

UM MAPA DA IDEOLOGIA

*Theodor Adorno • Peter Dews • Seyla Benhabib
Jacques Lacan • Louis Althusser • Michel Pêcheux
Nicholas Abercrombie • Stephen Hill
Bryan S. Turner • Göran Therborn • Terry Eagleton
Richard Rorty • Michèle Barret • Pierre Bourdieu
Fredric Jameson • Slavoj Žižek*

Organização
Slavoj Žižek

Tradução
Vera Ribeiro

Revisão de tradução
César Benjamin

1ª reimpressão

CONTRAPONTO

invenção de uma nova forma de espaço social que se estenderia para além dos confins do capitalismo — foi sem dúvida ilusória. Opondo-se ao *Neues Forum*, outras forças apostaram todas as fichas na anexação mais rápida possível à Alemanha Ocidental, ou seja, na inclusão de seu país no sistema capitalista mundial; para elas, as pessoas que se concentravam em torno do *Neues Forum* não passavam de um bando de sonhadores heróicos. Essa postura revelou-se exata — *mas, ainda assim, foi totalmente ideológica*. Por quê? A adoção conformista do modelo da Alemanha Ocidental implicava uma crença ideológica no funcionamento não problemático e não antagonico do “Estado social” do capitalismo tardio, enquanto a primeira posição, apesar de ilusória quanto a seu conteúdo factual (seu “enunciado”), confirmou, por sua postura de enunciação “escandalosa” e exorbitante, estar consciente do antagonismo inerente ao capitalismo tardio. Essa é uma maneira de conceber a tese lacaniana de que a verdade tem a estrutura de uma ficção: nos confusos meses da passagem do “socialismo realmente existente” para o capitalismo, *a ficção de uma “terceira via” foi o único lugar em que o antagonismo social não foi obliterado*. Eis aí uma das tarefas da crítica “pós-moderna” da ideologia: nomear, dentro de uma ordem social vigente, os elementos que — à guisa de “ficção”, isto é, de narrativas “utópicas” de histórias alternativas possíveis, mas fracassadas — apontam para o caráter antagonico do sistema e, desse modo, “nos alienam” da evidência de sua identidade estabelecida.

II. IDEOLOGIA: A ANÁLISE ESPECTRAL DE UM CONCEITO

Em todas essas análises *ad hoc*, porém, já vimos *praticando* a crítica da ideologia, quando nossa questão inicial dizia respeito ao *conceito* de ideologia pressuposto nessa prática. Até agora, fomos guiados por uma compreensão prévia “espontânea”, que, embora nos tenha levado a resultados contraditórios, não deve ser subestimada, mas explicada. Por exemplo, parecemos saber de algum modo, implicitamente, o que “não mais é” ideologia: enquanto a Escola de Frankfurt aceitou como sua base a crítica da economia política, ela permaneceu no âmbito das coordenadas da crítica da ideologia, ao passo que a idéia de “razão instrumental” deixou de caber no horizonte da crítica da ideologia — a “razão instrumental” designa uma atitude que não é simplesmente funcional no tocante à dominação social, mas serve, antes, como a própria base da relação de dominação.⁶ Assim, uma ideologia não é necessariamente “falsa”: quanto a seu conteúdo positivo, ela pode ser “verdadeira”, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas *o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação*. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo — “verdadeiro” ou “falso” (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) — é funcional com respeito a alguma relação de dominação

social (“poder”, “exploração”) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta*. Em outras palavras, o ponto de partida da crítica da ideologia tem que ser o pleno reconhecimento do fato de que é muito fácil *mentir sob o disfarce da verdade*. Quando, por exemplo, uma potência ocidental intervém num país do Terceiro Mundo em decorrência de violações dos direitos humanos, pode ser perfeitamente “verdadeiro” que, nesse país, os direitos humanos mais elementares não têm sido respeitados, e que a intervenção ocidental irá efetivamente melhorar o quadro desses direitos. Mesmo assim, essa legitimação é “ideológica”, na medida em que deixa de mencionar os verdadeiros motivos da intervenção (interesses econômicos etc). O modo mais destacado dessa “mentira sob o disfarce da verdade”, nos dias atuais, é o cinismo: com desconcertante franqueza, “admite-se tudo”, mas esse pleno reconhecimento de nossos interesses não nos impede, de maneira alguma, de persegui-los; a fórmula do cinismo já não é o clássico enunciado marxista do “eles não sabem, mas é o que estão fazendo”; agora, é “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo”.

Como explicar, então, esta nossa pré-compreensão implícita? Como havemos de passar da *doxa* para a verdade? A primeira abordagem que se oferece, é claro, é a transposição histórico-dialética hegeliana do problema para sua própria solução: em vez de avaliar diretamente a adequação ou a “veracidade” das diferentes noções de ideologia, deve-se *interpretar essa própria multiplicidade de determinações da ideologia como um indicador de diferentes situações históricas concretas* — ou seja, deve-se considerar aquilo a que Althusser, em sua fase autocrítica, referiu-se como o “caráter tópico do pensamento”, a maneira como um pensamento se inscreve em seu objeto; ou, como diria Derrida, a maneira como a própria moldura é parte do conteúdo enquadrado.

Quando, por exemplo, o leninismo-stalinismo subitamente adotou a expressão “ideologia proletária”, no fim da década de 1920, para designar, não a “distorção” da consciência proletária sob a pressão da ideologia burguesa, mas a própria força motriz “subjéctiva” da atividade proletária revolucionária, essa mudança na noção de ideologia foi estritamente correlata à reinterpretação do próprio marxismo como uma “ciência objectiva” imparcial, como uma ciência que não implicaria, em si mesma, a postura subjéctiva proletária: primeiro, a partir de uma distância neutra, de metalinguagem, o marxismo afirmou a tendência objectiva da história em direcção ao comunismo; depois, elaborou a “ideologia proletária” para induzir a classe trabalhadora a cumprir sua missão histórica. Outro exemplo desse tipo de mudança é a já mencionada passagem do marxismo ocidental de uma “crítica da economia política” para a “crítica da razão instrumental”: da *História e consciência de classe*, de Lukács, e dos primórdios da Escola de Frankfurt, onde a distorção ideológica era derivada da “forma-mercadoria”, para a idéia de razão instrumental, que já não se fundamenta numa realidade social

concreta, mas é concebida, antes, como uma espécie de constante antropológica primordial, até quase-transcendental, que nos faculta explicar a realidade social da dominação e da exploração. Essa passagem está inserida na transição do contexto pós-Primeira Guerra Mundial, no qual a esperança no desfecho revolucionário da crise do capitalismo ainda se mantinha viva, para o duplo trauma do fim dos anos 30 e dos anos 40: a “regressão” das sociedades capitalistas para o fascismo e a guinada “totalitária” do movimento comunista.⁷

Entretanto, essa abordagem, apesar de adequada em seu próprio nível, pode facilmente atrair-nos para a armadilha de um relativismo historicista, que suspende o valor cognitivo inerente ao termo “ideologia” e o transforma numa mera expressão das condições sociais. Por essa razão, parece preferível começar por uma abordagem sincrônica diferente. A propósito da religião (que, para Marx, era a ideologia por excelência), Hegel distinguiu três momentos: *doutrina*, *crença* e *ritual*; assim, fica-se tentado a distribuir em torno desses três eixos a multiplicidade de idéias associadas com o termo “ideologia”: a ideologia como um complexo de idéias (teorias, convicções, crenças, métodos de argumentação); a ideologia em seu aspecto externo, ou seja, a materialidade da ideologia, os Aparelhos Ideológicos de Estado; e por fim, o campo mais fugidivo, a ideologia “espontânea” que atua no cerne da própria “realidade” social (é altamente questionável que o termo “ideologia” seja apropriado para designar esse campo; exemplar aqui é o fato de que Marx nunca usou o termo “ideologia”⁸ a propósito do fetichismo da mercadoria). Lembremos o caso do liberalismo: o liberalismo é uma doutrina (desenvolvida desde Locke até Hayek) que se materializa em rituais e aparelhos (liberdade de imprensa, eleições, mercado etc) e atua na (auto-)experiência “espontânea” dos sujeitos como “indivíduos livres”. A ordem de contribuições desta coletânea segue essa linha, que, *grosso modo*, enquadra-se na tríade hegeliana do Em-si/Para-si/Em-si-e-Para-si.⁹ Essa reconstrução lógico-narrativa da noção de ideologia irá centrar-se na ocorrência reiterada da já mencionada inversão da não-ideologia em ideologia — isto é, da súbita conscientização de que o próprio gesto de sair da ideologia puxa-nos de volta para ela.

1. Para começar, temos a ideologia “em-si”: a noção imanente da ideologia como doutrina, conjunto de idéias, crenças, conceitos e assim por diante, destinada a nos convencer de sua “veracidade”, mas, na verdade, servindo a algum inconsciente interesse particular do poder. A modalidade da crítica da ideologia que corresponde a essa noção é a da *leitura sintomal*: o objetivo da crítica é discernir a tendenciosidade não reconhecida do texto oficial, através de suas rupturas, lacunas e lapsos; discernir, na “igualdade e liberdade”, a igualdade e a liberdade dos parceiros nas trocas do mercado, que, evidentemente, privilegiam o proprietário dos meios de produção etc. Habermas, talvez o último grande representante dessa tradição, mede a distorção e/ou a falsidade de uma construção ideológica pelo

padrão da argumentação racional não coercitiva, uma espécie de “ideal regulatório” que, segundo ele, é inerente à ordem simbólica como tal. A ideologia é uma comunicação sistematicamente distorcida: um texto em que, sob a influência de interesses sociais inconfessos (de dominação etc), uma lacuna separa seu sentido público “oficial” e sua verdadeira intenção — ou seja, em que lidamos com uma tensão não refletida entre o conteúdo enunciado explicitamente no texto e seus pressupostos pragmáticos.¹⁰

Atualmente, porém, é provável que a tendência mais prestigiosa da crítica da ideologia, uma tendência nascida da análise do discurso, inverta essa relação: o que a tradição do Esclarecimento* descarta como uma mera perturbação da comunicação “normal” converte-se na condição positiva desta comunicação. O espaço intersubjetivo concreto da comunicação simbólica é sempre estruturado por vários dispositivos textuais (inconscientes) que não podem ser reduzidos a uma retórica secundária. O que temos aqui não é um gesto complementar ao Esclarecimento ou à abordagem habermasiana, mas sua inversão intrínseca: o que Habermas percebeu como a saída da ideologia é aqui denunciado como a ideologia por excelência. Na tradição do Esclarecimento, a “ideologia” representa a idéia desfocada (“falsa”) da realidade, provocada por vários interesses “patológicos” (medo da morte e das forças naturais, interesses de poder etc); para a análise do discurso, a própria idéia de um acesso à realidade que não seja distorcido por nenhum dispositivo discursivo ou conjunção com o poder é ideológica. O “nível zero” da ideologia consiste em (des)aprender uma formação discursiva como um fato extradiscursivo.

Já na década de 1950, em *Mitologias*, Roland Barthes propôs a noção de ideologia como a “naturalização” da ordem simbólica — isto é, como a percepção que reifica os resultados dos processos discursivos em propriedades da “coisa em si”. A noção de Paul de Man, da “resistência à teoria (desconstrutivista)”, segue a mesma linha: a “desconstrução” deparou com enorme resistência por “desnaturalizar” o conteúdo enunciado, expondo à luz os processos discursivos que geram a evidência do Sentido. Pode-se dizer que a versão mais elaborada dessa abordagem é a teoria da argumentação de Oswald Ducrot,¹¹ embora ela não empregue o termo “ideologia”, seu potencial ideológico-crítico é tremendo. A idéia básica de Ducrot é que não se pode traçar uma clara linha demarcatória entre os níveis descritivos e argumentativos da linguagem: não existe conteúdo descritivo neutro; toda descrição (designação) já é um momento de algum esquema argumentativo; os próprios predicados descritivos são, em última instância, gestos

* No original, *Enlightenment*, que também pode ser traduzido como Iluminismo, ou Ilustração. Optamos por Esclarecimento para preservar o sentido mais amplo do termo, aliás tal como usado por autores da Escola de Frankfurt. Mais à frente, no entanto, usaremos uma vez Iluminismo, em virtude do contexto específico. (N. da T.)

argumentativos reificados-naturalizados. Esse impulso argumentativo assenta-se nos *topoi*, nos “lugares-comuns”, que operam apenas enquanto naturalizados, apenas enquanto os empregamos de maneira automática, “inconsciente” — uma argumentação bem-sucedida pressupõe a invisibilidade dos mecanismos que regulam sua eficiência.

Também convém mencionar aqui Michel Pécheux, que deu um toque estritamente lingüístico à teoria da interpelação de Althusser. Seu trabalho centra-se nos mecanismos discursivos que geram a “evidência” do Sentido. Ou seja, um dos estratagemas fundamentais da ideologia é a referência a alguma evidência — “Olhe, você pode ver por si mesmo como são as coisas!” ou “Deixe os fatos falarem por si” talvez constituam a arqui-afirmação da ideologia — considerando-se, justamente, que os fatos *nunca* “falam por si”, mas são sempre *levados a falar* por uma rede de mecanismos discursivos. Basta lembrar o célebre filme antiaborto intitulado *O grito silencioso* — ali “vemos” um feto que “se defende”, que “grita” e assim por diante, mas o que “não vemos”, nesse ato mesmo de ver, é que estamos “vendo” tudo isso contra o pano de fundo de um espaço discursivamente pré-construído. A análise do discurso talvez mostre seu ponto mais forte ao responder precisamente a essa questão: quando um inglês racista diz que “há paquistaneses demais em nossas ruas!”, *como* — *de que lugar* — *ele “vê” isso*; ou seja, como se estrutura seu espaço simbólico para que ele possa perceber como um excesso perturbador o fato de um paquistanês andar por uma rua de Londres? Em outras palavras, devemos ter em mente aqui o lema de Lacan de que *no real não falta nada*: toda percepção de uma falta ou de um excesso (“não há o bastante disto”, “há demais daquilo”) implica sempre um universo *simbólico*.¹²

Por fim, mas não menos importante, convém mencionar aqui Ernesto Laclau e sua abordagem pioneira do fascismo e do populismo,¹³ cujo principal resultado teórico é que o sentido não é inerente aos elementos de uma ideologia como tal — antes, esses elementos funcionam como “significantes soltos”, cujo sentido é fixado por seu modo de articulação hegemônica. A ecologia, por exemplo, nunca é a “ecologia como tal”, mas está sempre encadeada numa série específica de equivalências: pode ser conservadora (defendendo o retorno a comunidades rurais equilibradas e estilos tradicionais de vida), estatal (só uma regulamentação estatal forte é capaz de nos salvar da catástrofe iminente), socialista (a causa primordial dos problemas ecológicos reside na exploração capitalista dos recursos naturais, voltada para o lucro), liberal-capitalista (os danos ambientais devem ser incluídos no preço do produto, deixando-se ao mercado a tarefa de regular o equilíbrio ecológico), feminista (a exploração da natureza segue a atitude masculina de dominação), autogestora anarquista (a humanidade só poderá sobreviver se se reorganizar em pequenas comunidades autônomas que vivam em equilíbrio com a natureza), e assim por diante. A questão, é claro, é que nenhum desses encadeamentos é “verdadeiro” em si, inscrito na própria natureza da proble-

mática ecológica: qual desses discursos terá êxito em se “apropriar” da ideologia depende da luta pela hegemonia discursiva, cujo desfecho não é garantido por nenhuma necessidade subjacente ou “aliança natural”. A outra consequência inevitável dessa noção de articulação hegemônica é que a inscrição estatal, conservadora, socialista etc da ecologia não designa uma conotação secundária que suplemente seu sentido “literal” primário: como diria Derrida, esse suplemento (re)define retroativamente a própria natureza da identidade “literal” — um encaqueamento conservador, por exemplo, lança uma luz específica sobre a problemática ecológica em si (“por sua falsa arrogância, o homem abandonou suas raízes na ordem natural” etc).

2. O que se segue é o passo que vai do “em-si” ao “para-si”, para a ideologia em sua alteridade-externalização, momento sintetizado pela noção althusseriana de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), que apontam a existência material da ideologia nas práticas, rituais e instituições ideológicas.¹⁴ A fé religiosa, por exemplo, não é apenas nem primordialmente uma convicção interna, mas é a Igreja como instituição e seus rituais (orações, batismo, crisma, confissão etc), os quais, longe de serem uma simples externalização secundária da crença íntima, representam *os próprios mecanismos que a geram*. Quando Althusser repete, seguindo Pascal, “Aja como se acreditasse, reze, ajoelhe-se, e você acreditará, a fé chegará por si”, ele delinea um complexo mecanismo reflexo de fundação “autopoiética” retroativa que excede em muito a afirmação reducionista da dependência da crença interna em relação ao comportamento externo. Ou seja, a lógica implícita dessa argumentação é: *ajoelhe-se e você acreditará que se ajoelhou por causa de sua fé* — isto é, o fato de você seguir o ritual é uma expressão/efeito de sua crença íntima; ao ser executado, o ritual “externo” gera sua própria base ideológica.¹⁵

O que reencontramos aqui é a “regressão” para a ideologia, no exato ponto em que parecemos estar saindo dela. Nesse aspecto, a relação entre Althusser e Foucault tem um interesse especial. A contrapartida foucaultiana dos Aparelhos Ideológicos de Estado são os processos disciplinares que funcionam no nível do “micropoder” e designam o ponto em que *o poder se inscreve diretamente no corpo, contornando a ideologia* — razão por que, justamente, Foucault nunca usa o termo “ideologia” a propósito desses mecanismos de micropoder. Esse abandono da problemática da ideologia acarreta uma deficiência fatal na teoria de Foucault. Ele nunca se cansa de repetir o quanto o poder se constitui “de baixo para cima”, não emanando de um topo único: essa própria imagem de um “topo” (o monarca ou outra encarnação da soberania) emerge como um efeito secundário da pluralidade de micopráticas, da rede complexa de suas inter-relações. Entretanto, quando forçado a exhibir o mecanismo concreto dessa emergência, Foucault recorre à retórica da complexidade, extremamente suspeita, evocando a intrincada rede de vínculos laterais, à esquerda e à direita, acima e

abaixo... um exemplo claro de remendo, já que nunca se pode chegar ao poder dessa maneira — o abismo que separa os microprocessos e o espectro do poder continua intransponível. A vantagem de Althusser em relação a Foucault parece evidente. Althusser procede exatamente no sentido inverso — desde o começo, concebe esses microprocessos como partes dos Aparelhos Ideológicos de Estado, ou seja, como mecanismos que, para serem atuantes, para “captarem” o indivíduo, sempre já pressupõem a presença maciça do Estado, a relação transferencial do indivíduo com o poder do Estado, ou — nos termos de Althusser — com o grande Outro ideológico em quem se origina a interpelação.

Esse deslocamento althusseriano da ênfase na ideologia “em-si” para sua existência material nos Aparelhos Ideológicos de Estado mostrou sua fecundidade numa nova abordagem do fascismo; a crítica de Wolfgang Fritz Haug a Adorno é exemplar nesse aspecto. Adorno recusa-se a tratar o fascismo como uma ideologia no sentido estrito do termo, isto é, como uma “legitimação racional da ordem existente”. A chamada “ideologia fascista” já não tem a coerência de um constructo racional que requeira uma análise conceitual e uma refutação ideológico-crítica, ou seja, não mais funciona como uma “mentira necessariamente vivenciada como verdade” (sinal de reconhecimento de uma verdadeira ideologia). A “ideologia fascista” não é levada a sério nem mesmo pelos que a promovem; seu *status* é puramente instrumental e se apóia, em última instância, na coerção externa.¹⁶ Em sua resposta a Adorno, entretanto, Haug¹⁷ demonstra triunfalmente como essa capitulação à primazia da doutrina, longe de significar o “fim da ideologia”, afirma o gesto fundador do ideológico como tal: o apelo à subordinação incondicional e ao sacrifício “irracional”. O que a crítica liberal (des)apreende como o ponto fraco do fascismo é o próprio móbil de sua força: no horizonte fascista, a demanda mesma de uma argumentação racional que forneça a base para nossa aceitação da autoridade é denunciada, de antemão, como um indicador da degeneração liberal do verdadeiro espírito do sacrifício ético — como diz Haug, ao percorrer os textos de Mussolini, não se pode evitar a estranha sensação de que Mussolini lera Althusser! A denúncia direta da noção fascista de *Volksgemeinschaft* [comunidade popular], como um chamariz enganador que oculta a realidade da dominação e da exploração, não leva em conta o dado crucial de que essa *Volksgemeinschaft* materializou-se numa série de rituais e práticas (não apenas comícios de multidões e desfiles, mas também campanhas em larga escala para ajudar os famintos, atividades esportivas e culturais organizadas para os trabalhadores etc), que produziram, ao serem executadas, o efeito da *Volksgemeinschaft*.¹⁸

3. Na etapa seguinte de nossa reconstrução, essa externalização é, por assim dizer, “refletida em si mesma”: o que ocorre é a desintegração, autolimitação e autodispersão da noção de ideologia. A ideologia deixa de ser concebida como um mecanismo homogêneo que garante a reprodução social, como o “cimento” da

sociedade, e se transforma numa “família” wittgensteiniana de processos vagamente interligados e heterogêneos, cujo alcance é estritamente localizado. Dentro dessa linha, as críticas da chamada Tese da Ideologia Dominante (TID) empenham-se em demonstrar que, ou uma ideologia exerce uma influência crucial, mas restrita a uma camada social estreita, ou seu papel na reprodução social é marginal. Nos primórdios do capitalismo, por exemplo, o papel da ética protestante do trabalho árduo como um fim em si limitou-se à camada dos capitalistas emergentes, ao passo que os operários e camponeses, bem como as classes superiores, continuaram a obedecer a outras atitudes éticas mais tradicionais; logo, não se pode atribuir à ética protestante o papel de “cimento” de todo o edifício social. Hoje em dia, no capitalismo tardio, quando a expansão dos novos meios de comunicação de massa permite, ao menos em princípio, que a ideologia penetre efetivamente em todos os poros do corpo social, o peso da ideologia como tal diminui: os indivíduos não agem da forma como agem em função, primordialmente, de suas crenças ou convicções ideológicas — ou seja, a reprodução do sistema, em sua maior parte, contorna a ideologia e confia na coerção, nas normas legais e do Estado, e assim por diante.¹⁹

Neste ponto, contudo, as coisas voltam a ficar opacas, já que, no momento em que examinamos mais de perto esses mecanismos supostamente extra-ideológicos que regulam a reprodução social, vemo-nos atolados até os joelhos no já mencionado campo obscuro em que a realidade é indistinguível da ideologia. O que encontramos aqui, portanto, é a terceira inversão da não-ideologia em ideologia: de repente, apercebemo-nos de um “para-si” da ideologia que está em ação no próprio “em-si” da realidade extra-ideológica. Primeiro, os mecanismos da coerção econômica e da norma legal sempre “materializam” propostas ou crenças que são intrinsecamente ideológicas (o direito criminal, por exemplo, implica a crença na responsabilidade pessoal do indivíduo ou a convicção de que os crimes são um produto das circunstâncias sociais). Segundo, a forma de consciência que se adapta à sociedade “pós-ideológica” do capitalismo tardio — a atitude cínica e “sensata” que advoga a “franqueza” liberal em matéria de “opiniões” (todo mundo é livre para acreditar no que bem quiser, isso só diz respeito à privacidade), que desconsidera as expressões ideológicas patéticas e segue apenas motivações utilitaristas e/ou hedonistas — continua a ser, *stricto sensu*, uma atitude ideológica: implica uma série de pressupostos ideológicos (sobre a relação entre os “valores” e a “vida real”, sobre a liberdade pessoal etc) necessários à reprodução das relações sociais existentes.

O que com isso se divisa é um terceiro continente de fenômenos ideológicos: nem a ideologia como doutrina explícita, como convicções articuladas sobre a natureza do homem, da sociedade e do universo, nem a ideologia em sua existência material (as instituições, rituais e práticas que lhe dão corpo), mas a rede elusiva de pressupostos e atitudes implícitos, quase-“espontâneos”, que formam um

momento irreduzível da reprodução de práticas “não ideológicas” (econômicas, legais, políticas, sexuais etc).²⁰ A noção marxista de “fetichismo da mercadoria” é exemplar nesse contexto: designa, não uma teoria (burguesa) da economia política, mas uma série de pressupostos que determinam a estrutura da própria prática econômica “real” das trocas de mercado — na teoria, o capitalista agarra-se ao nominalismo utilitarista, mas, na prática (da troca etc), segue “caprichos teológicos” e age como um idealista especulador.²¹ Por essa razão, a referência direta à coerção extra-ideológica (do mercado, por exemplo) é um gesto ideológico por excelência: o mercado e os meios de comunicação (de massa) estão dialeticamente interligados;²² vivemos numa “sociedade do espetáculo” (Guy Debord) em que a mídia estrutura antecipadamente nossa percepção da realidade e a torna indiscernível de sua imagem “esteticizada”.

III. O ESPECTRO E O REAL DO ANTAGONISMO

Apontará nosso resultado final para a impossibilidade intrínseca de isolar uma realidade cuja coerência não seja mantida por mecanismos ideológicos, uma realidade que não se desintegre no momento em que dela retiramos seu componente ideológico? Nisso reside uma das principais razões para o abandono progressivo da noção de ideologia: de algum modo, essa noção torna-se “forte demais”, começa a abarcar tudo, inclusive o terreno sumamente neutro e extra-ideológico que supostamente fornece o padrão pelo qual podemos medir a distorção ideológica. Em outras palavras, o resultado último da análise do discurso será o de que a ordem do discurso como tal é inerentemente “ideológica”?

Suponhamos que, numa reunião política ou numa conferência acadêmica, esperem que profiramos alguma reflexão profunda sobre a triste situação dos sem-teto de nossas grandes cidades, mas não tenhamos a menor idéia de seus problemas reais; a maneira de salvar as aparências é produzir o efeito de “profundidade” através de uma inversão puramente formal: “Hoje em dia, ouvimos e lemos muito sobre a triste situação dos sem-teto de nossas cidades, sobre suas dificuldades e seu sofrimento. Mas talvez esse sofrimento, por mais deplorável que seja, constitua apenas, em última instância, o sinal de um sofrimento muito mais profundo — do fato de que o homem moderno já não tem um lar adequado, de que ele é, cada vez mais, um estranho em seu próprio mundo. Mesmo que construíssemos um número suficiente de novas habitações para abrigar todas as pessoas sem teto, o verdadeiro sofrimento talvez fosse ainda maior. A essência do desabrigo é o desabrigo da própria essência; reside no fato de que, em nosso mundo desarticulado pela busca frenética de prazeres vazios, não há lar, não há morada apropriada para a dimensão realmente essencial do homem.”

Essa matriz formal pode ser aplicada a uma multiplicidade infinita de temas — digamos, sobre a distância e a proximidade: “Atualmente, os modernos meios