cartilha marxista. Assim, o tema da ideologia foi desenvolvido em termos de falsa consciência, ou falsa representação, associada à consciência de classe. Com efeito, é assim que Engels a define, numa carta a F. Mehring, de 14 de julho de 1893: “A ideologia é um processo que o assim chamado pensador realiza sem dúvida conscientemente, mas com uma consciência falsa. As verdadeiras forças motoras que o põem em movimento permanecem desconhecidas para ele, caso contrário o processo não seria ideológico. Ele imagina forças motoras falsas ou aparentes. Por ser um processo intelectual, ele deduz dele tanto o conteúdo como a forma do pensamento puro, quer se trate do próprio pensamento, quer do pensamento dos seus

25. Cf. G. W. F. HEGEL, *Système de la vie éthique*, trad. et présenté par J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976, pp. 113-128.

26. Cf. J. TAMINIAUX, art. cit., p. 148.

27. Cf. J. VUILLEMIN, art. cit., p. 1157.

28. Cf. J. TAMINIAUX, art. cit., p. 151.

37. Cf. R. BOUDON, art. cit., p. 121. Mannheim também distingue entre um sentido particular e um sentido total da ideologia. Cf. K. MANNHEIM, *Ideologia e Utopia*, op. cit., pp. 81-85, 90-96.

38. Cf. F. BOURRICAUD, art. cit., p. 719.

39. Cf. K. MANNHEIM, op. cit., pp. 178-189.

40. Cf. R. BOUDON, art. cit., p. 123. O autor conclui: "Pode-se fazer aparecer os componentes estratégicos da mensagem de Erasmo. Não se pode deduzir o conteúdo a partir das estruturas da sociedade do seu tempo. Eis por que a relação entre infra-estrutura e superestrutura, se queremos utilizar esses conceitos da vulgata marxista, não é nunca simples" (*ibid.*).

41. Cf. M. WEBER, *Ciência e política: duas vocações*, trad. de L. Hegeberg e O. S. da Mota, São Paulo, Ed. Cultrix, 1972, espec. pp. 109ss. Sobre Weber ver tb. R. ARON, op. cit., pp. 461-540; J. FREUND, *Sociologia de Max Weber*, trad. de L. C. de Castro e Costa, Rio de Janeiro/São Paulo, Cia. Ed. Forense, 1970.

42. Cf. F. BOURRICAUD, art. cit., pp. 720-722.

real, à ordem ética como à política ou econômica, por exemplo³⁷. A grande vantagem da análise de Pareto consiste em mostrar que diante da ideologia, até mesmo no seu interior, é possível ter uma atitude crítica, pois "o pensamento ideológico não é necessariamente autista nem esquizofrênico"³⁸. De fato, a análise paretiana das derivações evita tanto as aporias das perspectivas de tipo marxista, segundo as quais a posição do observador é necessariamente determinada pela sua situação de classe, como a solução verbal proposta por Mannheim, emprestando a terminologia de Alfred Weber, ao falar de uma "intelligentsia socialmente desvinculada" (*freischwebende Intelligenz*)³⁹. As derivações emergem da ação social como valores, fundando os objetivos que os atores sociais se propõem e orientando a busca de meios para alcançá-los. Para se compreender o fenômeno ideológico, não há necessidade de postular a má fé do ator social, nem o determinismo da infra-estrutura sobre a superestrutura. É claro que as crenças dos atores devem ser situadas com relação à sua posição social e aos dados do seu meio ambiente. Porém, o sociólogo "não pode de maneira nenhuma deduzir a derivação ideológica das estruturas sociais, pois ela é sempre o resultado de um ato criativo e inovador"⁴⁰.

Finalmente, também para Max Weber o lugar das idéias na vida social constitui um problema central. É por demais conhecida a distinção, sobre a qual ele insiste, entre as idéias do cientista e as convicções do homem engajado, seja ele político ou homem de fé. O homem político encontra, sem dúvida, na ideologia, um forte alimento para as suas convicções, mas a ação política responsável exige que ele não se abandone à sedução ideológica, impondo-lhe um esforço de informação e reflexão⁴¹. A atenção que Max Weber dedicou às teodicéias características das "religiões mundiais" inspirou uma interessante reflexão de François Bourricaud no estudo das ideologias, particularmente as ideologias políticas⁴². A ideologia pode ser considerada como a versão moderna das interrogações do homem sobre seu destino, sobre o *sentido* da sua existência. Ao contrário do homem religioso que, como a personagem do Livro de Jó, dirige a Deus as suas interrogações, o homem moderno acabou substituindo a teodicéia pela sociodicéia. A ideologia se apresenta, para ele, como um conjunto mais ou menos coerente de crenças que dão sentido à sua experiência e contribuem para orientar a sua conduta. À diferença das crenças fundadas, a crença ideológica e a crença religiosa caracterizam-se por dois traços fundamentais. "Primeiro elas não controlam rigorosamente a distinção do possível e do impossível. O milagre para a teodicéia e a utopia para a sociodicéia têm a função de as-

segurar a síntese do possível e do real. Essa síntese é imaginária. Ela pode, como a magia, imitar mais ou menos aproximadamente os fatos da natureza — ela não os produz mais do que os representa efetivamente. Em segundo lugar, as crenças ideológicas ou religiosas dirigem-se a eventualidades ou dados que serão julgados desejáveis ou indesejáveis, bons ou maus. Combinando as duas oposições possível-impossível, desejável-indesejável, obtém-se quatro casos de figuras. O indesejável-impossível não é muito interessante. O desejável-possível e o desejável-impossível circunscrevem de modo geral o domínio da teodicéia weberiana ou da sociodicéia ideológica”⁴³.

Apesar das tentativas de apresentar Weber como o anti-Marx, como se ele tivesse querido reconduzir a história à história das idéias, tentativas que demonstram uma total incompreensão da obra weberiana, não resta dúvida de que a sua teoria da ciência, esta parte menos estudada entre nós da sua imensa obra, é muito fecunda para um estudo sociológico do fenômeno da ideologia. Exemplo disso é a teoria continuísta ou neo-weberiana de Raymond Boudon, oposta à teoria nomológica da explicação, de inspiração durkheimiana. Para a teoria continuísta, a uma determinada situação social podem corresponder um número considerável de respostas muito diferentes, eventualmente opostas, sem que isso impeça a possibilidade de compreensão. Para essa teoria neo-weberiana, a explicação de um fenômeno não se funda sobre leis, mas sobre um postulado projetivo: a partir do momento em que minha informação é suficiente, eu posso pôr-me no lugar do outro. Este postulado é acompanhado de um postulado de racionalidade, pois o comportamento do outro é sempre suposto, em princípio, compreensível. Mas a noção de racionalidade designa apenas o correlato objetivo, do lado do ator, da capacidade subjetiva de compreensão reconhecida ao observador. Esta teoria pode ser chamada também de individualista, no sentido em que a explicação de um fenômeno o considera como o produto de ações ou atitudes individuais, os indivíduos podendo ser agrupados em categorias, caso se encontrem em situação idêntica. Nesta teoria, a noção de compreensão aplica-se à operação de projeção pela qual o ator analisa o comportamento, a atitude ou os atos de tal indivíduo; pois a compreensão é sempre de um ator individual: “uma ação individual pode ser compreendida, um comportamento coletivo deve ser explicado”⁴⁴.

amb. A. amb. b. c. d. e. f. g. h. i. j. k. l. m. n. o. p. q. r. s. t. u. v. w. x. y. z.

Para a teoria neo-weberiana, um dos mecanismos fundamentais do pensamento ideológico consiste num deslize de estatuto lógico que toma as interpretações por explicações. Muito frequentemente as explicações propostas pelas ciências sociais são, na

43. *Ibid.*, p. 721.

44. Cf. R. BOUDON, “Explication, interprétation, idéologie”, *Encyclopédie Philosophique Universel*, vol. I: L’Univers Philosophique, publiée sous la direction d’A. Jacob, Paris, PUF, 1989, pp. 241-254, aqui p. 243.

verdade, interpretações, vale dizer, explicações fracas, diante das quais não é difícil imaginar uma explicação diferente e igualmente sólida. Porém, nas ciências sociais, ao contrário das ciências da natureza, uma teoria pode ser julgada interessante sem que se interrogue muito sobre o seu grau de validade. É isso que normalmente ocorre com o pensamento ideológico, pois explicações fracas fornecem nós ideológicos muito eficazes. No entanto, uma explicação fraca pode desembocar numa explicação forte, pois a primeira “desempenha amiúde um papel essencial na medida em que contribui para pôr em marcha uma discussão racional que, segundo o caso, de um lado conduzirá ou não a uma explicação no sentido forte, de outro assumirá uma parte ou rejeitará a explicação fraca do início”⁴⁵.

Segundo Boudon, por razões sociológicas, a validade de uma teoria, nas ciências humanas, não é o aspecto mais determinante da sua influência, do seu sucesso ou da sua autoridade. A explicação deste fenômeno pode ser atribuída ao fato de que, nas ciências humanas, uma teoria tem boas chances de chamar a atenção se ela comporta uma dimensão metafísica clara, porque a metafísica, por definição, trata das questões últimas sobre o ser e o devir do homem. Assim, “uma interpretação duvidosa e sem futuro pode impor-se provisoriamente em razão da profundidade, isto é, do alcance metafísico do objeto ao qual ela pretende ligar-se, o que pode levar a fazer vistas grossas à fraca validade da interpretação”⁴⁶. Além da profundidade, a generalidade é outro fator que explica a popularidade de certas interpretações⁴⁷. Finalmente, uma terceira característica que leva a esquecer a fraca validade de uma teoria é a sua utilidade com relação aos interesses ou paixões coletivas. “Em resumo, afirma Boudon, a validade de uma teoria não é nas ciências humanas a condição do seu interesse. Ela não é um critério que se deve satisfazer sempre e necessariamente. Isso não decorre do fato de que as ciências humanas sejam de uma essência diferente das ciências da natureza, mas do fato de que por seus objetivos, elas apresentam frequentemente um interesse especulativo, cognitivo ou prático imediato para os meios sociais diferentes. No momento em que esse transbordamento tem lugar, o seu efeito pode ser o de relegar o critério de validade a segundo plano”⁴⁸.

Nessa perspectiva, as ideologias são normalmente teorias sociais ou políticas que se apresentam como científicas ou que se apóiam sobre teorias científicas, mas que não são *strictu sensu* científicas. O ponto de partida de uma teoria interacionista das ideologias, segundo as análises de Boudon, “reside na observação simples de que, pela própria natureza dos temas que tratam, as teorias produzidas pelas ciências humanas têm, muito

45. *Ibid.*, p. 247. Boudon apresenta como exemplo de explicação fraca a *Ética protestante e o espírito do capitalismo* de Weber, que ele chama de “*Bolero de Ravel da sociologia*” (p. 245), e como exemplo da explicação forte, construída a partir de uma explicação fraca, a obra de H. R. TREVOR ROPER, *Religion, the Reformation and social change and other essays*, Londres, Macmillan, 1967 (trad. franc. *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972), que não existiria na ausência da interpretação primitiva de Weber (cf. p. 247).

46. *Ibid.*, p. 252.

47. Exemplo disso é, para Boudon, a obra de Lenine, *O imperialismo, estágio supremo do capitalismo*, que apenas retoma certos esquemas de J. HOBSON, *Imperialism, a study* (1902), Londres, Allen & Unwin, 1938; e de R. HILFERDING, *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, Viena, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1920.

48. *Ibid.*, p. 252.

mais freqüentemente que as ciências naturais, a capacidade de despertar um interesse nos diferentes meios sociais". Além disso, os consumidores de ciências sociais não têm muitas razões para dar grande importância à validade das teorias que, ademais, lhes interessam, simplesmente porque "a avaliação de uma teoria é uma operação austera, difícil, que supõe tempo e paciência", uma vez que a amplitude e a profundidade de uma teoria são muito mais facilmente discerníveis que a sua validade⁴⁹.

Uma teoria interacionista das ideologias permite superar os inconvenientes das teorias correntes, particularmente a marxista, pois "não há necessidade de descrever o *homo ideologicus* como irracional, cego, manipulado, ou condicionado". Além disso, ela permite compreender que "teorias de validade duvidosa possam ser objeto de crenças coletivas, e que a crítica racional de uma teoria desse tipo possa ter uma influência social muito fraca". Ela permite, ademais, compreender que, "ao contrário da visão evolucionista corrente depois de Augusto Comte, as sociedades técnicas e racionalizadas concedem um lugar mais generoso às superstições, às ideologias, às crenças não fundadas e aos mitos que as sociedades consideradas tradicionais". Finalmente, ela "permite concluir que se há descontinuidade sociológica, não há nenhuma descontinuidade epistemológica entre ciências da natureza e ciências do homem. Ambas visam à explicação e os procedimentos de explicação são idênticos nos dois casos. Mas o exoterismo estrutural das ciências humanas faz com que interpretações fracas sejam amiúde percebidas como explicações válidas tendendo, em certas condições, a conferir às ideologias a autoridade da ciência"⁵⁰.

Antes de passar a uma reflexão de caráter filosófico sobre os pensamentos alinhavados nos dois momentos anteriores, convém tirar uma consequência que as leituras sociológicas do fenômeno ideológico autorizam. Trata-se do que poderíamos chamar de desmistificação da ideologia. A ideologia não é mais do que um dos elementos do consenso social e a sua função se define por relação ao fim que atribuímos ao consenso. Essas leituras sociológicas ajudam a pôr às claras dois pressupostos das análises de tipo marxista, a saber, a supervalorização da funcionalidade da ideologia com relação ao consenso e a compreensão da sociedade como totalidade concreta. Ora, nem a ideologia nem a sociedade são blocos homogêneos passíveis de redução a um par de pequenas idéias pretensamente científicas. A consequência mais trágica desses dois pressupostos revelou-se no Totalitarismo, esse fenômeno sem precedentes que, desgraçadamente, tornou-se a marca do nosso século⁵¹. A alternativa que a rigidez daqueles pressupostos deixa, com relação à questão do con-

49. *Ibid.*, p. 253. Uma das explicações mais claras para os fenômenos de "superstição coletiva" gerados pela ideologia é o que Boudon chama de "exoterismo estrutural das ciências humanas".

50. *Ibid.*, p. 253s.

51. Ver a finas análises de H. ARENDT, *Origens do totalitarismo*, trad. de R. Raposo, São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

senso, é clara: ou ele não poderá ser estabelecido senão pela destruição violenta das condições que tornaram impossível a sua realização, ou só se poderá chegar a ele pela imposição de uma caricatura de espírito comum. Dramático dilema, este, diante do qual homens como Hitler ou Stálin, não podendo escolher sem renunciar, preferiram ficar com as duas. É claro que há uma outra alternativa para a questão do consenso, mas esta passa pelo trabalhoso caminho da educação moral e da discussão razoável.

12. ÍRREI.

13. ÍRREI.

Ideologia e crítica filosófica

52. Cf. J. HABERMAS, *La technique et la science comme "idéologie"*, trad. de J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973; *Connaissance et intérêt*, trad. de J.-M. Brohm, Préface de J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1976. Ver tb. E. M. URENA, *La teoria critica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Ed. Tecnos, 1978; X. HERRERO, "J. Habermas: Teoria Crítica da Sociedade", *Síntese Nova Fase*, 15 (1978):11-36; "Habermas ou a dialética da razão", *Ibid.*, 33 (1985):15-36; "Racionalidade comunicativa e modernidade", *Ibid.*, 37 (1986):13-32.

53. Cf. P. RICOEUR, "Herméneutique et critique des idéologies", em: E. Castelli (éd.), *Démythisation et Idéologie*, Paris, Aubier/Montaigne, 1973, pp. 25-61, depois em *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, pp. 333-377; trad. port., não recomendável, em *Interpretação e ideologias*, trad. de H. Japiassu, Rio de Janeiro, Francisco Alves Ed., 1977, pp. 97-146.

54. Cf. P. RICOEUR, "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974):326-358, depois em *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 303-331, trad. port. em *Interpretação e ideologias, op. cit.*, pp. 61-95.

Convém esclarecer de início que o exercício de reflexão que nos propomos fazer sobre os pensamentos anteriormente apresentados não se inspira no pensamento de Jürgen Habermas no qual, como sabemos, a crítica das ideologias ocupa um lugar de relevo⁵². A questão da possibilidade e dos limites de uma crítica das ideologias nos termos em que é proposta por Habermas foi magistralmente tratada por Paul Ricoeur num dos famosos colóquios do Centro Internacional de Estudos Humanistas e do Instituto de Estudos Filosóficos de Roma, organizados por Enrico Castelli, no qual Ricoeur, depois de analisar acuradamente a alternativa representada pelo debate entre Gadamer e Habermas, interroga sobre as condições sob as quais uma filosofia hermenêutica poderia dar conta, em si mesma, da exigência de uma crítica das ideologias e sobre as condições de possibilidade de uma crítica das ideologias na ausência de pressupostos hermenêuticos. Neste brilhante texto, Ricoeur esboça um projeto de hermenêutica crítica, elencando não só os temas que constituiriam uma espécie de complemento crítico à hermenêutica das tradições, como também as condições sob as quais a crítica poderia ser assumida como meta-hermenêutica⁵³. O projeto esboçado por Ricoeur é desenvolvido e atualizado em outro importante texto sobre "Ciência e Ideologia", ao qual nos remeteremos amplamente a seguir⁵⁴.

A nossa reflexão toma como ponto de partida um texto muito iluminador de Jacques Ellul sobre "o papel mediador da ideologia", apresentado no mesmo Colóquio de Roma acima citado⁵⁵. Ellul expõe uma concepção positiva e desmistificadora da ideologia, guiado por três questões: que se passa quando se constitui num corpo social uma ideologia? por que ela parece indisponível? e, que sentido pode ter este fato? A ideologia surge,

fundamentalmente, como decorrência da necessidade que todo grupo social tem de formar uma imagem de si mesmo que lhe permita perpetuar-se e expandir-se além do ato fundador. Esta característica fundamental do fenômeno revela, ao mesmo tempo, as suas virtualidades e os seus limites. Por um lado a ideologia é justificadora e mobilizadora, comportando um caráter teórico-argumentativo e um caráter prático-empenhativo, por outro, ela é simplificadora e esquemática, devido à necessidade de transformar o conjunto de idéias ou o sistema de pensamento implícito no ato fundador, num conjunto de opiniões ou crenças que garantam a eficácia e perpetuem a razão de ser que constituiu o grupo. A ideologia, portanto, é sempre um momento segundo ou derivado, para evocar a linguagem de Pareto, com relação ao sistema de pensamento ou conjunto de idéias fundadoras de todo grupo humano. Eis por que ela "não pode prescindir nem do testemunho, nem da experiência"⁵⁶, constitutivos do que Ricoeur chamou de "caráter dóxico da ideologia"⁵⁷.

Os sistemas de pensamento ou conjuntos de idéias fundadoras, geralmente de caráter mítico-religioso, não podem ser chamados de ideologia, pois esta só se constitui a partir do momento em que a evidência e a autoridade indiscutível do sistema fundador não é mais indiscutível, o que normalmente acontece quando os códigos interpretativos mítico-religiosos se tornam muito extensos e diversificados e, portanto, menos coesos, e quando, seja pelo contato com outros códigos, seja pela irrupção de acontecimentos ininterpretáveis e inassimiláveis pelo grupo, cria-se a possibilidade de viver e, portanto, de interpretar diferentemente os acontecimentos. Somente quando o grupo social sente a necessidade de elaborar novos esquemas interpretativos mediadores entre os novos acontecimentos vividos e o sistema fundador, é que a ideologia aparece como *reflexo*, tradução em termos intelectuais e transmissíveis do acontecimento; como *justificação*, vontade de demonstração de uma razão, ou como *projeto*, comportando um modelo de conduta ou um ideal a alcançar. Daí, um segundo traço fundamental do fenômeno, que é a sua tendência à institucionalização. Afirma Ellul que, "é na medida em que a ideologia apresenta um projeto verdadeiro que ela dá origem a instituições, que ela se inscreve numa tradição política ou jurídica. Não é o aspecto justificador da ideologia que cria a novidade institucional. Toda ideologia começa por uma crise de consciência e desemboca em instituições"⁵⁸.

É esse caráter de inércia, em si positivo, que possibilita à ideologia o desempenho de uma função dissimuladora ou mistificadora. Nenhum consenso pode ser estabelecido e durar senão pela institucionalização, mas o processo que dá estabilidade

55. Cf. J. ELLUL, "Le rôle médiateur de l'idéologie", em: E. Castelli (éd.), *op. cit.*, pp. 335-354.

56. Cf. J. ELLUL, *art. cit.*, p. 340.

57. Cf. P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 308. Segundo Ricoeur, esse caráter a aproxima da retórica, arte do provável e do persuasivo, mas isso não deve ser apressadamente denunciado como fraude ou patologia.

58. Cf. J. ELLUL, *art. cit.*, p. 346.

social ao consenso, isto é, o processo de resistência à usura, é o mesmo que o expõe à lei da usura. Este paradoxo, inscrito na própria natureza da formalização ideológica, permite compreender que a ideologia seja, ao mesmo tempo, “interpretação do real e obstrução do possível”⁵⁹, instrumento de conquista, mas também de perda da realidade. Este é o destino paradoxal e saudável de todo esquema interpretativo que, nascido na história, não pretenda suprimir o seu desenvolvimento. Mas, em nenhuma circunstância esse paradoxo mostra-se mais verdadeiro e mais trágico do que na apropriação totalitária da ideologia, essa tentativa delirante de negação histórica da história. Como bem mostrou Hannah Arendt, os três elementos especificamente totalitários, peculiares de todo pensamento ideológico são: em primeiro lugar a “pretensão de explicação total”, em segundo lugar a capacidade de libertar-se “de toda experiência da qual não possa aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer”, e, finalmente, “como as ideologias não têm o poder de transformar a realidade, conseguem libertar o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração”⁶⁰. Em contraste com o que afirma Hannah Arendt, penso que a ideologia, embora comporte sempre um caráter globalizante, só desemboca necessariamente no totalitarismo quando a sua dimensão de perda da realidade atinge a máxima expressão na substituição à realidade. Mas esse ponto culminante é também o começo do seu declínio, pois uma ideologia só se torna “totalmente explicativa e satisfatória quando ela não se refere mais a nenhuma realidade”, mas “é quando ela tomou o peso de realidade que ela se torna incapaz de modificar a realidade”⁶¹, embora os usurpadores ideológicos da ideologia possam continuar acreditando mais nas próprias formulações do que nas evidências da realidade. É isso que explica que se continue falando, por exemplo, de classe operária, depauperação do proletariado, luta de classes e divisão do trabalho, mesmo em situações onde os fatos que deram origem a estas formulações já tenham sido superados⁶².

Enquanto códigos interpretativos mediadores do consenso social, as ideologias são não apenas úteis e necessárias, mas são fenômenos insuperáveis da existência social, “na medida em que a realidade social tem desde sempre uma constituição simbólica e comporta uma interpretação, em imagens e representações, do próprio vínculo social”⁶³. Nesse sentido, querer suprimir todas as ideologias ou alimentar nos grupos humanos a esperança de chegar a uma sociedade sem ideologia, revela um profundo desconhecimento da relação do homem com a realidade social, na qual se entrelaçam, às vezes de maneira in-

59. Cf. P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 309.

60. Cf. H. ARENDT, *op. cit.*, p. 522s.

61. Cf. J. ELLUL, art. cit., pp. 348 e 349, respect.

62. Sobre as recentes mudanças no mundo do trabalho que põem em crise as rígidas formulações da ortodoxia marxista ver: H. KERN; M. SCHUMANN, *El fin de la división del trabajo. Racionalización en la producción industrial*, Madrid, Centro de Publ. Minist. de Trab. y Seg. Social, 1989. Ver também a revisão a que J. LOJKINE, vinculado ao PCF, submete a noção de classe operária em *A classe operária em mutações*, trad. de J. P. Netto, Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990.

63. Cf. P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 314.

discernível, os sistemas de pensamento e os sistemas de crenças, as verdadeiras idéias e as simples convicções. Porém, a distinção epistemologicamente fundada entre sistema de pensamento e sistema de crenças, entre idéias e convicções, assim como a consciência de que as leis e os costumes agem diferentemente sobre a sociedade e sobre os indivíduos que a compõem, permitem pôr a ideologia no seu lugar: ela não é senão "um pensamento implícito e uma ação potencial aos quais, por um controle apropriado dos seus pressupostos como das suas conseqüências, podemos assegurar uma difícil passagem ao ato, que não arruíne os objetivos que ela se propõe alcançar"⁶⁴. Esta constatação nos leva ao desenvolvimento conclusivo da nossa reflexão. Trata-se de interrogar agora sobre a possibilidade de uma crítica não-ideológica da ideologia, que não sucumba às facilidades do dogmatismo nem às contradições do ceticismo, e que não negue o valor positivo da ideologia na formação do consenso social.

No artigo acima citado sobre "Ciência e Ideologia", Paul Ricoeur elenca as três dificuldades que se apresentam a uma teoria social, concebida como crítica, para elevar-se a um estatuto não-ideológico, segundo seus próprios critérios da ideologia. A primeira consiste em conferir à crítica "o estatuto de uma ciência combatente" ou partidária, essa fraqueza maior do marxismo depois de Marx, que fez dele "o mais extraordinário exemplo do seu próprio conceito de ideologia, enquanto expressão segunda da relação ao real e enquanto ocultamento dessa relação"⁶⁵. A segunda dificuldade está na impossibilidade de o discurso não-ideológico sobre a ideologia captar o real social anterior à simbolização. Essa dificuldade confirma a idéia de que "não se pode partir do fenômeno de inversão para explicar a ideologia, mas que é preciso concebê-lo como uma especificação de um fenômeno muito mais fundamental que representa o vínculo social posteriormente à sua constituição simbólica"⁶⁶. Finalmente, a terceira e mais fundamental dificuldade refere-se à impossibilidade de uma crítica absolutamente radical, uma vez que "uma consciência radicalmente crítica deveria resultar de uma *reflexão total*"⁶⁷. Ora, tal reflexão, como bem mostrou Jean Ladrière, é impossível, tanto no modelo de explicação em termos de projetos, como no modelo de explicação em termos de sistemas, pois no primeiro o teórico está implicado na própria explicação e, no segundo, a necessidade de elaborar uma teoria da evolução dos sistemas deixa ao teórico apenas duas opções: ou ele se inspira em teorias relativas aos sistemas físicos e biológicos, ou ele se apóia em teorias de caráter filosófico e, portanto, não científico⁶⁸.

64. Cf. F. BOURRICAUD, art. cit., p. 729.

65. Cf. P. RICOEUR, art. cit., p. 319 e 319, respect.

66. *Ibid.*, p. 321.

67. *Ibid.*

68. Ricoeur refere-se a J. LADRIÈRE, "Signes et concepts en science", *L'articulation du sens*, Paris, Aubier/Montaigne, 1970, pp. 40-50 (trad. de S. T. Muchail, São Paulo, EPU/EDUSP, 1977, pp. 19-44).

A solução proposta por Ricoeur desenvolve o seu projeto, anteriormente anunciado, de “um discurso de caráter hermenêutico sobre as condições de toda compreensão de caráter histórico”⁶⁹. Em quatro proposições fundamentais, Ricoeur esboça as grandes linhas de tal projeto. 1. “Todo saber objetivante sobre nossa posição na sociedade, em uma classe social, em uma tradição cultural, numa história, é precedido por uma relação de pertencimento que jamais poderemos refletir inteiramente”; 2. “Se o saber objetivante é sempre segundo relativamente à relação de pertencimento, ele pode, não obstante, constituir-se em relativa autonomia... em virtude do fator de distanciamento próprio da relação de historicidade”; 3. Se a crítica das ideologias pode organizar-se em saber e, portanto, em teoria, “esse saber não pode tornar-se total; ele está condenado a permanecer saber parcial, fragmentário, insular; sua incompletude funda-se hermenêuticamente na condição original e insuperável que faz do próprio distanciamento um momento do pertencimento”. Finalmente, 4. “a crítica das ideologias é uma tarefa que é preciso sempre começar, mas que por princípio não se pode concluir”⁷⁰.

Esta última proposição, de caráter deontológico, permite-nos concluir retomando a questão da outra alternativa para o problema do consenso que, como dissemos, passa pelo laborioso caminho da educação moral e da discussão razoável. Essa questão foi tratada na *Filosofia Política* de Eric Weil de maneira exemplar, particularmente no capítulo dedicado aos problemas do Estado moderno, cuja formulação sistemática é a seguinte: “O problema fundamental de todo Estado e todo governo modernos é conciliar o justo com o eficaz (a moral viva com a racionalidade), e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos”⁷¹. Não se trata de retomar aqui todos os passos do magistral desenvolvimento desta tese. Contudo, é importante evocar alguns dos problemas de fundo que se manifestam no conflito polifacético entre justiça e eficácia; racionalidade técnica e razoabilidade moral; sociedade enquanto tal, isto é, cálculo universal de uma luta contra a natureza, e Estado, que é essencialmente histórico; em poucas palavras, o conflito entre a liberdade, que é razão, e o arbítrio, que é violência.

O problema do consenso põe-se necessariamente para qualquer comunidade humana que queira subsistir como comunidade, mas é na forma histórica do Estado moderno que este problema se apresenta na sua radicalidade. Nenhum Estado pode subsistir, a não ser pela força, se não estiver fundado no consenso dos seus cidadãos. Para o Estado moderno, enquanto moderno, isto

69. Cf. P. RICOEUR, *op. cit.*, 327.

70. *Ibid.*, pp. 328, 329s, 330s., respect.

71. Cf. E. WEIL, *Filosofia Política*, trad. de M. Perine, São Paulo, Ed. Loyola, 1990, p. 238. Ver todo o cap. sobre “Os problemas do Estado moderno”, pp. 238-298.

é, para o Estado de direito, o problema do consenso não se põe somente como exigência da racionalidade técnica, sem a qual se paralisaria o Estado, mas também, e fundamentalmente, como imperativo da razoabilidade moral, na ausência da qual a comunidade se esfacelaria e, com ela, a sociedade e o próprio Estado. Dito de outro modo, para o Estado moderno, "o problema é elevar-se à razão subsistindo, subsistir para elevar-se à razão"⁷². Ora, este problema deve ser resolvido no plano em que ele se põe, a saber o plano do empírico, da violência, das paixões dos indivíduos e dos grupos, da competição e do trabalho social, da luta no interior dos Estados e entre os Estados, numa palavra, o plano da ação. O plano da ação é o da luta histórica da razão contra a violência, da luta entre aquilo que, nascido na história, não é puramente histórico, mas é razão, e aquilo que a história conserva de desrazão, arbítrio e violência. O plano da ação é, portanto, inseparavelmente, o plano da moral e da política, no qual a violência e as paixões *podem* servir à razão, embora não o façam necessariamente, e mesmo que o façam, nunca o fazem razoavelmente.

72. *Ibid.*, p. 261.

Diante desse desafio, o caminho proposto por Weil, aparentemente ingênuo, porém, radicalmente humano, é o caminho da educação para o universal e da encarnação do universal no e para o pensamento comum, mais exatamente, *no pensar comum da discussão* que é, ao mesmo tempo discussão moral e discussão política. O moderno Estado de direito, particularmente na sua forma constitucional, é aquele onde a discussão tornou-se, em princípio e pelo seu próprio princípio, universal: todo cidadão tem o direito, assegurado pela lei, de participar nos negócios do Estado. Esta participação efetua-se sob a forma da *discussão*. É verdade que aqui não estamos emitindo um juízo sobre os fatos, pois na realidade dos Estados, mesmo os mais modernos, a violência ainda ocupa o primeiro plano. Porém, situando-nos no plano da forma do Estado moderno, que consiste em subsistir na *forma* da lei, é inegável a discussão racional e razoável é o único caminho de acesso à decisão racional em vista da qual existe o Estado. Neste sentido, "a discussão é o fundamento ideal do sistema *constitucional*: todo cidadão nele é *considerado* capaz de partilhar as responsabilidades do governo e governante em potência"⁷³. É certo que o reconhecimento desse fundamento *ideal* não garante a possibilidade real do seu funcionamento; mas é igualmente certo que num mundo onde a discussão tornou-se *normal*, a única garantia da passagem do fundamento à realidade é a própria discussão que, como diz Weil, "só se aprende na discussão"⁷⁴.

73. *Ibid.*, p. 273.

74. *Ibid.*, p. 274.

75. Ver M. PERINE, "Educação, violência e razão. Da discussão socrática à sabedoria weiliana", *Síntese Nova Fase*, 46 (1989):49-70.

76. Cf. E. WEIL, *Logique de la Philosophie*, 2^{ème} éd., Paris, Vrin, 1967, p. 124. Ver todo o cap. sobre a Discussão, pp. 121-138.

77. Cf. F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, § 343, trad. de A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, p. 286.

78. Cf. E. WEIL, *Philosophie Morale*, Paris, Vrin, 1962, p. 222.

79. Cf. E. WEIL, "La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé", *Essais et Conférences II*, Paris, Plon, 1970, pp. 268-296, aqui p. 289s.

Caberia ainda aqui um desenvolvimento sobre papel da discussão na educação moral dos cidadãos. O tema foi tratado por nós em outro lugar⁷⁵. No final desta reflexão é suficiente assinalar que o nascimento da discussão como uma das *atitudes* fundamentais do ser humano e, portanto, como uma das *categorias* irredutíveis do discurso, é um fato inegável da nossa tradição e, segundo a leitura weiliana da história, "o fato mais importante... porque ele constitui o ponto de partida dessa história (a condição necessária, não a condição suficiente)"⁷⁶. Trata-se, em última análise, do início da própria odisséia da humanidade, da humanização do homem; essa aventura que não começa, como acreditou Nietzsche, no sentimento de *nada infinito* que o anúncio da *morte de Deus* provoca na gente comum, mas que ilumina os espíritos livres por uma nova aurora, enchendo o seu coração de gratidão, admiração, presentimento e expectativa⁷⁷. A verdadeira odisséia da humanidade não tem início com a morte de Deus, mas com a gênese do homem, num mundo que é anteriormente sensato com relação ao sentido que lhe dá o homem. Não nos referimos, evidentemente, uma anterioridade puramente temporal, mas àquela anterioridade da *presença* de um Sentido que é. Essa presença do *Sentido existente* permite ao homem libertar-se universalmente, "permitindo-lhe a ação razoável sobre si mesmo e sobre o mundo e mostrando-lhe um conteúdo para a sua liberdade realizada na visão de um Todo sensato"⁷⁸.

Uma ciência, não no sentido empirista, mas no sentido de *teoria* das ideologias é possível em todo espírito humano que ainda não tenha sido contaminado pela enfermidade dogmático-cética. Ela é possível e ela existe porque essa *atividade humana* que é a ciência realiza-se num mundo que o homem compreende e compreendeu antes mesmo tentar conhecê-lo cientificamente; mundo no qual o homem vive de maneira sensata, antes mesmo e no momento de criar ciências e métodos. É certo que este mundo está povoado de questões, e que é a nossa admiração diante delas que dá origem à ciência. Porém, "a nossa admiração (primeiro passo na direção da ciência e do saber universalmente válido segundo Platão e Aristóteles) começa somente quando, num mundo familiar que nós compreendemos e no qual confiamos, alguma coisa 'não vai'. Nós compreendemos o mundo antes de questioná-lo: a compreensão, uma compreensão *antropocêntrica*, é mais velha e mais profunda que a ciência"⁷⁹.

É essa compreensão antropocêntrica que permite a qualquer espírito sadio empreender a tarefa da criação do consenso pela discussão racional e razoável, discussão ética e política, atra-

vés da qual o necessário apareça como necessário para todos, e o acessível para alguns não se mostre como inaceitável para outros. Corre-se um grande risco quando se pretende reduzir a compreensão à ciência empirista e à sua caricatura ideológica, porque só uma compreensão compreensiva da compreensão pode nos colocar no caminho da descoberta do que é bom para o homem.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31710 — Belo Horizonte — MG