

Organização
SLAVOJ ŽIŽEK

UM MAPA DA IDEOLOGIA

CONTRAPUNTO

Slavoj Žižek
Theodor W. 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 Barrett
Pierre Bourdieu
Fredric Jameson



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

Título original: Mapping Ideology

© Verso 1994

© da tradução, Vera Ribeiro 1996

Direitos adquiridos para a língua portuguesa por
CONTRAPONTO EDITORA LTDA.
Caixa Postal 56066 – CEP 22292-970
Rio de Janeiro, RJ – Brasil
Tel. / fax (021) 275-0751

Vedada, nos termos da lei, a reprodução total
ou parcial deste livro sem autorização da editora.

Projeto gráfico
Regina Ferraz

Revisão tipográfica
Tereza da Rocha

1ª edição, junho de 1996
Tiragem: 2.000 exemplares

1ª reimpressão, março de 1999
Tiragem: 1.000 exemplares

Um mapa da ideologia / Theodor W. Adorno... [et. al.] ; organização Slavoj Žižek ;
tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro : Contraponto, 1996.
337 p.

Tradução de: Mapping Ideology
Inclui bibliografia.

Conteúdo: Žižek, Slavoj. O espectro da ideologia. – Adorno, Theodor W. Mensagens numa garrafa. – Dews, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. – Benhabib, Seyla. A crítica da razão instrumental. – Lacan, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do Eu. – Althusser, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). – Pêcheux, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. – Abercrombie, Nicholas, Hill, Stephen e Turner, Bryan S. Determinismo e indeterminismo na teoria da ideologia. – Therborn, Göran. As novas questões da subjetividade. – Eagleton, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. – Rorty, Richard. Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática. – Barrett, Michèle. Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. – Bourdieu, Pierre e Eagleton, Terry. A *doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista. – Jameson, Fredric. O pós-modernismo e o mercado. – Žižek, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma? ISBN 85-85910-12-7

1. Filosofia. 2. Sociologia. I. Adorno, Theodor W., 1903-1969. II. Žižek, Slavoj, 1949-

CDD – 100

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO O espectro da ideologia <i>Slavoj Žižek</i>	7
1. Mensagens numa garrafa <i>Theodor W. Adorno</i>	39
2. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade <i>Peter Dews</i>	51
3. A crítica da razão instrumental <i>Seyla Benhabib</i>	71
4. O estádio do espelho como formador da função do Eu <i>Jacques Lacan</i>	97
5. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação) <i>Louis Althusser</i>	105
6. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico <i>Michel Pêcheux</i>	143
7. Determinismo e indeterminismo na teoria da ideologia <i>Nicholas Abercrombie, Stephen Hill e Bryan S. Turner</i>	153
8. As novas questões da subjetividade <i>Göran Therborn</i>	167

9. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental <i>Terry Eagleton</i>	179
10. Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática <i>Richard Rorty</i>	227
11. Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe <i>Michèle Barrett</i>	235
12. A <i>doxa</i> e a vida cotidiana: uma entrevista <i>Pierre Bourdieu e Terry Eagleton</i>	265
13. O pós-modernismo e o mercado <i>Fredric Jameson</i>	279
14. Como Marx inventou o sintoma? <i>Slavoj Žižek</i>	297
Fontes bibliográficas	333
Livros citados disponíveis em português	335

O ESPECTRO DA IDEOLOGIA

Slavoj Žižek

I. CRÍTICA DA IDEOLOGIA, HOJE?

À guisa de simples reflexão sobre como o horizonte da imaginação histórica está sujeito a mudança, vemo-nos, *in medias res*, obrigados a aceitar a inexorável pertinência do conceito de ideologia. Até uma ou duas décadas atrás, o sistema produção-natureza (a relação produtivo-exploratória do homem com a natureza e seus recursos) era percebido como uma constante, enquanto todos tratavam de imaginar diferentes formas de organização social da produção e do comércio (o fascismo ou o comunismo como alternativas ao capitalismo liberal); hoje, como assinalou Fredric Jameson com muita perspicácia, ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões do futuro “colapso da natureza”, da eliminação de toda a vida sobre a Terra. 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... Assim, pode-se afirmar categoricamente a existência da ideologia *qua* matriz geradora que regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação.

É fácil discernir essa matriz na dialética do “velho” e do “novo”, quando um evento que anuncia uma dimensão ou época inteiramente novas é (des)apreendido como uma continuação do passado ou um retorno a ele, ou, no caso inverso, quando um acontecimento inteiramente inscrito na lógica da ordem existente é (des)apreendido como uma ruptura radical. O exemplo supremo deste último caso, obviamente, é fornecido pelos críticos do marxismo que (des)apreendem nossa sociedade capitalista avançada como uma nova formação social, que não seria mais dominada pela dinâmica do capitalismo tal como descrita por Marx. Para evitar esse exemplo já desgastado, porém, voltemo-nos para o campo da se-

xualidade. Um dos lugares-comuns de hoje é que o chamado sexo “virtual”, ou “cibernético”, representa uma ruptura radical com o passado, uma vez que, nele, o contato sexual efetivo com o “outro real” perde terreno para o prazer masturbatório, cujo suporte integral é um outro virtual — o sexo por telefone, a pornografia, até o “sexo virtual” computadorizado... A resposta lacaniana a isso é que, primeiro, temos que denunciar o mito do “sexo real”, supostamente possível “antes” da chegada do sexo virtual: a tese de Lacan de que “não existe relação sexual” significa, precisamente, que a estrutura do ato sexual “real” (do ato praticado com um parceiro de carne e osso) já é intrinsecamente fantasmática; o corpo “real” do outro serve apenas de apoio para nossas projeções fantasmáticas. Em outras palavras, o “sexo virtual” em que uma luva simula os estímulos do que se vê na tela, e assim por diante, não é uma distorção monstruosa do sexo real, mas simplesmente torna manifesta sua estrutura fantasmática subjacente.

Um caso exemplar da (des)apreensão inversa é fornecido pela reação dos intelectuais liberais do Ocidente ao surgimento de novas nações, no processo de desintegração do socialismo real no Leste Europeu: eles (des)apreenderam esse surgimento como um retorno à tradição oitocentista do Estado nacional, quando aquilo com que estamos lidando é exatamente o inverso — o “fencimento” do Estado nacional tradicional, baseado na idéia do cidadão abstrato, identificado com a ordem jurídica constitucional. Para caracterizar esse novo estado de coisas, Étienne Balibar referiu-se recentemente à velha frase de Marx *Es gibt keinen Staat in Europa* — “Não há nenhum Estado na Europa”. O antigo espectro do Leviatã, parasitando o *Lebenswelt* [mundo da vida] da sociedade, totalizando-a de cima para baixo, é cada vez mais desgastado por duas vertentes. De um lado, existem as novas comunidades étnicas emergentes; embora algumas sejam formalmente constituídas como Estados soberanos, elas já não são propriamente Estados, no sentido europeu da era moderna, uma vez que não cortaram o cordão umbilical entre o Estado e a comunidade étnica. (Paradigmático, nesse aspecto, é o caso da Rússia, onde as máfias locais já funcionam como uma espécie de estrutura paralela de poder.) Por outro lado, existem os múltiplos vínculos transnacionais, desde o capital multinacional até os cartéis da máfia e as comunidades políticas interestatais (a União Européia).

Há duas razões para essa limitação da soberania estatal, cada qual suficientemente marcante, por si só, para justificá-la: o caráter transnacional da crise ecológica e da ameaça nuclear. Essa erosão da autoridade estatal por ambos os lados mostra-se no fato de que, atualmente, o antagonismo político básico é o que ocorre entre a liberal-democracia “cosmopolita” universalista (representando a força que corrói o Estado de cima para baixo) e o novo populismo-comunitarismo “orgânico” (representando a força que corrói o Estado de baixo para cima). E, como mais uma vez assinalou Balibar,¹ esse antagonismo não deve ser concebido nem como uma oposição externa, nem como uma relação complementar

entre os dois pólos, na qual cada pólo compensa o excesso de seu oposto (no sentido de que, quando se tem um excesso de universalismo, um pouquinho de raízes étnicas dá às pessoas o sentimento de pertença e, desse modo, estabiliza a situação), mas no sentido autenticamente hegeliano — cada pólo do antagonismo é inerente a seu oposto; tropeçamos nele no exato momento em que nos esforçamos por apreender o pólo oposto em si, por postulá-lo “como tal”.

Em virtude desse caráter inseparável dos dois pólos, deve-se evitar a armadilha liberal-democrata de uma concentração exclusiva nos fatos horripilantes e nos potenciais ainda mais pavorosos do que está hoje acontecendo na Rússia e em alguns outros países ex-comunistas: a nova ideologia hegemônica do “eurasianismo”, que prega a ligação orgânica entre a comunidade e o Estado como um antídoto contra a influência corrosiva do princípio “judaico” do mercado e do atomismo social, que prega o imperialismo nacional ortodoxo como um antídoto contra o individualismo ocidental, e assim por diante. Para combater eficazmente essas novas formas de populismo organicista, devemos como que voltar o olhar crítico para nós mesmos e submeter ao exame crítico o próprio universalismo liberal-democrata: o que abre espaço para o populismo organicista é o ponto fraco, a “falsidade” desse mesmo universalismo.

Esses exemplos da atualidade do conceito de ideologia também esclarecem as razões por que, hoje em dia, apressamo-nos a renunciar à noção de ideologia: acaso a crítica da ideologia não implica um lugar privilegiado, como que isento das perturbações da vida social, que faculta a um sujeito-agente perceber o mecanismo oculto que regula a visibilidade e a invisibilidade sociais? A pretensão de podermos aceder a esse lugar não será o exemplo mais patente de ideologia? Por conseguinte, no que se refere ao estado atual da reflexão epistemológica, a noção de ideologia não será auto-invalidante? Assim, por que havemos de nos apegar a uma idéia de implicações epistemológicas tão patentemente ultrapassadas (a relação de “representação” entre o pensamento e a realidade etc)? Não será seu caráter sumamente ambíguo e elusivo, por si só, uma razão suficiente para abandoná-la? “Ideologia” pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as idéias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse.

Quando um processo é denunciado como “ideológico por excelência”, pode-se ter certeza de que seu inverso é não menos ideológico. Por exemplo, entre os processos geralmente reconhecidos como “ideológicos” acha-se, em definitivo, a perenização de alguma situação historicamente limitada, o ato de discernir numa contingência uma Necessidade superior (desde a fundamentação da do-

minação masculina na “natureza das coisas” até a interpretação da AIDS como um castigo pela vida pecaminosa do homem moderno; ou então, num plano mais íntimo, quando encontramos nosso “verdadeiro amor”, é como se ele fosse aquilo por que estivemos esperando a vida inteira, como se, misteriosamente, toda a nossa vida prévia tivesse levado a esse encontro...); assim, a contingência do real, carente de sentido, é “internalizada”, simbolizada, provida de Sentido. Mas, não será a ideologia também o processo inverso de não reparar na necessidade, de apreendê-la erroneamente como uma contingência insignificante (desde o tratamento psicanalítico, no qual uma das principais formas de resistência do analisando é sua insistência em que seu sintomático ato falho verbal foi um mero lapso, sem nenhuma significação, até o campo da economia, no qual o procedimento ideológico por excelência consiste em reduzir a crise a uma ocorrência externa e, em última instância, contingente, deixando assim de levar em conta a lógica inerente do sistema que a gerou)? Nesse sentido exato, a ideologia é o oposto diametral da internalização da contingência externa: reside na externalização do resultado de uma necessidade interna. Aqui, a tarefa da crítica da ideologia é justamente discernir a necessidade oculta, naquilo que se manifesta como mera contingência.

O exemplo mais recente de uma inversão desse tipo foi fornecido pelo modo como os meios de comunicação ocidentais registraram a guerra da Bósnia. A primeira coisa a chamar a atenção é o contraste com as reportagens sobre a Guerra do Golfo, em 1991, na qual tivemos a personificação ideológica padronizada:

Em vez de dar informações sobre as tendências e antagonismos sociais, políticos e religiosos do Iraque, a mídia acabou reduzindo o conflito a uma briga com Saddam Hussein, a personificação do mal, o fora-da-lei que se excluía da comunidade internacional civilizada. Mais do que a destruição das forças militares do Iraque, o verdadeiro objetivo foi apresentado como sendo psicológico, como a humilhação de Saddam, que tinha que “perder a pose”. Em se tratando da guerra da Bósnia, porém, apesar de alguns casos isolados de demonização do presidente sérvio, Milosević, a atitude predominante reflete a de um observador quase antropológico. Os meios de comunicação superam uns aos outros no esforço de nos dar aulas sobre os antecedentes étnicos e religiosos do conflito; traumas de mais de cem anos são encenados e reencontrados, a tal ponto que, para compreender as raízes do conflito, tem-se que conhecer não apenas a história da Iugoslávia, mas também toda a história dos Bálcãs, desde os tempos medievais. (...) Na guerra da Bósnia, portanto, não se pode simplesmente tomar um partido, mas apenas tentar, pacientemente, apreender os antecedentes daquele espetáculo selvagem, alheio a nosso sistema de valores civilizado. (...) Esse processo inverso implica uma mistificação ideológica ainda mais ardilosa do que a demonização de Saddam Hussein.²

Em que consiste, exatamente, essa mistificação ideológica? Dito de maneira um tanto crua, a evocação da “complexidade da situação” serve para nos livrar da

responsabilidade de agir. A cômoda atitude do observador distante e a evocação do contexto supostamente intrincado das lutas religiosas e étnicas dos países balcânicos servem para permitir ao Ocidente livrar-se de sua responsabilidade para com os Bálcãs — ou seja, para evitar a dura verdade de que, longe de expor um excêntrico conflito étnico, a guerra da Bósnia resulta diretamente da incapacidade do Ocidente de apreender a dinâmica política da desintegração da Iugoslávia, e do silencioso apoio ocidental à “purificação étnica”.

No âmbito da teoria, deparamos com uma inversão homóloga a propósito da problematização “desconstrutivista” da idéia da culpa e da responsabilidade pessoal do sujeito. A idéia de um sujeito plenamente “responsável” por seus atos, em termos morais e criminais, claramente atende à necessidade ideológica de esconder a complexa trama, sempre já operante, dos pressupostos histórico-discursivos, que não apenas dão o contexto do ato praticado pelo sujeito, mas também definem de antemão as coordenadas de seu sentido: o sistema só pode funcionar se a causa de sua disfunção puder ser situada na “culpa” do sujeito responsável. Um dos lugares-comuns da crítica esquerdista à lei é que a atribuição da responsabilidade e da culpa pessoais nos exime da tarefa de investigar as circunstâncias concretas do ato em questão. Basta lembrar a prática da “maioria moral” de atribuir uma qualificação moral ao índice mais elevado de criminalidade constatado entre os afro-americanos (“tendências criminosas”, “insensibilidade moral” etc); essa atribuição impossibilita qualquer análise das condições ideológicas, políticas e econômicas concretas dos afro-americanos.

Entretanto, levada ao extremo, não será auto-invalidante essa lógica de “culpar as circunstâncias”, na medida em que ela leva necessariamente ao cinismo inesquecível — e não menos ideológico — dos versos de Brecht em sua *Ópera dos três vinténs*: “*Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!*” (“Seríamos bons, em vez de tão brutais, se ao menos as circunstâncias não fossem como são!”)? Em outras palavras, não estaremos nós, os sujeitos falantes, sempre já *empenhados* em enumerar as circunstâncias que predeterminam o espaço de nossa atividade?

Um exemplo mais concreto dessa mesma ambigüidade irresolúvel é fornecido pela crítica “progressista” corriqueira à psicanálise. A censura, nesse caso, é a de que a explicação psicanalítica da angústia e do sofrimento psíquico através de complexos libidinais inconscientes, ou mesmo através de uma referência direta à “pulsão de morte”, torna invisíveis as verdadeiras causas da destrutividade. Essa crítica à psicanálise encontrou sua suprema expressão teórica na reabilitação da idéia de que a causa última do trauma psíquico é a violência sexual real na infância: ao introduzir a noção da origem fantasmática do trauma, Freud teria supostamente traído a veracidade de sua própria descoberta.³ Em vez de uma análise concreta da situação social efetiva externa — a família patriarcal, seu papel na totalidade da reprodução do sistema capitalista, e assim por diante —, dão-nos

essa balela dos impasses libidinais não resolvidos; em lugar da análise das condições sociais que conduziram à guerra, dão-nos a “pulsão de morte”; em vez da mudança das relações sociais, busca-se uma solução na transformação psíquica interna, na “maturidade” que deveria habilitar-nos a aceitar a realidade social tal como é. Nessa perspectiva, a própria luta pela transformação social é denunciada como uma expressão do complexo de Édipo não resolvido... Será que essa idéia de um rebelde que, por meio de sua resistência “irracional” à autoridade social, dá vazão às suas tensões psíquicas não resolvidas, não é a ideologia em sua expressão mais pura? Entretanto, como demonstrou Jacqueline Rose,⁴ a externalização da causa, privilegiando as “condições sociais”, é igualmente falsa, na medida em que permite ao sujeito evitar o confronto com o real de seu desejo. Através dessa externalização da causa, o sujeito não mais se *compromete* com o que lhe acontece; mantém com o trauma uma simples relação externa: longe de abalar o cerne não reconhecido de seu desejo, o evento traumático vem perturbar-lhe o equilíbrio de fora para dentro.⁵

Em todos esses casos, o paradoxo é que *a saída da (quilo que vivenciamos como) ideologia é a própria forma de nossa escravização a ela*. O exemplo oposto de não-ideologia, que possui todos os traços característicos da ideologia, é fornecido pelo papel do *Neues Forum* na antiga Alemanha Oriental. Há uma dimensão ética intrinsecamente *trágica* em seu destino: ela expõe um momento em que uma ideologia “toma a si mesma em sentido literal” e deixa de funcionar como uma legitimação “objetivamente cínica” (Marx) das relações de poder existentes. O *Neues Forum* consistiu em grupos de intelectuais apaixonados, que “levavam o socialismo a sério” e estavam dispostos a arriscar tudo para destruir o sistema comprometido e substituí-lo pela utópica “terceira via”, que estaria além do capitalismo e do socialismo “realmente existente”. Sua convicção e insistência sinceras em que não estavam trabalhando pela restauração do capitalismo ocidental mostraram-se, é claro, uma ilusão sem substância; contudo, poderíamos dizer que, precisamente nessa condição (como uma completa ilusão sem substância), ela foi *não-ideológica stricto sensu*: não “refletiu”, sob uma forma ideológica invertida, nenhuma relação efetiva de poder.

A lição teórica a ser extraída disso é que o conceito de ideologia deve ser desvinculado da problemática “representativista”: *a ideologia nada tem a ver com a “ilusão”, com uma representação equivocada e distorcida de seu conteúdo social*. Dito em termos sucintos, um ponto de vista político pode ser perfeitamente correto (“verdadeiro”) quanto a seu conteúdo objetivo, mas completamente ideológico; e, inversamente, a idéia que uma visão política fornece de seu conteúdo social pode revelar-se totalmente equivocada, mas não ter absolutamente nada de “ideológica”. No que tange à “verdade dos fatos”, a postura do *Neues Forum* — que interpretou a desintegração do regime comunista como uma abertura para a

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 antagônico 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 antagônico 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 perseguir-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 objetiva” 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 objetiva da história em direção 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 fugidio, 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 junção com o poder é ideológica. O “nível zero” da ideologia consiste em (des)apreender 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 Pêcheux, 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 encaideamento 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 micropráticas, 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

de comunicação podem trazer para perto de nós, numa fração de segundo, acontecimentos vindos dos pontos mais remotos da Terra, ou até dos planetas vizinhos. No entanto, será que essa própria proximidade, que tudo impregna, não nos afasta da autêntica dimensão da existência humana? Não estará hoje a essência do homem mais distante de nós do que nunca?" Ou então, ao tema recorrente do perigo: "Hoje em dia, muito ouvimos e lemos sobre como a própria sobrevivência da espécie humana está ameaçada pela perspectiva da catástrofe ecológica (a diminuição da camada de ozônio, o efeito estufa etc). O verdadeiro perigo, entretanto, acha-se em outro lugar: o que está ameaçado, em última análise, é a própria essência do homem. Ao nos esforçarmos por prevenir a catástrofe ecológica iminente, com soluções tecnológicas cada vez mais novas (aerossóis "inofensivos ao meio ambiente", gasolina sem chumbo etc), estamos, na verdade, simplesmente jogando lenha na fogueira e, com isso, agravando a ameaça à essência espiritual do homem, que não pode ser reduzido a um animal tecnológico."

A operação puramente formal que, em todos esses casos, promove o efeito de profundidade talvez seja a ideologia em sua expressão mais pura, sua "célula elementar", cuja ligação com o conceito lacaniano de Significante Mestre não é difícil de discernir: a cadeia de significantes "comuns" registra um certo conhecimento positivo sobre o desabrigo, enquanto o Significante Mestre representa "a dimensão verdadeiramente essencial" sobre a qual não é preciso fazer nenhuma afirmação positiva (é por isso que Lacan designa o Significante Mestre como o "significante sem significado"). Essa matriz formal testemunha exemplarmente o poder auto-invalidante de uma análise formal do discurso da ideologia: seu ponto fraco reside em sua própria força, já que, em última instância, ela é obrigada a situar a ideologia na lacuna entre a cadeia significativa "comum" e o desmedido Significante Mestre, que faz parte da ordem simbólica como tal.

Aqui, porém, devemos tomar cuidado para evitar a última armadilha que nos faz deslizar para a ideologia, sob a aparência de estar saindo dela. Ou seja, quando denunciemos como ideológica a própria tentativa de traçar uma linha demarcatória clara entre a ideologia e a realidade efetiva, isso parece impor, inevitavelmente, a conclusão de que a única postura não ideológica consiste em renunciar à noção mesma de realidade extra-ideológica, e em aceitar que tudo com que lidamos são ficções simbólicas, com uma pluralidade de universos discursivos, e nunca com a "realidade" — *mas essa solução "pós-moderna", rápida e astuta, é a ideologia por excelência*. Tudo depende de persistirmos nesta posição impossível: embora nenhuma linha demarcatória clara separe a ideologia e a realidade, embora a ideologia já esteja em ação em tudo o que vivenciamos como "realidade", devemos, ainda assim, sustentar a tensão que mantém viva a crítica da ideologia. Talvez, seguindo Kant, possamos chamar esse impasse de "antinomia da razão crítico-ideológica": a ideologia não é tudo; é possível assumir um lugar que nos permita manter distância em relação a ela, *mas esse lugar de onde se pode denun-*

ciar a ideologia tem que permanecer vazio, não pode ser ocupado por nenhuma realidade positivamente determinada; no momento em que cedemos a essa tentativa, voltamos à ideologia.

Como havemos de especificar esse lugar vazio? Talvez devamos tomar como ponto de partida o fio que atravessa toda a nossa reconstrução lógico-narrativa da noção de ideologia: é como se, a cada etapa, a mesma oposição, a mesma alternativa *irresolúvel* Dentro/Fora, se repetisse, exemplificada de outra forma. Primeiro, existe a clivagem dentro da ideologia “em-si”: por um lado, a ideologia representa a distorção da argumentação e do discernimento racionais, em virtude do peso dos interesses “patológicos” externos, de poder, exploração etc; por outro, a ideologia reside na própria noção de um pensamento que não seja permeado por alguma estratégia de poder não transparente, de uma argumentação que não dependa de recursos retóricos não transparentes... Depois, essa própria exterioridade divide-se numa “exterioridade interna” (a ordem simbólica, isto é, os mecanismos discursivos descentrados que geram o Sentido) e numa “exterioridade externa” (os Aparelhos Ideológicos de Estado e os rituais e práticas sociais que materializam a ideologia) — *a exterioridade desconhecida pela ideologia é a exterioridade do “texto” em si, bem como a exterioridade da realidade social “extratextual”*. Por fim, essa própria realidade social “extratextual” divide-se no Exterior institucional, que domina e regula a vida dos indivíduos “de cima para baixo” (os AIEs), e numa ideologia que não é imposta pelos AIEs, mas emerge “espontaneamente”, “de baixo para cima”, da atividade extra-institucional dos indivíduos (fetichismo da mercadoria) — para dar nome aos bois, Althusser *versus* Lukács. Essa oposição entre os AIEs e o fetichismo da mercadoria — entre a *materialidade sempre já pertinente à ideologia como tal* (os aparelhos materiais efetivos que dão corpo à ideologia) e a *ideologia sempre já pertinente à materialidade como tal* (à realidade social da produção) — é, em última instância, a oposição entre o Estado e o Mercado, entre o agente superior externo que organiza a sociedade “de cima” e a auto-organização “espontânea” da sociedade.

Essa oposição, cuja primeira manifestação filosófica foi dada pelo par Platão–Aristóteles, encontra sua expressão mais recente sob a forma das duas modalidades da ideologia cínica: o cinismo “consumista” pós-protetante do capitalismo tardio e o cinismo presente no extinto “socialismo real”. Embora, em ambos os casos, o sistema só funcione sob a condição de que os sujeitos mantenham um distanciamento cínico e não “levem a sério” os valores “oficiais”, a diferença é notável; ela derruba a opinião de que o capitalismo tardio, como sociedade (formalmente) “livre”, baseia-se na argumentação persuasiva e no livre consentimento, por mais “manipulado” e fabricado que seja, ao passo que o socialismo teria recorrido à força bruta da coerção “totalitária”. É como se, no capitalismo tardio, “as palavras não importassem”, já não gerassem um compromisso: cada vez mais, elas parecem perder seu poder de execução; o que quer que se diga fica

imerso na indiferença geral; o rei está nu e a mídia alardeia esse fato, mas ninguém parece realmente se importar — isto é, as pessoas continuam a agir como se o rei não estivesse nu...

O traço fundamental da economia simbólica do extinto “socialismo real”, ao contrário, talvez tenha sido a crença quase paranóica *no poder da palavra* — o Estado e o partido dominante reagiam com extremo nervosismo e pânico à menor crítica pública, como se as vagas insinuações críticas de um obscuro poema publicado num jornal literário de pequena circulação, ou um ensaio num jornal filosófico acadêmico, tivessem a capacidade potencial de desencadear a explosão de todo o sistema. Esse traço, aliás, torna o “socialismo real” quase solidário à nossa visão retrospectiva nostálgica, já que constitui um testemunho da herança do Iluminismo (a crença na eficácia social da argumentação racional) que sobreviveu nele. Talvez tenha sido por isso que se pôde minar o “socialismo real” através de movimentos pacíficos da sociedade civil, que funcionaram no nível da palavra — a crença no poder da palavra foi o calcanhar-de-aquiles do sistema.²³

A matriz de todas essas repetições talvez seja a oposição entre a ideologia como universo da vivência [*vécu*] “espontânea”, cujo jugo só pode ser rompido mediante um esforço de reflexão científica, e a ideologia como uma máquina radicalmente não espontânea, que distorce de fora para dentro a autenticidade da nossa experiência de vida. Ou seja, o que devemos sempre ter em mente é que, para Marx, a consciência mitológica primordial da sociedade pré-classes de que brotaram as ideologias posteriores (fiel à herança do classicismo alemão, Marx via o modelo dessa consciência social primordial na mitologia grega) *ainda não é a ideologia propriamente dita*, embora (ou melhor, exatamente porque) seja imediatamente *vivida*, e embora seja obviamente “errônea” e “ilusória” (produzindo a divinização das forças da natureza etc); a ideologia propriamente dita só emerge com a divisão do trabalho e a cisão das classes, quando as idéias “erradas” perdem seu caráter “imediato” e são “elaboradas” pelos intelectuais, a fim de servir (para legitimá-las) às relações de dominação existentes — em suma, somente quando a divisão entre Senhor e Escravo conjuga-se com a divisão do próprio trabalho em trabalho intelectual e físico. Exatamente por essa razão, Marx recusou-se a considerar o fetichismo da mercadoria como uma ideologia: para ele, a ideologia era sempre do Estado e, como disse Engels, o próprio Estado é a primeira força ideológica. Em nítido contraste, Althusser concebeu a ideologia como uma relação imediatamente vivenciada com o universo — como tal, ela é eterna; quando, após sua virada autocrítica, Althusser introduziu o conceito de Aparelhos Ideológicos de Estado, de certo modo ele retornou a Marx: a ideologia não brota da “vida em si”, mas só passa a existir na medida em que a sociedade é regulada pelo Estado. (Mais precisamente, o paradoxo e o interesse teórico de Althusser residem na conjugação que fez das duas

linhas: em seu próprio caráter de relação imediatamente vivenciada com o universo, a ideologia é sempre já regulada pela exterioridade do Estado e de seus Aparelhos Ideológicos.)

Essa tensão entre a “espontaneidade” e a imposição organizada introduz uma espécie de distanciamento reflexivo no próprio cerne da noção de ideologia: a ideologia sempre é, por definição, “ideologia da ideologia”. Basta lembrar a desintegração do socialismo real: o socialismo era percebido como o império da opressão e da doutrinação “ideológicas”, enquanto a passagem para a democracia-capitalismo foi vivenciada como uma libertação dos grilhões da ideologia. Mas essa experiência de “libertação”, no decorrer da qual os partidos políticos e a economia de mercado foram percebidos como “não ideológicos”, como o “estado de coisas natural”, não é ideológica por excelência?²⁴ O que queremos dizer é que esse traço é *universal*: não há ideologia que não se afirme distinguindo-se de outra “mera ideologia”. O indivíduo submetido à ideologia nunca pode dizer, por si mesmo, “estou na ideologia”; ele sempre requer *outro* corpo de opiniões, para deste distinguir sua própria postura, “verdadeira”.

O primeiro exemplo, neste ponto, é fornecido por ninguém menos do que Platão: a *episteme* filosófica *versus* a confusa *doxa* da multidão. E quanto a Marx? Embora ele talvez pareça cair nessa armadilha (acaso toda *A Ideologia alemã* não se baseia na oposição entre as quimeras ideológicas e o estudo da “vida real?”), as coisas se complicam em sua crítica madura da economia política. Ou seja, por que Marx escolhe justamente o termo *fetichismo* para designar a “fantasia teológica” do universo de mercadorias? O que se deve ter em mente, aqui, é que “fetichismo” é um termo *religioso* para designar a idolatria “falsa” (anterior), em contraste com a crença verdadeira (atual): para os judeus, o fetiche é o Bezerro de Ouro; para um partidário do espiritualismo puro, fetichismo designa a superstição “primitiva”, o medo de fantasmas e outras aparições espectrais etc. E a questão, em Marx, é que o universo da mercadoria proporciona o suplemento fetichista necessário à espiritualidade “oficial”: é bem possível que a ideologia “oficial” de nossa sociedade seja o espiritualismo cristão, mas sua base real não é outra senão a idolatria do Bezerro de Ouro, o dinheiro.

Em suma, o que Marx frisa é que não há espírito sem fantasmas dos espíritos, não há espiritualidade “pura” sem o espectro obscuro da “matéria espiritualizada”.²⁵ O primeiro a dar esse passo “do espírito para os espíritos”, sob a forma da crítica do idealismo espiritual puro, de seu niilismo “negativo” sem vida, foi F. W. J. Schelling, o filósofo crucial, injustamente negligenciado, do idealismo alemão. No diálogo *Clara* (1810), ele introduziu uma cunha na simples relação especular complementar entre o Dentro e o Fora, entre o Espírito e o Corpo, entre o componente ideal e o componente real que formam, juntos, a totalidade viva do Organismo, chamando a atenção para o remanescente duplo que “se evidencia”. De um lado, existe o *componente espiritual da corporeidade*: a

presença, na própria matéria, de um elemento imaterial mas físico, de um cadáver sutil, relativamente independente do tempo e do espaço, que fornece a base material de nosso livre arbítrio (magnetismo animal etc); de outro, existe o *componente corporal da espiritualidade*: as materializações do espírito numa espécie de pseudo-matéria, em aparições sem substância (fantasmas, mortos-vivos). Fica claro como esses dois remanescentes traduzem a lógica do fetichismo da mercadoria e dos Aparelhos Ideológicos de Estado: o fetichismo da mercadoria implica a insólita “espiritualização” do corpo-mercadoria, enquanto os AIEs materializam o Outro espiritual e insubstancial da ideologia.

Em seu recente livro sobre Marx, Jacques Derrida empregou o termo “espectro”, para indicar essa fugidia pseudo-materialidade que subverte as oposições ontológicas clássicas entre realidade e ilusão etc.²⁶ E talvez seja aí que devemos buscar o último recurso da ideologia, o cerne pré-ideológico, a matriz formal em que são enxertadas as várias formações ideológicas: no fato de que não existe realidade sem o espectro, de que o círculo da realidade só pode ser fechado mediante um estranho suplemento espectral. Mas, por que não existe realidade sem o espectro? Lacan fornece uma resposta precisa a essa pergunta: (o que vivenciamos como) realidade não é a “própria coisa”, é sempre já simbolizado, constituído e estruturado por mecanismos simbólicos — e o problema reside no fato de que a simbolização, em última instância, sempre fracassa, jamais consegue “abarcá-la” inteiramente o real, sempre implica uma dívida simbólica não quitada, não redimida. *Esse real (a parte da realidade que permanece não simbolizada) retorna sob a forma de aparições espectrais*. Conseqüentemente, não se deve confundir “espectro” com “ficção simbólica”, com o fato de que a realidade em si tem a estrutura de uma ficção, por ser simbolicamente (ou, como dizem alguns sociólogos, “socialmente”) construída; as noções de espectro e ficção (simbólica) são co-dependentes em sua própria incompatibilidade (são “complementares”, no sentido da mecânica quântica). Dito de maneira simples, a realidade nunca é diretamente “ela mesma”; só se apresenta através de sua simbolização incompleta/falha. As aparições espectrais emergem justamente nessa lacuna que separa perenemente a realidade e o real, e em virtude da qual a realidade tem o caráter de uma ficção (simbólica): o espectro dá corpo àquilo que escapa à realidade (simbolicamente estruturada).²⁷

Portanto, o “cerne” pré-ideológico da ideologia consiste na *aparición espectral que preenche o buraco do real*. É isso que todas as tentativas de traçar uma clara linha separatória entre a “verdadeira” realidade e a ilusão (ou de fundamentar a ilusão na realidade) deixam de levar em conta: para que emerja (o que vivenciamos como) a “realidade”, algo tem que ser foracluído dela — em outras palavras, a “realidade”, tal como a verdade, nunca é, por definição, “toda”. *O que o espectro oculta não é a realidade, mas seu “recalcamento primário”, o X irrepresentável em cujo “recalcamento” fundamenta-se a própria realidade*. Com isso, talvez

pareçamos ter-nos perdido em turvas águas especulativas, que nada têm a ver com as lutas sociais concretas — mas, será que o exemplo supremo dessa “realidade” não é fornecido pelo conceito marxista de *luta de classes*? A elaboração conseqüente desse conceito obriga-nos a admitir que não há luta de classes “na realidade”: a “luta de classes” nomeia o próprio antagonismo que impede a realidade (social) objetiva de se constituir como um todo fechado em si mesmo.²⁸

É verdade que, segundo a tradição marxista, a luta de classes é o princípio “totalizador” da sociedade, mas isso não significa que ela seja uma espécie de garantia última que nos autorize a apreender a sociedade como uma totalidade racional (“o sentido último de todo fenômeno social é determinado por sua posição dentro da luta de classes”): o grande paradoxo da noção de “luta de classes” é que a sociedade “mantém-se coesa” pelo próprio antagonismo, pela própria cisão que impede permanentemente seu fechamento num Todo harmonioso, transparente e racional — justamente pelo empecilho que mina qualquer totalização racional. Embora a “luta de classes” não esteja diretamente dada em parte alguma como uma entidade positiva, mesmo assim ela funciona, *em sua própria ausência*, como o ponto de referência que nos permite situar qualquer fenômeno social — não ao relacioná-lo com a luta de classes como seu sentido último (o “significado transcendental”), mas ao concebê-lo como (mais) outra tentativa de ocultar e “remendar” a brecha do antagonismo entre as classes, de apagar seus vestígios. O que temos aqui é o paradoxo estrutural-dialético de *um efeito que só existe para apagar as causas de sua existência*, um efeito que, de certo modo, resiste à sua própria causa.

Em outras palavras, a luta de classes é “real” no sentido laciano estrito: uma “dificuldade”, um empecilho que origina simbolizações sempre renovadas, mediante as quais nos esforçamos por integrá-lo e domesticá-lo (a tradução/deslocamento corporativista da luta de classes para a articulação orgânica dos “membros” do “corpo social”, por exemplo), mas que, ao mesmo tempo, condena esses esforços a um derradeiro fracasso. A luta de classes não é nada mais do que o nome do limite imperscrutável que é impossível de objetivar, situado dentro da totalidade social, já que ela mesma é o limite que nos impede de conceber a sociedade como uma totalidade fechada. Ou, para dizer de outra maneira, “luta de classes” designa o ponto em relação ao qual “não existe metalinguagem”: na medida em que toda posição dentro do todo social é sobredeterminada, em última instância, pela luta de classes, não está excluído da dinâmica desta última nenhum lugar neutro de onde seja possível localizá-la dentro da totalidade social.

A situação paradoxal da luta de classes pode ser articulada através da crucial distinção hegeliana entre a Substância e o Sujeito. No nível da Substância, a luta de classes está condicionada ao processo social “objetivo”; funciona como a indicação secundária de uma discórdia mais fundamental nesse processo, uma

discórdia regulada por mecanismos positivos que independem da luta de classes (“a luta de classes irrompe quando as relações de produção deixam de estar de acordo com o desenvolvimento das forças produtivas”).²⁹ Passamos para o nível do Sujeito quando reconhecemos que a luta de classes não eclode no fim, como efeito de um processo objetivo, mas está sempre já atuante bem no cerne do próprio processo objetivo (os capitalistas criam meios de produção para reduzir o valor relativo e absoluto da força de trabalho; o valor da força de trabalho em si não é objetivamente dado, mas resulta da luta de classes etc). Em suma, não é possível isolar nenhum processo ou mecanismo social “objetivo” cuja lógica mais íntima não implique a dinâmica “subjetiva” da luta de classes; ou, dito de outra maneira, *a própria “paz”, a ausência de luta, já é uma forma de luta, é a vitória (temporal) de um dos lados na luta*. Na medida em que a própria invisibilidade da luta de classes (a “paz de classes”) já é um efeito desta — ou seja, da hegemonia exercida por um dos lados na luta —, fica-se tentado a comparar a situação da luta de classes com a do McGuffin de Hitchcock: “Que é luta de classes? — É o processo antagônico que constitui as classes e determina suas relações. — Mas, na nossa sociedade, não há luta entre as classes! — Está vendo, é assim que funciona!”³⁰

Essa idéia de luta de classes enquanto antagonismo permite-nos contrastar o real do antagonismo com a polaridade complementar dos opostos: talvez a redução do antagonismo à polaridade seja uma das operações ideológicas elementares. Basta lembrarmos um típico processo da New Age: pressupor uma espécie de equilíbrio natural dos opostos cósmicos (razão-afeto, ativo-passivo, intelecto-intuição, consciência-inconsciente, *yin-yang* etc), e depois conceber nossa era como aquela que enfatizou demais um dos dois pólos, com base no “princípio masculino” da atividade-razão — a solução, é claro, está em restabelecer o equilíbrio entre os dois princípios...

A tradição “progressista” também atesta numerosas tentativas de conceber o antagonismo (social, de classes) como a coexistência de duas entidades positivas opostas: desde um certo tipo de marxismo “dogmático”, que coloca “sua” ciência burguesa e “nossa” ciência proletária lado a lado, até um certo tipo de feminismo que coloca o discurso masculino e o discurso (ou o “texto”) feminino lado a lado. Longe de serem “extremadas demais”, essas tentativas, ao contrário, não são suficientemente extremadas: elas pressupõem como seu lugar de enunciação um terceiro ambiente, neutro, no qual os dois pólos coexistem; ou seja, recuam ante as conseqüências do fato de que não existe ponto de convergência, não existe nenhum campo neutro compartilhado pelas duas posições antagônicas, sexuais ou de classe.³¹ No que concerne à ciência, esta, é claro, não é neutra, no sentido de um conhecimento objetivo que não seja afetado pela luta de classes e esteja à disposição de todas as classes, mas, por essa mesma razão, ela é *una*; não existem duas ciências, e a luta de classes é precisamente a luta por essa ciência única, por

quem irá apropriar-se dela. O mesmo acontece com o “discurso”: não existem dois discursos, “masculino” e “feminino”; há um *único* discurso, clivado por dentro pelo antagonismo sexual — isto é, fornecendo o “terreno” em que é travada a batalha pela hegemonia.

O que está em jogo aqui também poderia ser formulado como o problema do *status* do “e” como categoria. Em Althusser, o “e” funciona como uma categoria teórica precisa: quando aparece um “e” no título de um de seus ensaios, essa palavrinha assinala inequivocamente o confronto de alguma noção ideológica geral (ou, mais exatamente, de uma noção ambígua e neutra que oscila entre sua efetividade ideológica e sua potencialidade científica) com sua especificação, que nos diz como devemos concretizar essa noção para que ela comece a funcionar como não-ideológica, como um conceito teórico rigoroso. Assim, o “e” *divide* a unidade ambígua inicial, introduzindo-a na diferença entre a ideologia e a ciência.

Basta mencionarmos dois exemplos. “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”: os AIEs designam a rede concreta das condições materiais de existência de uma construção ideológica, isto é, aquilo que a própria ideologia tem que desconhecer em seu funcionamento “normal”. “Contradição e Sobredeterminação”: na medida em que o conceito de sobredeterminação designa a totalidade complexa irresolúvel, como modo de existência da contradição, ele nos permite descartar o fardo idealista-teleológico que costuma pesar sobre a idéia de contradição (a necessidade teleológica que garante de antemão a “suspensão” da contradição numa unidade superior).³² O primeiro caso exemplar de um “e” desse tipo talvez seja a célebre expressão de Marx, “liberdade, igualdade e Bentham”, em *O capital*: o “Bentham” suplementar representa as circunstâncias sociais que fornecem o conteúdo concreto de expressões patéticas sobre a liberdade e a igualdade — bolsa de mercadorias, negociação de mercado, egoísmo utilitarista etc. E acaso não deparamos com uma conjunção homóloga em *Ser e tempo*, de Heidegger? “Ser” designa o tema fundamental da filosofia em sua universalidade abstrata, enquanto “tempo” representa o horizonte concreto do sentimento de ser.

Portanto, em certo sentido, o “e” é *tautológico*: conjuga o mesmo conteúdo em suas duas modalidades — primeiro em sua evidência ideológica, depois nas condições extra-ideológicas de sua existência. Por essa razão, nenhum termo terceiro faz-se necessário aqui para nomear o meio em si em que os dois termos, unidos através do “e”, encontram um ao outro: esse terceiro termo já é o próprio segundo termo, que representa a rede (o “meio”) da existência concreta de uma universalidade ideológica. Em contraste com esse “e” dialético-materialista, o “e” idealista-ideológico funciona precisamente como esse termo terceiro, como o meio comum da polaridade ou pluralidade de elementos. Nisso reside a lacuna que separa permanentemente Freud e Jung em suas respectivas noções de libido: Jung concebe a libido como uma espécie de energia neutra, com suas formas

concretas (libido sexual, criativa, destrutiva) tomadas por suas diferentes “metamorfoses”, ao passo que Freud insiste em que a libido, em sua existência concreta, é irredutivelmente *sexual* — todas as outras formas de libido são formas de desconhecimento “ideológico” desse conteúdo sexual. E será que essa mesma operação não se repete a propósito de “homem e mulher”? A ideologia obriga-nos a presumir a “humanidade” como o meio neutro dentro do qual “homem” e “mulher” são colocados como dois pólos complementares; contrariando essa evidência ideológica, seria possível sustentar que “mulher” representa o aspecto da existência concreta, e “homem”, a universalidade vazia/ambígua. O paradoxo (de natureza profundamente hegeliana) é que “mulher” — isto é, o aspecto da diferença específica — funciona como o campo abrangente que responde pela emergência da universalidade do homem.

Essa interpretação do antagonismo social (luta de classes) como Real, e não como (parte da) realidade social objetiva, também permite que nos oponhamos à desgastada linha de argumentação segundo a qual temos que abandonar a noção de ideologia, já que o gesto de distinguir a “simples ideologia” e a “realidade” implica uma “visão divina” epistemologicamente insustentável, isto é, o acesso à realidade objetiva tal como “realmente é”. A questão da adequabilidade da expressão “luta de classes” para designar a atual forma dominante de antagonismo é secundária aqui, pois concerne à análise social concreta; o importante é que a própria constituição da realidade social implica o “recalcamento primário” de um antagonismo, de modo que o esteio fundamental da crítica da ideologia — o ponto de referência extra-ideológico que nos autoriza a denunciar o conteúdo de nossa experiência imediata como “ideológico” — não é a “realidade”, mas o real “recalcado” do antagonismo.

Para esclarecer essa estranha lógica do antagonismo como real, lembremos a analogia entre a abordagem estrutural de Claude Lévi-Strauss e a teoria da relatividade de Einstein. Costuma-se atribuir a Einstein a relativização do espaço com respeito ao ponto de vista do observador — isto é, o cancelamento da idéia de espaço e tempo absolutos. A teoria da relatividade, no entanto, implica sua própria constante absoluta: o intervalo de espaço-tempo entre dois acontecimentos é um absoluto que nunca varia. O intervalo de espaço-tempo é definido como a hipotenusa de um triângulo retângulo cujos lados são a distância no tempo e no espaço entre dois acontecimentos. Um observador pode achar-se num estado de movimento em que, para ele, há um tempo e uma distância entre dois acontecimentos; outro pode achar-se num estado de movimento em que seus instrumentos de medida indicam uma distância e um tempo diferentes entre os acontecimentos; mas, na verdade, o intervalo de espaço-tempo entre os dois acontecimentos não varia. *Essa constante é o Real laciano, que “permanece o mesmo em todos os universos possíveis (de observação)”*. E é uma constante homóloga à que encontramos na exemplar análise de Lévi-Strauss sobre

a disposição espacial das construções numa aldeia indígena sul-americana (em sua *Antropologia estrutural*).

Os habitantes dividem-se em dois subgrupos; ao pedirmos a um indivíduo para desenhar a planta de sua aldeia (a disposição espacial das cabanas) num pedaço de papel ou na areia, obtemos duas respostas muito diferentes, dependendo do subgrupo a que ele pertença: um membro do primeiro grupo (vamos chamá-lo de “conservador-corporativista”) percebe a planta da aldeia como sendo circular — um círculo de casas mais ou menos simetricamente dispostas em torno do templo central; já um membro do segundo subgrupo (“revolucionário-antagônico”) percebe sua aldeia como dois aglomerados distintos de cabanas, separados por uma fronteira invisível. Onde está a homologia com Einstein? A questão central de Lévi-Strauss é que esse exemplo de modo algum deve instigar-nos a um relativismo cultural, segundo o qual a percepção do espaço social dependeria de a que grupo o observador pertence: a própria divisão nas duas percepções “relativas” implica a referência oculta a uma constante — não à disposição objetiva ou “efetiva” das construções, mas a um núcleo traumático, a um antagonismo fundamental que os habitantes da aldeia não souberam simbolizar, explicar, “internalizar”, ou com o qual não chegaram a um acordo: um desequilíbrio nas relações sociais que impedia a comunidade de se estabilizar num todo harmonioso. As duas percepções da planta são apenas dois esforços mutuamente excludentes de lidar com esse antagonismo traumático, de tratar sua ferida mediante a imposição de uma estrutura simbólica equilibrada. (E nem é preciso acrescentar que as coisas são exatamente idênticas no que tange à diferença sexual: “masculino” e “feminino” são como as duas configurações de cabanas na aldeia de Lévi-Strauss...)

Diz-nos o senso comum que é fácil retificar a tendenciosidade das percepções subjetivas e determinar a “verdadeira situação”: é só alugar um helicóptero e fotografar a aldeia diretamente de cima... Desse modo, obtemos uma visão não distorcida da realidade, mas perdemos completamente de vista o real do antagonismo social, o núcleo traumático não simbolizável que se expressou nas próprias distorções da realidade, nos deslocamentos fantasiosos da disposição “efetiva” das casas. É isso que Lacan tem em mente ao afirmar que a *distorção e/ou dissimulação é reveladora em si*: o que desponta através das distorções da representação exata da realidade é o real — ou seja, o trauma em torno do qual se estrutura a realidade social. Em outras palavras, se todos os habitantes da aldeia desenhasssem exatamente a mesma planta, estaríamos lidando com uma comunidade não antagônica e harmoniosa. Para chegarmos ao paradoxo fundamental implícito na noção de fetichismo da mercadoria, entretanto, temos que dar um passo a mais e imaginar, digamos, duas diferentes aldeias “reais”, de modo que cada uma das quais realize, na disposição de suas habitações, uma das duas plantas imaginadas que Lévi-Strauss evocou: nesse caso, a própria estrutura da realidade social

materializaria uma tentativa de lidar com o real do antagonismo. A “realidade” em si, na medida em que é regulada por uma ficção simbólica, oculta o real de um antagonismo — e é esse real, foracluído da ficção simbólica, que volta sob a forma de aparições espectrais.

Essa interpretação da spectralidade como aquilo que preenche o abismo irrepresentável do antagonismo, do real não simbolizado, também nos permite assumir uma distância precisa de Derrida, para quem a spectralidade, a aparição do Outro, proporciona o horizonte supremo da ética. Segundo Derrida, a ontologização metafísica da spectralidade enraíza-se no fato de que o pensamento horroriza-se diante de si mesmo, de seu próprio gesto fundador. Nisso reside, *in nuce*, sua leitura de Marx e da história do marxismo: o impulso original de Marx consistiu na promessa messiânica de Justiça como Outro spectral, uma promessa que só existe como *por-vir*, e nunca como um simples *futuro*, como aquilo que será; a virada “totalitária” do marxismo, que culminou no stalinismo, enraizou-se na ontologização do espectro, na tradução da Promessa spectral num Projeto ontológico positivo... Lacan, porém, vai um passo adiante: *o espectro como tal já é testemunho de um recuo, de uma retirada* — de quê?

A maioria das pessoas fica aterrorizada ao deparar com a liberdade, tal como ao deparar com a magia, com qualquer coisa inexplicável, especialmente no mundo dos espíritos.³³

Essa formulação de Schelling pode ser interpretada de duas maneiras, dependendo de como interpretemos a comparação — em que sentido exato a liberdade assemelha-se a um espectro? Aqui, nossa premissa — lacaniana — é que a “liberdade” designa o momento em que o “princípio da razão suficiente” é suspenso, o momento do *ato* que rompe a “grande cadeia do ser”, da realidade simbólica em que estamos inseridos; conseqüentemente, não basta dizer que tememos o espectro — o próprio espectro já emerge de um medo, de nossa fuga de algo ainda mais apavorante: a liberdade. Ao depararmos com o milagre da liberdade, há duas maneiras de reagir a ele:

- OU “ontologizamos” a liberdade, concebendo-a como a aparição terrestre de uma camada “superior” da realidade, como a intervenção miraculosa e inexplicável, em nosso universo, de um outro universo supra-sensível que persiste em seu Além, mas que é acessível a nós, comuns mortais, apenas sob a forma de quimeras nebulosas;
- OU concebemos esse universo do Além, essa duplicação de nosso universo terrestre em outro *Geisterwelt* [mundo dos espíritos], como um esforço de enobrecer o ato de liberdade, de lidar com seu impacto traumático — o espectro é a positivização do abismo da liberdade, de um vazio que assume a forma de quase-ser.

Aí reside o hiato que separa Lacan e Derrida: nosso dever primordial não é para com o espectro, seja qual for a forma que ele assuma.³⁴ O ato de liberdade enquanto real não apenas transgride os limites do que vivenciamos como “realidade”, mas cancela nossa própria dívida primária com o Outro espectral. Nisso, portanto, Lacan fica do lado de Marx contra Derrida: no ato, “deixamos os mortos enterrarem seus mortos”, como disse Marx em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*.

A problemática da ideologia, seu *status* muito elusivo, tal como atestado por suas vicissitudes “pós-modernas”, trouxe-nos pois de volta a Marx, à centralidade do antagonismo social (a “luta de classes”). Como vimos, no entanto, esse “retorno a Marx” acarreta um deslocamento radical do edifício teórico marxista: surge uma lacuna bem no cerne do materialismo histórico — ou seja, a problemática da ideologia levou-nos ao caráter inerentemente incompleto, “não-todo”, do materialismo histórico. Alguma coisa tem que ser excluída, foracluída, para que a realidade social se constitua. Para aqueles a quem este nosso resultado se afigura forçado, especulativo, alheio às preocupações sociais concretas da teoria marxista da ideologia, a melhor resposta é fornecida por um trabalho recente de Étienne Balibar, que chegou exatamente à mesma conclusão através de uma análise concreta das vicissitudes da noção de ideologia em Marx e na história do marxismo:

A idéia de uma teoria da ideologia sempre foi apenas um *modo de completar idealmente o materialismo histórico*, de “tapar um buraco” em sua representação da totalidade social e, assim, um modo de constituir idealmente o materialismo histórico como um sistema explicativo completo em seu gênero, ao menos “em princípio”.³⁵

Balibar também fornece a localização desse buraco a ser tapado pela teoria da ideologia: ele diz respeito ao antagonismo social (“luta de classes”) como o limite inerente que atravessa a sociedade e a impede de se constituir como uma entidade positiva, completa, fechada em si mesma. É nesse lugar exato que a psicanálise tem que intervir (Balibar evoca um tanto enigmaticamente o conceito de inconsciente³⁶) — não, é claro, à antiga maneira freudo-marxista, como o elemento destinado a tapar o buraco do materialismo histórico e com isso possibilitar sua *completude*, mas, ao contrário, como a teoria que nos permite conceituar esse buraco do materialismo histórico como irredutível, por ser constitutivo:

A “teoria marxista da ideologia” seria, pois, um sintoma do permanente desconforto em que fica o marxismo com seu próprio reconhecimento crítico da luta de classes.

(...) o conceito de ideologia não denota outro objeto senão o da complexidade não totalizável (ou irrepresentável dentro de uma dada ordem singular) do processo histórico; (...) o materialismo histórico é incompleto e incompletável por princípio, não apenas na dimensão temporal (já que postula a relativa im-

previsibilidade dos efeitos de determinadas causas), mas também em sua “topografia” teórica, já que requer a articulação da luta de classes com conceitos que têm uma materialidade diferente (como o de inconsciente).³⁷

Pode a psicanálise, efetivamente, desempenhar esse papel-chave de fornecer o esteio que falta à teoria marxista da ideologia (ou, mais exatamente, de responder pela própria falha da teoria marxista, que se torna visível a propósito dos impasses da teoria da ideologia)? A censura padrão à psicanálise é que, na medida em que intervém no campo do social e/ou do político, ela sempre acaba, em última instância, em alguma versão da teoria da “horda” encabeçada pelo líder temido-amado, que domina os sujeitos através do vínculo “orgânico” libidinal da transferência, de uma comunidade constituída por um crime primevo e, portanto, unida pela culpa compartilhada.³⁸

A primeira resposta a essa censura parece óbvia: não foi justamente esse complexo teórico — a relação entre a massa e seu Líder — o ponto cego da história do marxismo, aquilo que o pensamento marxista foi incapaz de conceituar, de “simbolizar”, seu “foraclusão” que depois retornou no real, sob a forma do chamado “culto à personalidade” stalinista? A solução teórica e prática do problema do populismo-organicismo autoritário, que volta e meia frustra os projetos políticos progressistas, só é concebível hoje em dia através da teoria psicanalítica. Entretanto, isso não implica, em absoluto, que a psicanálise restrinja-se de algum modo, em seu alcance, ao gesto negativo de delinear a economia libidinal das comunidades protototalitárias “regressivas”: no avesso necessário desse gesto, a psicanálise também delinea a economia simbólica de como — de tempos em tempos, pelo menos — somos capazes de romper o círculo vicioso que gera o fechamento “totalitário”. Por exemplo, quando Claude Lefort articulou a idéia de “invenção democrática”, ele o fez através de uma referência às categorias lacanianas do Simbólico e do Real: a “invenção democrática” consiste na afirmação do lugar vazio e puramente simbólico do Poder, que nenhum sujeito “real” jamais pode ocupar.³⁹ Sempre se deve ter em mente que o sujeito da psicanálise não é nenhum sujeito primevo das pulsões, mas — como Lacan apontou reiteradamente — o moderno sujeito cartesiano da ciência. Há uma diferença crucial entre a “multidão” de Le Bon e a “massa” de Freud: para Freud, “massa” não é uma entidade arcaica primeva, o ponto de partida da evolução, mas uma formação patológica “artificial” cuja gênese deve ser exibida — o caráter “arcaico” da “massa” é justamente a ilusão a ser desfeita através da análise teórica.

Talvez uma comparação com a teoria freudiana do sonho seja útil neste ponto. Freud assinala que, no sonho, deparamos com o núcleo sólido do Real precisamente sob a forma do “sonho dentro do sonho” — isto é, quando a distância em relação à realidade parece duplicada. De maneira mais ou menos homóloga, deparamos com o limite intrínseco da realidade social, com aquilo que tem que ser foraclusão para que emerja o campo coeso da realidade, justamente sob a forma

da problemática da ideologia, de uma “superestrutura”, de algo que parece ser um mero epifenômeno, um reflexo especular da “verdadeira” vida social. Estamos lidando, aqui, com a topologia paradoxal em que a superfície (a “mera ideologia”) está diretamente vinculada com — ocupa o lugar de, representa — aquilo que é “mais profundo que a própria profundidade”, mais real que a própria realidade.

NOTAS

1. Ver Étienne Balibar, “Racism as Universalism”, in *Masses, Classes, Ideas*, Nova York : Routledge, 1994, p. 198-9.
2. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londres : Routledge, 1994, p. 13.
3. Ver Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Nova York : Farrar, Straus & Giroux, 1984.
4. Jacqueline Rose, “Where Does the Misery Come From?”, in Richard Feldstein e Judith Roof (orgs.), *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Nova York e Londres : Cornell University Press, 1989, p. 25-39.
5. O próprio título do artigo de Rose — “Where Does the Misery Come From?” [De onde vem a aflição?] — é indicativo nesse aspecto: uma das funções da ideologia é justamente explicar as “origens do Mal”, “objetivizar”-externalizar sua causa e, desse modo, livrar-nos da responsabilidade por ele.
6. Por essa razão, os “horizontes memoráveis da pré-compreensão” (o grande tema da hermenêutica) não podem ser chamados de ideologia.
7. Para uma exposição concisa das conseqüências teóricas desse duplo trauma, ver Theodor W. Adorno, “Mensagens numa garrafa”, neste volume (cap. 1). Quanto à maneira como a crítica de Adorno ao pensamento identificatório anuncia o “desconstrutivismo”, ver Peter Dews, “Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade”, neste volume (cap. 2).
8. Em *La philosophie de Marx* (Paris : La Découverte, 1993), Étienne Balibar chamou atenção para o enigma do completo desaparecimento da noção de ideologia dos textos de Marx depois de 1850. Em *A ideologia alemã*, a noção (onipresente) de ideologia é concebida como a quimera que suplementa a produção e reprodução sociais — a oposição conceitual que lhe serve de pano de fundo é a que existe entre o “processo da vida real” e seu reflexo distorcido na cabeça dos ideólogos. As coisas se complicam, porém, no momento em que Marx envereda pela “crítica da economia política”: o que ele encontra ali, sob a forma do “fetichismo da mercadoria”, já não é uma “ilusão” que “reflete” a realidade, mas uma estranha quimera que atua bem no cerne do processo efetivo de produção social.
Esse mesmo eclipse enigmático pode ser identificado em muitos autores pós-marxistas: Ernesto Laclau, por exemplo, depois do uso quase inflacionário do conceito de ideologia em *Politics and Ideology* (Londres : Verso, 1977), renuncia a ele por completo em *Hegemony and Socialist Strategy* (em co-autoria com Chantal Mouffe, Londres : Verso, 1985).
9. Para evitar um mal-entendido fatal, convém insistir em que essa linha de sucessão não deve ser interpretada como uma progressão hierárquica, como uma “remoção” ou “eliminação” do modo precedente. Quando, por exemplo, abordamos a ideologia sob a forma dos Aparelhos Ideológicos de Estado, isso de modo algum implica a obsolescência ou a irrelevância do nível de argumentação. Hoje em dia, quando a ideologia oficial é cada vez mais indiferente à sua própria coerência, a análise de suas incoerências intrínsecas e constitutivas é crucial para discernirmos o modo efetivo de seu funcionamento.
10. Para uma exposição exemplar da posição de Habermas, ver Seyla Benhabib, “A crítica da razão instrumental”, neste volume (cap. 3).

11. Ver Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris : Éditions de Minuit, 1986.
12. Ver Michel Pêcheux, "Os mecanismos do (des)conhecimento ideológico", neste volume (cap. 6). Convém ter em mente que a fonte principal da crítica das evidências ideológicas na análise do discurso é o texto de Lacan "O estágio do espelho como formador da função do Eu" (incluído neste volume [cap. 4]), texto que introduziu o conceito de reconhecimento [*reconnaissance*] como desconhecimento [*méconnaissance*].
13. Ver Laclau, *Politics and Ideology*.
14. Ver Louis Althusser, "Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado", neste volume (cap. 5).
15. Aí reside a interconexão entre o ritual pertinente aos "Aparelhos Ideológicos de Estado" e o ato de interpelação: quando creio ter-me ajoelhado por causa de minha fé, simultaneamente me "reconheço" no chamamento do Deus-Outro que determinou que eu me ajoelhasse... Esse ponto foi desenvolvido por Isolde Charim em sua intervenção "Dressur und Verneinung" [Adestramento e negação], no simpósio *Der Althusser-Effekt*, Viena, 17-20 de março de 1994.
16. Ver Theodor W. Adorno, "Beitrag zur Ideologienlehre" {Contribuição à teoria da ideologia}, in *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt : Suhrkamp, 1972.
17. Ver Wolfgang Fritz Haug, "Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen" [Uma aproximação da modalidade fascista do ideológico], in *Faschismus und Ideologie*, 1, Argument-Sonderband 60, Berlim : Argument Verlag, 1980.
18. A análise do discurso e a reconceitualização althusseriana da ideologia também inauguraram uma nova abordagem nos estudos feministas. Seus dois casos ilustrativos são a análise do discurso pós-marxista de Michèle Barrett (ver "Ideologia, política, hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe", neste volume [cap. 11]) e o desconstrutivismo pragmatista de Richard Rorty (ver "Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática", neste volume [cap. 10]).
19. Ver Nicholas Abercrombie, Stephen Hill e Bryan Turner, "Determinismo e indeterminismo na teoria da ideologia"; e a resposta crítica de Göran Therborn, "As novas questões da subjetividade", ambos neste volume (cap. 7 e 8). Para uma visão geral do desenvolvimento histórico do conceito de ideologia que levou a essa autodispersão, ver Terry Eagleton, "A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental", neste volume (cap. 9).
20. Para uma abordagem dessa ideologia "implícita", ver Pierre Bourdieu e Terry Eagleton, "A *doxa* e a vida cotidiana", neste volume (cap. 12).
21. Quanto à noção de ideologia que estrutura a realidade (social), ver Slavoj Žižek, "Como Marx inventou o sintoma?", neste volume (cap. 14).
22. Ver Fredric Jameson, "O pós-modernismo e o mercado", neste volume (cap. 13).
23. O cinismo como atitude pós-moderna é esplendidamente exemplificado por um dos aspectos fundamentais do filme *Nashville*, de Robert Altman: a situação enigmática de suas canções. Altman, é claro, mantém uma distância crítica do universo da música *country*, que sintetiza a *bêtise* [parvoíce, burrice] da ideologia norte-americana do cotidiano; mas deixaremos escapar por completo o que interessa se entendermos as canções executadas no filme como uma imitação ridicularizante da "verdadeira" música *country* — essas canções devem ser levadas muito "a sério", é só desfrutá-las. Talvez o grande enigma do pós-modernismo resida nessa coexistência de duas atitudes incoerentes, mal apreendida pela costumeira crítica esquerdista dos jovens intelectuais que, apesar de teoricamente cômnicos da máquina capitalista da *Kulturindustrie* [indústria cultural], desfrutam sem nenhum problema dos produtos da indústria do *rock*.
24. Observe-se o caso de Kieslowski: seus filmes, rodados na atmosfera desalentadora e opressiva do fim do socialismo (*Decalogue*), praticam uma crítica quase sem precedentes da ideologia (tanto "oficial" quanto "dissidente"), ao passo que, no momento em que ele deixa a Polônia pela "liberdade" da França, testemunhamos uma intromissão maciça da ideologia (ver o

obscurantismo “New Age” de *La double vie de Véronique* [no Brasil, *A dupla vida de Véronique*]).

25. No âmbito do direito, essa oposição entre o *Geist* e o obsceno *Geisterwelt* [mundo espiritual] assume a forma da oposição entre a lei escrita pública e explícita e seu avesso, com características de supereu — isto é, o conjunto de normas não escritas/não reconhecidas que garante a coesão de uma comunidade. (Quanto a essa oposição, ver o capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres : Verso, 1994). Basta lembrar a instituição misteriosamente obscena das fraternidades-sororidades das universidades norte-americanas, essas comunidades meio clandestinas, com suas normas secretas de iniciação, onde os prazeres do sexo, da bebida e assim por diante caminham de mãos dadas com o espírito de autoridade; ou então a imagem dos internatos ingleses no *If* de Lindsay Anderson: o terror imposto pelos alunos mais velhos aos mais jovens, que são submetidos aos rituais humilhantes do poder e do abuso sexual. Assim, os professores podem desempenhar o papel de liberais bem humorados, divertindo os alunos com piadas, entrando na sala de aula de bicicleta etc. O verdadeiro esteio do poder está em outro lugar, nos estudantes mais velhos, cujos atos são um testemunho da mescla indiscernível da Ordem com sua Transgressão, de gozo sexual e exercício “repressivo” do poder. Em outras palavras, o que encontramos ali é uma transgressão que serve ao alicerce máximo da Ordem, uma indulgência para com uma sexualidade ilícita que fundamenta diretamente a “repressão”.
26. Ver Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1993.
27. Essa defasagem que separa o real e a realidade é o que abre espaço para o *performativo*, em sua oposição ao constativo. Ou seja, sem o excesso do real em relação à realidade, sob a forma de um espectro, a simbolização meramente designaria, apontaria para um conteúdo positivo da realidade. Em sua dimensão mais radical, o *performativo* é a tentativa de conjurar o real, de *enobrecer* o espectro que é o Outro: “espectro”, originalmente, é o Outro como tal, outro sujeito na hiância de sua liberdade. No exemplo clássico de Lacan, quando digo “Você é minha mulher!”, eu obrigo-coajo o Outro, esforço-me por aprisionar sua hiância numa obrigação simbólica.
28. Essa noção de antagonismo provém, é claro, de Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*.
29. O que se perde na noção de classes sociais como entidades positivas, que só se enredam numa luta de tempos em tempos, é o paradoxo autenticamente dialético da relação entre o universal e o particular: embora a totalidade da história, até hoje, seja a história da luta de classes (como afirmou Marx no começo do capítulo 1 do *Manifesto comunista*), existe (fica-se quase tentado a escrever *ex-siste*), *stricto sensu*, apenas uma classe: a burguesia, a classe capitalista. Antes do capitalismo, as classes ainda não existiam “para si”, não eram “postuladas como tais”; não existiam, propriamente, mas “insistiam” como o princípio estruturador subjacente que encontrou expressão sob a forma de Estados, castas, aspectos do edifício social orgânico, do “corpo coletivo” da sociedade; ao passo que o proletariado *stricto sensu* não é mais uma classe, e sim uma classe que coincide com seu oposto, com uma não-classe — a tendência histórica a negar a divisão de classes está inscrita em sua própria posição de classe.
30. Agradeço a Isolde Charim e Robert Pfaller por essa analogia hitchcockiana.
31. No caso da diferença sexual, o nome teológico dessa terceira posição, assexual, é “anjo”; por essa razão, a questão do *sexo dos anjos* é absolutamente crucial para uma análise materialista.
32. Esse ponto foi desenvolvido por Robert Pfaller em sua intervenção intitulada “Zum Althusserianischen Nominalismus” [Por um nominalismo althusseriano], no colóquio *Der Althusser-Effekt*.
33. F. W. J. Schelling, “Clara”, in *Sämtliche Werke IX*, Stuttgart : Cotta, 1856-61, p. 39.

34. Ou, para expor de maneira diferente esta nossa distância de Derrida: acaso o próprio Derrida, a propósito do espectro, não é apanhado na lógica da conjuração? Segundo ele, a extrema “fonte do mal” reside na ontologização do espectro, na redução de seu *status* irresolúvel (com referência ao par realidade/ilusão) a uma “mera aparência”, oposta a uma existência plena (ideal ou real). Todo o esforço de Derrida é voltado para garantir que o espectro permaneça como espectro, para impedir sua ontologização — portanto, não será a própria teoria de Derrida uma conjuração destinada a preservar o espectro no espaço intermediário dos mortos-vivos? Será que isso não o leva a repetir o clássico paradoxo metafísico da conjunção de impossibilidade e proibição que ele mesmo articulou a propósito do suplemento? — (o suplemento *não pode* pôr em risco a pureza da Origem, razão por que devemos *combate-lo*): o espectro *não pode* ser ontologizado, razão por que essa ontologização *não deve acontecer*, deve-se lutar contra ela etc.
35. Étienne Balibar, “Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II”, in *Masses, Classes, Ideas*, p. 173.
36. Para que desempenhe esse papel crucial, o conceito de inconsciente deve ser concebido no sentido estritamente freudiano, como “transindividual” — isto é, para além da oposição ideológica do inconsciente “individual” e “coletivo”: o inconsciente do sujeito é sempre fundamentado numa relação transferencial com o Outro; é sempre “externo” com respeito à existência monádica do sujeito.
37. Balibar, “Politics and Truth”, p. 173-4.
38. Costuma-se acrescentar prontamente que essa estrutura de uma comunidade de culpa, dominada pela figura paterna temida-amada do Líder, foi fielmente reproduzida em todas as instituições psicanalíticas, desde a Associação Psicanalítica Internacional [IPA] até a *école freudienne* de Lacan.
39. Ver Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford : Polity Press, 1988.

MENSAGENS NUMA GARRAFA

Theodor W. Adorno

I

Pessoa chave — O tipo presunçoso: que só se considera alguma coisa ao ser confirmado pelo papel que desempenha em coletivos que não o são, e que existem meramente em nome da coletividade; o representante com uma braçadeira; o orador arrebatado, que tempera seu discurso com espirituosidade salutar e antecede sua observação final com um espirituoso “Oxalá assim fosse”; o abutre caridoso e o catedrático que correm de um congresso a outro — todos eles, um dia, provocaram o riso próprio dos ingênuos, dos provincianos e dos pequenoburgueses. Agora, a semelhança com a sátira oitocentista foi descartada; o princípio difundiu-se, de forma obstinada, das caricaturas para a totalidade da classe burguesa. Não apenas seus membros foram submetidos a um persistente controle social, pela competição e pela cooptação em sua vida profissional, como também sua vida particular foi absorvida pelas formações reificadas em que se cristalizaram as relações interpessoais. As razões, para começar, são cruamente materiais: somente proclamando o consentimento através de serviços louváveis prestados à comunidade como tal, pela aceitação num grupo reconhecido, nem que seja uma simples loja maçônica degenerada em clube de boliche, é que se consegue a confiança, compensada pela conquista de fregueses e clientes e pela concessão de sinecuras. O cidadão substancial não se qualifica meramente pelo crédito bancário, nem tampouco pelos deveres para com suas organizações; ele deve dar seu sangue, e também o tempo livre que lhe sobra da roubalheira, ao posto de presidente ou tesoureiro de comissões para as quais tanto é arrastado quanto sucumbe. Não lhe resta nenhuma esperança, a não ser a homenagem obrigatória na circular do clube quando o ataque cardíaco o alcança. Não ser membro de coisa alguma é despertar suspeitas: quando se pleiteia a naturalização, é-se expressamente solicitado a arrolar os grupos a que se pertence. Isso,

porém, racionalizado como sendo a disposição do indivíduo de abandonar seu egoísmo e de se dedicar a um todo — que, a rigor, nada mais é do que a objetivação universal do egoísmo —, reflete-se no comportamento das pessoas. Impotente numa sociedade esmagadora, o indivíduo só vivencia a si mesmo enquanto socialmente mediado. Assim, as instituições criadas pelas pessoas são ainda mais fetichizadas: desde o momento em que os sujeitos passaram a se conhecer somente como intérpretes das instituições, estas adquiriram o aspecto de algo divinamente ordenado. O sujeito sente-se até a medula — certa vez, ouvi um patife usar publicamente essa expressão sem despertar risos — mulher de médico, membro de um corpo docente ou presidente da comissão de especialistas religiosos, do mesmo modo que, em outras épocas, alguém podia sentir-se parte de uma família ou de uma tribo. Ele volta a se tornar, na consciência, aquilo que era em seu ser, de qualquer maneira. Comparada com a ilusão da personalidade autônoma, que teria uma existência independente na sociedade da mercadoria, essa consciência é a verdade. O sujeito realmente não é nada além de mulher de médico, membro do corpo docente ou especialista em religião. Mas a verdade negativa transforma-se numa mentira como positividade. Quanto menos sentido funcional tem a divisão social do trabalho, mais obstinadamente os sujeitos se agarram àquilo que a fatalidade social lhes infligiu. A alienação transforma-se em intimidade, a desumanização, em humanidade, e a extinção do sujeito, em sua confirmação. A socialização dos seres humanos, hoje em dia, perpetua sua associalidade, ao mesmo tempo que não permite ao desajustado social nem sequer orgulhar-se de ser humano.

II

Terminologias legais — O que os nazistas tinham feito com os judeus era inominável: a linguagem não tinha palavras para expressá-lo, já que até assassinato em massa teria soado, diante daquela totalidade sistemática e planejada, como alguma coisa vinda dos bons tempos dos assassinos em série. No entanto, era preciso descobrir um termo, para que se poupasse às vítimas — afinal, numerosas demais para que seus nomes fossem lembrados — a maldição de que nenhum pensamento se voltasse para elas. Assim, cunhou-se em inglês o conceito de genocídio. Mas, ao ser codificado, tal como é estipulado na Declaração Internacional dos Direitos Humanos, o inominável tornou-se, para fins de protesto, comensurável. Mediante sua elevação à categoria de conceito, sua possibilidade foi virtualmente reconhecida: uma instituição a ser proibida, rejeitada, discutida. Um dia, talvez haja negociações na assembléia das Nações Unidas para determinar se alguma nova atrocidade enquadra-se na categoria de genocídio, se as nações têm o direito de intervir, um direito que de qualquer modo elas não querem exercer, e se, diante da dificuldade imprevista de empregá-lo na prática, todo o conceito

de genocídio não deveria ser eliminado dos estatutos. Logo depois, haverá manchetes nas páginas internas, em jargão jornalístico: Programa de genocídio do Turquestão Oriental quase completo.

III

A liberdade como eles a entendem – As pessoas manipularam a tal ponto o conceito de liberdade, que ele acabou por se reduzir ao direito dos mais fortes e mais ricos de tirarem dos mais fracos e mais pobres o que estes ainda têm. As tentativas de modificar isso são encaradas como intromissões lamentáveis no campo do próprio individualismo, que, pela lógica dessa liberdade, dissolveu-se num vazio administrado. Mas o espírito objetivo da linguagem não se deixa enganar. O alemão e o inglês reservam a palavra “livre”^{*} para os bens e serviços que não custam nada. À parte a crítica da economia política, isso testemunha a falta de liberdade que a relação de troca, ela mesma, pressupõe; não há liberdade enquanto tudo tem um preço e, na sociedade reificada, as coisas isentas do mecanismo de preço só existem como rudimentos lastimáveis. Ante uma inspeção mais rigorosa, costuma-se constatar que também elas têm seu preço e constituem migalhas dadas juntamente com as mercadorias, ou, pelo menos, com a dominação: os parques tornam as prisões mais suportáveis para quem não está dentro delas. Entretanto, para as pessoas de temperamento livre, espontâneo, sereno e imperturbável, que da falta de liberdade extraem a liberdade como um privilégio, a linguagem reserva, prontinho, um nome apropriado: desaforo.

IV

Les Adieux – “Adeus” foi, durante séculos, uma fórmula vazia. Agora, os relacionamentos seguiram o mesmo caminho. A despedida é obsoleta. Dois sujeitos íntimos podem separar-se porque um deles mudou de endereço; as pessoas, de qualquer modo, já não se sentem à vontade numa cidade, mas, como consequência última da liberdade de movimentação, submetem sua vida inteira, até espacialmente, às condições mais favoráveis do mercado de trabalho, quaisquer que sejam elas. Aí, acabou-se, ou então elas se encontram. Estar permanentemente afastado e ater-se com firmeza ao amor tornou-se impensável. “Oh, separação, fonte de todas as palavras!” — mas a fonte secou, e não se vê mais nada além de *bye-bye* ou *tchau*. O correio aéreo e a entrega rápida substituem por problemas logísticos a espera ansiosa pela carta, mesmo quando o parceiro ausente não deixou nada que não se possa entregar palpavelmente como lastro. Os diretores das empresas aéreas podem fazer discursos comemorativos sobre o

^{*} Na acepção de “grátis”. (N. da T.)

quanto de incerteza e pesar é assim poupado às pessoas. Mas a liquidação do adeus é uma questão de vida ou morte para a idéia tradicional de humanidade. Quem ainda conseguiria amar, se fosse excluído o momento em que o outro ser corpóreo é percebido como uma imagem que condensa toda a continuidade da vida, como que numa fruta suculenta? Que seria da esperança sem a distância? A humanidade foi a consciência da presença do que não está presente, daquilo que se evapora num estado que confere a todas as coisas ausentes a aparência palpável da presença e do imediato; portanto, sente desprezo por aquilo que não se compraz com essa simulação. No entanto, insistir na possibilidade intrínseca da separação, frente a sua impossibilidade pragmática, seria uma mentira, pois o interior não se desdobra dentro dele mesmo, mas apenas em relação ao objetivo; "interiorizar" uma exterioridade desmoronada violenta o próprio interior, ao qual resta alimentar-se como que de sua própria chama. A restauração dos gestos seguiria o exemplo do professor de literatura alemã que, na véspera do Natal, ergueu por um momento seus filhos adormecidos diante da árvore reluzente, para provocar um *déjà vu* e mergulhá-los no mito. Uma humanidade que atinja a maioridade terá que transcender seu próprio conceito do enfaticamente humano, positivamente. Caso contrário, sua negação absoluta, o desumano, sairá vencedora.

V

Honra de cavalheiros — Frente às mulheres, os homens assumiram o dever da discrição, um dos meios pelos quais se faz a crueza da violência parecer atenuada, um controle como concessão mútua. Visto que eles proscreveram a promiscuidade para se assegurarem da mulher como objeto de posse, apesar de ainda precisarem da promiscuidade para impedir sua própria renúncia de se elevar a um nível insuportável, os homens fizeram àquelas mulheres de sua classe que se entregam sem o casamento a promessa tácita de não falar desse assunto com nenhum outro homem, ou de infringir o ditame patriarcal da reputação feminina. A discrição tornou-se, pois, a fonte gozosa de todo o sigilo, de todos os triunfos ardilosos sobre os poderes existentes e, a rigor, até da confiança, mediante a qual são formadas a distinção e a integridade. A carta que Hölderlin dirigiu a sua mãe depois da catástrofe fatal de Frankfurt — sem se deixar levar, pela expressão de seu extremo desespero, a dar qualquer indício da razão de seu rompimento com *Herr Gontard*, ou sequer a mencionar o nome de Diotima, enquanto a violência da paixão transmudava-se em palavras pesarosas sobre a perda do aluno que era filho de sua amada —, essa carta eleva a força do silêncio consciencioso ao ardor da emoção, e faz desse próprio silêncio uma expressão do conflito insuportável entre o direito humano e o direito daquilo que existe. Mas, assim como, em meio à falta de liberdade universal, cada traço de humanidade dela arrancado torna-se

ambíguo, o mesmo acontece com a discrição masculina, que se reputa tão-somente nobre. Ela se converte num instrumento de vingança da mulher por sua opressão. O fato de os homens terem que ficar calados entre si — a rigor, de toda a esfera amorosa assumir um aspecto maior de sigilo, quanto mais distintas e bem educadas são as pessoas — proporciona às mulheres oportunidades que vão desde a mentira conveniente até a tapeação dissimulada e irrestrita, e condena os cavalheiros ao papel de imbecis. As mulheres da classe alta adquiriram toda uma técnica de isolamento, de manutenção dos homens à distância e, por fim, de uma separação deliberada de todas as esferas do sentimento, do comportamento e da valorização, na qual a divisão do trabalho masculina reproduz-se grotescamente. Isso lhes permite manipular com perfeito equilíbrio as situações mais complicadas — ao preço da própria intuição, de que elas tanto se orgulham. Os homens tiraram disso suas próprias conclusões, conspirando no *sous-entendu* sarcástico de que as mulheres simplesmente são assim. A piscadela que implica que *così fan tutte* repudia qualquer discrição, mesmo que não se revele nenhum nome, e tem ainda a justificativa de saber que, infalivelmente, qualquer mulher que se aproveite do cavalheirismo do amante terá traído, ela mesma, a confiança que ele lhe votou. Assim, a mulher que é mulher, e que se recusa a fazer da cortesia uma chacota dos bons costumes, não tem alternativa senão pôr de lado o desacreditado princípio da discrição e, aberta e despudoradamente, assumir seu amor. Mas, quem tem forças para isso?

VI

Post festum — A dor pela deterioração dos relacionamentos amorosos não é apenas, como se supõe, o medo da retirada do amor, nem o tipo de melancolia narcísica descrito por Freud com tanta perspicácia. Nela também está envolvido o medo de que o sentimento do próprio sujeito seja transitório. Tão pouca é a margem que resta para os impulsos espontâneos, que qualquer um a quem eles ainda sejam concedidos vivencia-os como uma alegria e uma dádiva, mesmo quando eles causam dor, e chega até a experimentar os derradeiros vestígios aflitivos da intuição como um bem a ser ferozmente defendido, para que o próprio sujeito não se transforme numa coisa. O medo de amar o outro é, sem dúvida, maior que o de perder o amor desse outro. A idéia — que nos oferecem como um consolo — de que, dentro de alguns anos, não entenderemos nossa paixão e seremos capazes de deparar com a mulher amada, acompanhada, sem experimentar nada além de uma curiosidade surpresa e passageira, consegue ser sumamente exasperante para aquele a quem é apresentada. É o cúmulo da blasfêmia a idéia de que a paixão, que rompe o contexto da utilidade racional e parece ajudar o eu a escapar de sua prisão monádica, seja uma coisa relativa, capaz de ser reajustada à vida individual através da ignominiosa razão. No entanto, inescapavelmente, a

própria paixão, ao vivenciar o limite inalienável entre duas pessoas, é forçada a refletir exatamente sobre esse impulso, e com isso, no ato de ser dominada por ele, a reconhecer a futilidade de sua dominação. Na verdade, sempre se soube da inutilidade; a felicidade estava na idéia absurda de ser arrebatado, e cada uma das vezes em que isso deu errado foi a última, foi a morte. A transitoriedade daquilo em que a vida mais se concentra irrompe justamente nessa concentração extrema. E ainda por cima, o amante infeliz tem que admitir que, exatamente onde julgava estar esquecendo de si, amava apenas a si mesmo. Nenhuma dose de franqueza permite sair do círculo culpado do natural; isso só se consegue com a reflexão sobre quão fechado ele é.

VII

Próximos – A clivagem entre o externo e o interno, na qual cada sujeito é levado a sentir a dominância do valor de troca, também afeta a suposta esfera da intimidade, inclusive dos relacionamentos que não incluem interesses materiais. Cada um deles tem uma história dupla. O fato de, como um terceiro entre duas pessoas, eles prescindirem de interioridade, e se objetivarem em formas, hábitos e obrigações, lhes confere resistência. Sua seriedade e responsabilidade residem, em parte, em eles não cederem a todos os impulsos, mas se afirmarem como algo sólido e constante, contra a psicologia individual. Mas isso não abole o que se passa dentro de cada indivíduo: não apenas as variações de humor, as inclinações e aversões, mas também, acima de tudo, as reações ao comportamento do outro. E a história interna reivindica seus direitos com vigor tanto maior quanto menos o interno e o externo são distinguíveis pela investigação. O medo da deterioração secreta dos relacionamentos é quase sempre causado pelo fato de as pessoas envolvidas, supostamente ou de fato, acharem as coisas “muito difíceis”. Elas são fracas demais frente à realidade, oprimidas por ela por todos os lados, para sustentar a determinação amorosa de manter o relacionamento apenas por ele mesmo. No campo da utilidade, todo relacionamento digno dos seres humanos adquire um aspecto de artigo de luxo. Ninguém consegue realmente bancá-lo, e o ressentimento diante disso eclode nas situações críticas. Como cada parceiro sabe que, na verdade, é necessária uma atualização ininterrupta, o vacilo de um momento parece fazer tudo desmoronar. Isso ainda se faz sentir mesmo quando a forma objetivada do relacionamento o impede. A inescapável dualidade do fora e do dentro perturba, justamente, as relações autênticas e carregadas de afeto. Se o sujeito está profundamente envolvido, mas o aspecto externo da relação o impede, por boas razões, de ceder a seu impulso, o relacionamento transforma-se em sofrimento permanente e, com isso, é posto em perigo. A absurda importância de banalidades como a falta de um telefonema, um aperto de mão regateado ou uma

frase batida provém de eles manifestarem uma dinâmica interna que, afora isso, é mantida sob controle, e de ameaçarem a concretude objetiva da relação. É muito possível que os psicólogos condenem como neuróticos o medo e o susto desses momentos, apontando para sua desproporção em relação ao peso objetivo do relacionamento. Quem quer que se assuste com tanta facilidade é mesmo “pouco realista” e, por sua dependência dos reflexos de sua própria subjetividade, deixa entrever uma adaptação precária. Mas, somente quando se reage com desespero a uma inflexão da voz do outro é que o relacionamento é tão espontâneo quanto deve ser entre pessoas livres; ao mesmo tempo, justamente por essa razão, transforma-se num tormento que, ainda por cima, assume ares de narcisismo, em sua fidelidade à idéia de intimidade, em seu protesto impotente contra a frieza. A reação neurótica é a que reproduz o verdadeiro estado de coisas, enquanto a adaptada à realidade já deprecia o relacionamento como morto. Purgar os seres humanos das brumas e da impotência dos afetos é diretamente proporcional ao avanço da desumanização.

VIII

Depreciação – Kandinsky escreveu, em 1912:

O artista, depois de haver “finalmente encontrado sua forma”, acha que agora pode continuar a produzir suas obras em paz. Infelizmente, ele costuma não reparar que, a partir desse momento (de “paz”), logo, logo começa a perder a forma que havia finalmente encontrado.

As coisas não são diferentes no que tange à compreensão. Ela não vive de reservas. Cada pensamento é um campo de forças e, assim como o conteúdo de verdade de um julgamento não pode ser separado de sua execução, as únicas idéias verdadeiras são aquelas que transcendem sua própria tese. Uma vez que elas têm que dissolver visões cristalizadas dos objetos — o precipitado mental da ossificação social —, a forma de reificação que consiste em manter um pensamento como um bem estável opõe-se a seu próprio sentido. Até as opiniões do mais extremo radicalismo são falseadas tão logo se insiste nelas, como confirma avidamente a sociedade ao discutir a doutrina e, desse modo, absorvê-la. Isso lança uma sombra sobre o conceito de teoria. Não há uma só teoria que, em virtude de sua constituição como uma estrutura fixa e coerente, não abrigue em si um fator de reificação — não desenvolva traços paranóicos. É justamente isso que a torna eficaz. O conceito de *idée fixe* não concerne apenas à aberração, mas é um ingrediente da própria teoria, é a pretensão totalizante de uma coisa particular, que surge tão logo um aspecto distinto é firmemente mantido em isolamento. As idéias relacionadas com suas antíteses não estão isentas disso. Até mesmo teorias de extrema dignidade são, no mínimo, propensas a uma interpretação rei-

ficada. Nesse aspecto, parecem atender secretamente a uma demanda da sociedade da mercadoria. A idéia fixa, como a mania persecutória, costuma estar relacionada à atribuição de culpa. O sistema da mania não consegue enxergar através do sistema maniaco, do véu da totalidade social. Assim, ataca um princípio isolado: em Rousseau, a civilização, em Freud, o complexo de Édipo, em Nietzsche, o rancor dos fracos. Quando a teoria não é desse tipo, sua acolhida ainda pode torná-la paranóica. Dizer, num sentido preciso, que alguém detém tal ou qual teoria já é subentender uma obstinada e impassível proclamação de ressentimentos, imune à auto-reflexão. Os pensadores em quem falta o elemento paranóico — Georg Simmel foi um deles, embora tenha feito dessa falta uma panacéia — não têm impacto, ou são prontamente esquecidos. O que de modo algum implica sua superioridade. Se a verdade fosse definida como o totalmente não-paranóico, ela seria, ao mesmo tempo, não só o totalmente impotente e em conflito consigo mesmo, na medida em que a práxis acha-se entre seus componentes, como seria também inteiramente incapaz de elaborar uma estrutura coerente de sentido. A fuga da idéia fixa transforma-se numa fuga do pensar. O pensamento purgado da obsessão, o empirismo rematado, torna-se ele mesmo obsessivo, ao sacrificar a idéia da verdade, que se sai muito mal nas mãos dos empiristas. Também por esse aspecto, a dialética teria que ser vista como uma tentativa de escapar ao ou/ou. Ela é o esforço de resgatar o caráter contundente e a lógica conseqüente da teoria, sem abandoná-la ao delírio.

IX

Procusto — O sufocamento do pensar serve-se de um par de alternativas quase inevitável. Aquilo que é plenamente confirmado em termos empíricos, com todas as verificações exigidas pelos adversários, sempre pode ser previsto pelo mais modesto uso da razão. As questões são tão repisadas que, em princípio, pouco mais pode emergir do que a informação de que a percentagem de casos de tuberculose é mais alta nas favelas do que na Park Avenue. A sarcástica sabotagem empirista viceja nisso, levando tapinhas nas costas dos encarregados do orçamento, que afinal administram seus negócios, e sendo brindada com os cantos da boca arriados que significam “eu sempre soube disso”. Mas o que seria diferente, a contribuição pela qual os cientistas afirmam ansiar, é igualmente depreciado por eles, simplesmente por não ser do conhecimento geral: “Onde é que está a prova?” Se falta a prova, a idéia só pode ser uma especulação inútil e infundada, enquanto, supostamente, a pesquisa deveria dar cambalhotas como as reportagens. Essas alternativas fatais induzem a um derrotismo mal humorado. As pessoas dedicam-se à ciência enquanto alguma coisa a financia. Mas não confiam nem em sua importância nem na obrigatoriedade de seus resultados. Descartariam todo esse lixo imprestável se alguma mudança na forma

de organização social tornasse desnecessária, por exemplo, a determinação das médias estatísticas, em reverência às quais a democracia formal é espelhada como uma mera superstição dos órgãos de pesquisa. O processo das ciências sociais oficiais, hoje em dia, é pouco mais que uma paródia das empresas que sustentam essa ciência, ao mesmo tempo que só precisam dela, na verdade, como propaganda. Todo o aparato contábil, administrativo, de relatórios anuais e balanços, reuniões importantes e viagens de negócios, é acionado para conferir a interesses comerciais a aparência de uma exigência geral, surgida das profundezas. O movimento auto-induzido desse trabalho burocrático só é chamado de pesquisa por não ter nenhuma influência séria na produção material, e menos ainda ir além dela como crítica. Na pesquisa, o espírito desse mundo brinca sozinho, mas à maneira como as crianças brincam de motoristas de ônibus, vendendo passagens que não levam a parte alguma. A afirmação feita pelos empregados desse espírito, de que um dia eles divulgarão sua síntese da teoria e do material factual, de que no momento só lhes falta mesmo é tempo, é uma desculpa tola, que lhes sai pela culatra através do reconhecimento tácito da prioridade das obrigações práticas. As monografias recheadas de tabelas dificilmente poderiam — e mesmo assim, só à guisa de sarcasmo — ser alçadas à condição de teoria por operações mentais intermediárias. A interminável caçada acadêmica, zanzando às carreiras entre as “hipóteses” e as “provas” da ciência social, é uma correria inútil, já que cada uma das supostas hipóteses, quando habitada por algum sentido teórico, rompe justamente com a fachada instável da mera facticidade, que, na exigência de provas, prolonga-se como pesquisa. Decerto, dizer que não se pode ter uma verdadeira experiência da música pelo rádio é uma idéia teórica modesta; mas, tal como traduzida na pesquisa — por exemplo, pela comprovação de que os entusiásticos ouvintes de alguns programas musicais sérios nem sequer conseguem lembrar os títulos das peças que consumiram —, resulta no simples invólucro vazio da teoria que afirma comprovar. Mesmo que um grupo, atendendo a todos os critérios estatísticos, soubesse todos os títulos, isso seria uma prova tão precária de uma experiência da música quanto, inversamente, seu puro e simples desconhecimento confirmaria a falta dela. O prejuízo da audição só pode ser deduzido da tendência social para o processo de consumo como tal, e identificado em traços específicos. Não se pode inferi-lo de atos de consumo arbitrariamente isolados e quantificados. Transformá-los na unidade de medida do conhecimento equivaleria a presumir a extinção da experiência e a funcionar de um modo “desvinculado da experiência”, ao mesmo tempo tentando analisar a modificação da experiência: um círculo vicioso primário. Como uma imitação canhestre das ciências exatas, ao lado de cujos resultados as ciências sociais parecem insignificantes, a pesquisa agarra-se temerosamente ao molde reificado dos processos vitais como garantia de correção, quando sua única tarefa adequada — por conseguinte, uma tarefa

inadequada aos métodos de pesquisa — consistiria em demonstrar a reificação da vida através da contradição imanente desses métodos.

X

Excessos da imaginação — Quem é versado na teoria dialética reluta em se entregar a imagens positivas de uma sociedade adequada, de seus membros e até dos que a aprimorariam. Os vestígios do passado impedem-no de fazê-lo; em retrospectiva, todas as utopias sociais, desde a de Platão, fundem-se numa desalentadora semelhança com aquilo contra o qual foram concebidas. O salto para o futuro, passando por cima das condições do presente, aterrissa no passado. Em outras palavras, não é possível formular os fins e os meios isolando-os uns dos outros. A dialética não quer saber do lema de que os primeiros justificam os últimos, por mais que ele pareça aproximar-se da doutrina da astúcia da razão, ou, nessa mesma linha, da subordinação da espontaneidade individual à disciplina partidária. A crença em que a ação cega dos meios poderia ser sumariamente substituída pela soberania dos fins racionais foi uma utopia burguesa. É a própria antítese entre os meios e os fins que convém criticar. Ambos são reificados no pensamento burguês, os fins como “idéias” cuja esterilidade reside em serem incapazes de se externalizar, sendo essa irrealizabilidade habilmente dissimulada como implícita no absoluto, e os meios como “dados” da mera existência sem sentido, a serem classificados, conforme sua eficácia ou falta dela, como seja lá o que for, mas desprovidos de razão em si. Essa antítese cristalizada é válida para o mundo que a produziu, mas não para o esforço de modificá-lo. A solidariedade pode conclamar-nos a subordinar não só os interesses individuais, mas até nosso melhor discernimento. Inversamente, a violência, a manipulação e as táticas desonestas comprometem o fim a que alegam servir e, com isso, reduzem-se a nada além de meios. Daí a precariedade de qualquer afirmação sobre os agentes de quem dependeria a transformação. Como os meios e os fins são efetivamente separados, não se pode pensar nos sujeitos desse avanço como uma unidade não mediada dos dois. Mas tampouco se pode perpetuar essa divisão, na teoria, pela expectativa de que eles possam ser, ou simples portadores dos fins, ou meios absolutos. De qualquer modo, o dissidente totalmente regido pelos fins é hoje tão completamente desprezado por amigos e inimigos, como um “idealista” e um sonhador, que se fica mais inclinado a imputar poderes redentores à sua excentricidade do que a reafirmar sua impotência como impotente. Decerto, porém, não se pode depositar maior confiança naqueles que estão em sintonia com os meios — os seres sem sujeito, impotentes para corrigir a injustiça histórica, adaptados à tecnologia e ao desemprego, conformistas e sórdidos, difíceis de distinguir dos falastrões do fascismo: sua situação real desmente a idéia que deposita sua confiança neles. Ambos os tipos são máscaras teatrais da sociedade de classes, projetadas no céu noturno do futu-

ro, e os próprios burgueses sempre se deleitaram com seus erros, assim como com sua irreconciliabilidade: de um lado, o rigorista abstrato, esforçando-se impotentemente por realizar quimeras, e de outro, a criatura sub-humana que, descendente da desonra, nunca poderá evitá-la.

Como seriam esses salvadores é algo que não se pode profetizar sem lhes tol- dar a imagem com a falsidade. O que se pode discernir, contudo, é como eles não serão: nem imaterialidades nem amontoados de reflexos, e muito menos uma síntese dos dois — realistas calejados, com um sentimento das coisas elevadas. Quando a constituição dos seres humanos se houver adaptado a antagonismos sociais acirrados ao extremo, a constituição humana suficiente para manter o antagonismo sob controle será mediada pelos extremos, e não uma mescla co- mum dos dois. Ao desenvolver suas aptidões especiais, os portadores do progres- so técnico, hoje ainda mecânicos mecanizados, atingirão o ponto, já indicado pela tecnologia, em que a especialização se torna supérflua. Uma vez convertida sua consciência em meios puros, sem nenhuma restrição, ela poderá deixar de ser um meio e, com seu apego aos objetos particulares, romper a última barreira heterônoma, sua derradeira prisão na armadilha da situação existente, o derra- deiro fetichismo do *status quo*, inclusive o de seu próprio eu, que se desfaz em sua implementação radical como instrumento. Tomando fôlego, finalmente, ela po- derá aperceber-se da incongruência entre seu desenvolvimento racional e a irra- cionalidade de seus fins, e agir em consonância com isso.

Ao mesmo tempo, entretanto, os produtores são mais do que nunca remetidos de volta à teoria, para a qual a idéia de uma situação justa se desdobra no próprio instrumento que eles usam — o pensamento coerente —, em virtude de uma insistente autocrítica. A divisão de classes da sociedade também é mantida por aqueles que se opõem à sociedade de classes: seguindo a divisão esquemática entre o trabalho físico e o mental, eles se dividem em trabalhadores e intelec- tuais. Essa divisão prejudica a práxis que se faz necessária. Ela não pode ser arbi- trariamente posta de lado. Mas, enquanto justamente os que se interessam pro- fissionalmente pelas coisas da mente são mais e mais transformados em técnicos, a crescente opacidade da sociedade capitalista de massas estabelece uma associa- ção, mais oportuna do que há trinta anos, entre os intelectuais que ainda o são e os trabalhadores que ainda se reconhecem como tais. Naquela época, essa união foi comprometida por burgueses inconstantes, vindos das profissões liberais, que foram barrados pela indústria e tentaram ganhar influência através de agi- tações esquerdistas. A comunhão dos trabalhadores mentais e braçais soava re- confortante, e o proletariado farejou com acerto, na liderança espiritual que lhes era recomendada por figuras como Kurt Hiller, um subterfúgio para colocar a luta de classes sob controle, justamente através dessa espiritualização. Hoje em dia, quando o conceito de proletariado, intocado em sua essência econômica, está tão obliterado pela tecnologia que, no maior dos países industrializados,

não há possibilidade de uma consciência proletária de classe, o papel dos intelectuais já não seria alertar os obtusos para seus interesses mais patentes, porém tirar a venda dos olhos dos espertos, tirar a ilusão de que o capitalismo, que faz deles seus beneficiários transitórios, baseia-se em outra coisa que não sua exploração e opressão. Os trabalhadores enganados dependem diretamente daqueles que ainda conseguem enxergar alguma coisa e falar-lhes de seu engano. Seu ódio pelos intelectuais sofreu uma mudança correspondente. Alinhou-se com as opiniões correntes do senso comum. As massas já não desconfiam dos intelectuais por eles traírem a revolução, mas porque eles talvez a queiram; com isso, revelam quão grande é sua própria necessidade de intelectuais. A humanidade só sobreviverá se os extremos se unirem.

ADORNO, PÓS-ESTRUTURALISMO E A CRÍTICA DA IDENTIDADE

Peter Dews

Nos últimos anos, começou a surgir uma conscientização das afinidades temáticas entre o trabalho de pensadores franceses recentes, comumente agrupados sob o rótulo de “pós-estruturalismo”, e o pensamento da primeira geração da Escola de Frankfurt, especialmente o de Adorno. A rigor, o mais surpreendente talvez seja o fato de haver levado tanto tempo para que o entrelaçamento dos interesses dessas duas correntes filosóficas fosse adequadamente apreciado. Entre as mais destacadas dessas preocupações comuns figuram: a autonomia ilusória do sujeito burguês, já denunciada nos textos de Freud e Nietzsche; o funcionamento opressor da razão científica e tecnológica, inclusive em sua aplicação ao campo social; o potencial radicalizador da experiência estética modernista; e — pelo menos no caso de Adorno — a maneira como as verdades mais profundas, e amiúde não reconhecidas, dos artefatos culturais revelam-se pelos seus aspectos aparentemente mais marginais e fortuitos. Além disso, essas afinidades não foram observadas apenas por pessoas de fora, mas começam a fazer parte da consciência dos próprios participantes dessas duas tradições. No fim de sua vida, Michel Foucault admitiu que poderia ter evitado muitos erros através de uma leitura mais precoce da Teoria Crítica, e — na última de várias reconstruções retrospectivas de seu percurso intelectual — situou seu próprio pensamento numa tradição voltada para a “ontologia da realidade”, que vai de Kant e Hegel, via Nietzsche e Weber, até a Escola de Frankfurt.¹ Da mesma forma, Jean-François Lyotard empregou a exposição de Adorno sobre o declínio da metafísica e a virada para a “micrologia” a fim de esclarecer — em parte, pelo paralelo, e em parte, por contraste — sua própria interpretação da pós-modernidade,² enquanto até Jacques Derrida, o menos eclético dos pensadores franceses recentes, escreveu elogiosamente sobre Walter Benjamin, simpatizando claramente com a posição deste último, fronteira entre o político e o místico.³ Por outro lado, os herdeiros alemães contemporâneos da Escola de Frankfurt, inclusive o próprio Haber-

mas, começaram a explorar o panorama interno do pós-estruturalismo e a avaliar os pontos de intersecção e divergência com sua própria tradição.⁴

No mundo de língua inglesa, foi a relação entre os métodos característicos de desconstrução desenvolvidos por Derrida e a “dialética negativa” de Adorno que mais atraiu a atenção: o interesse comum pela labilidade e historicidade da linguagem, o repúdio ao fundamentalismo na filosofia, a consciência dos vínculos subterrâneos entre a metafísica da identidade e as estruturas de dominação, e uma tortuosa relação comum de amor-ódio com Hegel, tudo isso parece destacar esses dois pensadores como inadvertidos companheiros-de-armas filosóficos. Todavia, até agora, a tendência predominante dessas comparações tem sido apresentar Adorno como uma espécie de desconstrutivista *avant la lettre*.⁵ Tem-se presumido que, no heideggeriano francês, há uma investigação mais coerente dos temas antimetafísicos e uma abordagem politicamente mais radical do que no marxista de Frankfurt. A afirmação fundamental do presente ensaio será que, por diversas razões interligadas, isso constitui um grave equívoco. Primeiro, embora haja no pensamento de Adorno elementos que antecipam os temas de Derrida, ele tem, sob muitos aspectos, afinidades igualmente fortes com a modalidade do recente pensamento francês que se costuma conhecer por “filosofia do desejo”. Foram somente o exagero do papel constitutivo da linguagem no pós-estruturalismo, poder-se-ia argumentar, e uma antipatia correspondente — mesmo na esquerda intelectual — pelas ênfases materialistas do marxismo que levaram a que se desconsiderasse ou desenfatisasse esse aspecto da obra de Adorno. Segundo, numa perspectiva adorniana, é precisamente essa falta de um contrapeso materialista no pensamento de Derrida, a ausência de qualquer exposição da inter-relação da consciência com a natureza, sobretudo a “natureza íntima”, que se constata haver promovido a reação igualmente tendenciosa à filosofia do desejo. Sob esse ponto de vista, diferentes pensadores pós-estruturalistas parecem estar lidando, num isolamento inevitavelmente distorcedor, com o que são, na verdade, aspectos de um só complexo de problemas. Por fim, o conceito de reconciliação, de Adorno, embora longe de estar imune à crítica, não pode ser encarado como uma simples “falta de coragem” de sua parte, e menos ainda como um convite ao “totalitarismo”, a ser contrastado com a visão mais severa e menos conciliatória do pós-estruturalismo. Ele é, antes, a consequência lógica da tentativa de pensar além de um conjunto de oposições que — em sua proveniência nietzschiana — mantém-se vulneravelmente frágil e abstrato. Em suma, espero mostrar, através de uma exploração do tema central comum da crítica à identidade, que, longe de ser um mero arauto dos estilos de pensamento pós-estruturalistas e pós-modernistas, Adorno oferece-nos alguns dos instrumentos conceituais com que podemos ir além do que mais e mais se afigura, inclusive na própria França, um ataque autodestrutivamente indiscriminado e politicamente ambíguo às estruturas da racionalidade e da modernidade *in toto*.

A CRÍTICA DA CONSCIÊNCIA

Em seu ensaio de 1973 sobre o pintor Jacques Monory, Jean-François Lyotard serviu-se, de forma significativa, do seguinte conto do *Livro dos seres imaginários*, de Borges:

Num dos volumes das *Cartas edificantes e curiosas* que apareceram em Paris durante a primeira metade do século XVIII, o padre Zallinger, da Companhia de Jesus, planejou um estudo das ilusões e erros do povo de Cantão; num levantamento preliminar anotou que o Peixe era um ser fugitivo e resplandecente que ninguém havia tocado, mas que muitos alegavam ter visto no fundo dos espelhos. O padre Zallinger morreu em 1736, e o trabalho iniciado por sua pena ficou inacabado; cento e cinqüenta anos depois, Herbert Allen Giles assumiu a tarefa interrompida.

Segundo Giles, a crença no Peixe é parte de um mito mais amplo, que se refere à época legendária do Imperador Amarelo.

Naquele tempo, o mundo dos espelhos e o mundo dos homens não estavam, como agora, incomunicáveis. Eram, além disso, muito diferentes; não coincidiam nem os seres nem as cores nem as formas. Ambos os reinos, o especular e o humano, viviam em paz; entrava-se e saía-se pelos espelhos. Uma noite, a gente do espelho invadiu a Terra. Sua força era grande, porém ao cabo de sangrentas batalhas as artes mágicas do Imperador Amarelo prevaleceram. Este rechaçou os invasores, encarcerou-os nos espelhos e lhes impôs a tarefa de repetir, como numa espécie de sonho, todos os atos dos homens. Privou-os de sua força e de sua figura e reduziu-os a meros reflexos servis. Um dia, entretanto, livrar-se-ão dessa mágica letargia.

O primeiro a despertar será o Peixe. No fundo do espelho perceberemos uma linha muito tênue, e a cor dessa linha não se parecerá com nenhuma outra. Depois, irão despertando as outras formas. Aos poucos diferirão de nós, aos poucos deixarão de nos imitar. Romperão as barreiras de vidro ou de metal e desta vez não serão vencidas. Junto às criaturas dos espelhos combaterão as criaturas da água.

No Yunnan não se fala do Peixe e sim do Tigre do Espelho. Outros acreditam que antes da invasão ouviremos do fundo dos espelhos o rumor das armas.⁶

Para Lyotard, esse conto condensa uma crítica do sujeito moderno, que ele compartilha com a maioria dos pensadores pós-estruturalistas. A subjetividade pressupõe o reflexo, uma representação da experiência e de um eu que experimenta. Mas, através dessa representação, que depende da função sintetizadora dos conceitos, perde-se a fluência original da intuição, a comunicação entre o mundo humano e o mundo especular. A consciência transforma-se numa espécie de teatro autônomo, dividido entre o palco e a platéia: a energia é transformada na idéia de energia, e a intensidade, em intencionalidade. Assim, Lyotard escreve:

Borges imagina esses seres como forças, e essa barra [a barra entre a representação e o representado], como uma barreira; imagina que o Imperador, o Dés-

pota em geral, só pode sustentar sua posição sob a condição de reprimir os monstros e mantê-los do outro lado do muro transparente. A existência do sujeito depende desse muro, da escravização dos poderes fluidos e letais reprimidos do outro lado, e da função de representá-los.⁷

Esse protesto contra a unificação coercitiva subentendida na noção de um sujeito consciente de si e idêntico a si mesmo é — naturalmente — um dos temas centrais do pós-estruturalismo. Ele ocorre, numa formulação muito próxima da de Lyotard, em obras como *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, onde a fragmentação esquizofrênica da experiência e a perda da identidade são celebradas como uma libertação do eu forjado pelo complexo de Édipo. Mas também pode ser encontrado, de forma mais oblíqua, na obra de Michel Foucault. Os modelos de fechamento e observação que Foucault explorou durante toda a sua carreira são, em certo sentido, encarnações institucionais e historicamente específicas dessa concepção de uma consciência que impõe sua ordem à multiplicidade desordenada do impulso. Isso fica muito claro no caso do Panopticon que Foucault descreve em *Vigiar e punir*, mas, na verdade, já em *História da loucura*, Foucault havia analisado “a elaboração, em torno e acima da loucura, de uma espécie de sujeito absoluto que é todo olhar, e que confere a este o *status* de um objeto puro”.⁸ Em toda a sua obra, o olhar onipresente reduz a alteridade à identidade.

Na esfera da filosofia, a corrente de pensamento dialético derivada de Hegel talvez seja a que tradicionalmente se opôs de forma permanente a essa rigidez do olhar classificatório. A crítica hegeliana à “filosofia da reflexão” baseia-se na visão de que qualquer pressuposto abstraído da experiência e considerado fundamental tem, necessariamente, que entrar em contradição consigo mesmo, inclusive o pressuposto de que a subjetividade é uma coisa autônoma, isolada do objeto do conhecimento e posicionada contra ele. Na concepção de Hegel, a experiência consiste nas determinações recíprocas e cambiantes do sujeito e do objeto e culmina no reconhecimento de que a própria distinção entre os dois só é válida de um ponto de vista restrito. Já em seu ensaio sobre a diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling, Hegel havia estabelecido esse princípio fundamental de sua filosofia:

A necessidade da filosofia pode satisfazer-se pela simples penetração no princípio da anulação de todas as oposições fixas e pela vinculação do limitado ao Absoluto. Essa satisfação encontrada no princípio da identidade absoluta é característica da filosofia como tal.⁹

Como essa citação deixa claro, a mobilização dialética da relação entre sujeito e objeto não implica, em Hegel, o abandono do princípio da identidade. Por isso, para o pensamento pós-estruturalista, a confiança num Absoluto que relativiza e revela o caráter “reificador” da dissecação conceitual — a operação do entendi-

mento — resulta numa forma ainda mais inelutável de coerção, já que o movimento de um ponto de vista para outro é orientado para uma meta predeterminada. A viagem da consciência só é empreendida com vistas ao tesouro de experiência que pode ser acumulado e trazido de volta: os momentos individuais da viagem não são simplesmente desfrutados por si. Essa crítica a Hegel também é, obviamente, de maneira implícita ou explícita, uma crítica ao marxismo, visto como uma tentativa de coagir a pluralidade dos movimentos sociais e políticos a entrar numa dialética única e invariável da história.

Um dos problemas fundamentais que confrontam o pensamento pós-estruturalista, portanto — problema que responde por muitas de suas características distintivas —, consiste em como rejeitar, simultaneamente, a rigidez repressora da consciência de si e do pensamento conceitual e as alternativas dialéticas existentes. Na busca de uma solução para essa dificuldade, foi Nietzsche quem desempenhou o papel mais importante. Isso porque a polaridade imaginativa central da obra de Nietzsche, entre a fluência do mundo último do devir e a fixidez dos sistemas de conceitos dispostos sobre essa fluência, permitiu-lhe revelar o engodo de todas as perspectivas parciais sobre a realidade, ao mesmo tempo barrendo a possibilidade de uma totalidade histórica das perspectivas que revelasse o incognoscível através de qualquer uma delas, isoladamente. Os compostos verbais tão característicos de Nietzsche (*hineinlegen*, *hinzulügen* etc) deixam inequívoca a sua visão de que todo o sentido, a coerência e o movimento teleológico são projetados num mundo que, em si, é vazio, sem objetivo, indiferente e caótico. Essa concepção da relação entre pensamento e realidade é comum a grande parte da filosofia que sofreu influência nietzschiana nas décadas de 1960 e 1970 na França. Sua exemplificação mais marcante e mais sistematicamente elaborada talvez se encontre na *Economia libidinal* de Lyotard, que se centra na idéia de uma “grande película efêmera”, composta pelas superfícies expostas do corpo, que são perpassadas por um investimento libidinal ininterruptamente móvel, que gera pontos de pura sensação ou “intensidade”. A melhor maneira de examinar essa descrição da banda libidinal talvez seja como um experimento filosófico, uma tentativa paradoxal de explorar como seria a experiência antes do surgimento de um sujeito consciente da experiência. Na visão de Lyotard, esse surgimento só pode ocorrer através de uma moderação da intensidade, uma transformação da energia. Explicitando melhor os pressupostos de seu comentário sobre Borges, ele escreve:

A teatralidade e a representação, longe de serem algo que se deva tomar como um dado libidinal, *a fortiori* um dado metafísico, resultam de um certo tipo de trabalho sobre a labiríntica faixa de Moebius, uma operação que imprime as dobras e vincos especiais cujo efeito é uma caixa fechada sobre si mesma, e que só permite que apareçam em cena os impulsos que, vindos do que doravante será chamado de exterior, satisfazem as condições de interioridade.¹⁰

Uma vez constituída a câmara representacional da consciência, a banda libidinal é inevitavelmente ocluída: *toda* representação é uma representação deturpada. Para Lyotard, cada segmento da banda é “absolutamente singular”, de modo que a tentativa de dividi-la em identidades conceituais “implica a negação das disparidades, das heterogeneidades, dos trânsitos e estases da energia, implica a negação do polimorfismo”.¹¹ Essa afirmação ontológica de uma pluralidade irreduzível — em versões mais ou menos sofisticadas — tem sido um dos temas mais influentes do pós-estruturalismo, e teve amplas repercussões políticas. Entretanto, é repleta de dificuldades, que eu gostaria de explorar examinando mais de perto o pensamento nietzschiano em que se inspirou.

O CONHECIMENTO E O DEVIR EM NIETZSCHE

Desde o início de sua obra, Nietzsche preocupou-se em combater a idéia do conhecimento como mera reprodução de uma realidade objetiva, acreditando que as formas de conhecimento estão — e devem estar — necessariamente a serviço dos interesses humanos, sendo moldadas por eles. Essa tese já é central em *O nascimento da tragédia*, onde Nietzsche traça um contraste desfavorável entre a tragédia grega, no auge de seu vigor — uma forma de criação artística que, por sua mescla de discernimento dionísíaco e ordem apolínea, foi capaz de confrontar o horror e o caos da existência e, ainda assim, tirar uma conclusão afirmativa desse confronto —, e a suposição ingenuamente otimista da dialética socrática de que a realidade pode ser exaustivamente apreendida em conceitos. *O nascimento da tragédia* volta-se contra “a ilusão de que o pensamento, guiado pelo fio da causalção, poderia perscrutar os mais profundos recônditos do ser e até corrigi-lo”.¹² Ao longo de toda sua obra, Nietzsche frisaria a aversão da mente humana ao caos, seu medo da intuição direta e suas tentativas, daí resultantes, de simplificar o mundo, reduzindo a diversidade à identidade. Há, contudo, uma tendência pragmática igualmente forte em Nietzsche, que sugere que esse processo de ordenação e simplificação não ocorre apenas em virtude de uma necessidade “existencial” de segurança, mas a bem da própria sobrevivência:

Para que determinada espécie se mantenha e aumente seu poder, sua concepção da realidade deve abranger o suficiente do calculável e do constante para que ela possa fundamentar nisso um esquema de comportamento. A utilidade da preservação — e não alguma necessidade abstrato-teórica de não ser enganado — destaca-se como a motivação por trás do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento (...).¹³

Foi nessas considerações que Nietzsche baseou seus muitos pronunciamentos sobre a natureza do conhecimento e da verdade, como, por exemplo, sua afirma-

ção de que “a verdade é o tipo de erro sem o qual uma certa espécie de vida não pode sobreviver”.¹⁴

Diversos comentadores tentaram atenuar o efeito estarrecedor e escandaloso dessas formulações, sugerindo que Nietzsche fazia uma distinção, ao menos implícita, entre dois tipos de verdade. Seu ataque dirigia-se contra as teorias da verdade como correspondência, contra a não-consideração de até que ponto nossa linguagem e nossos conceitos moldam o mundo, mas não excluía um discernimento mais profundo da natureza da realidade que merecesse o título de “verdade”. Tais tentativas de tornar coerente a postura de Nietzsche não são inteiramente desprovidas de apoio textual, mas também tendem a minimizar o grau em que as formulações paradoxais de Nietzsche traem um autêntico dilema. O elemento kantiano no pensamento de Nietzsche empurrou-o para uma rematada epistemologia idealista, já que — como os sucessores imediatos de Kant — ele rejeitou a doutrina da “coisa-em-si” como incoerente. Assim, na *Vontade de poder*, ele escreveu:

O intelecto não pode criticar a si mesmo, simplesmente porque não pode ser comparado com outras espécies de intelecto, e porque sua capacidade de conhecer só se revelaria na presença da “verdadeira realidade”. (...) Isso pressupõe que, distinguindo-se de qualquer tipo de visão em perspectiva ou apropriação sensório-espiritual, existe alguma coisa, um “em-si”. Mas a origem psicológica da crença nas coisas impede-nos de falar de “coisas-em-si”.¹⁵

Entretanto, a despeito dessas restrições, desde *O nascimento da tragédia*, onde contrastou ao otimismo superficial da ciência um discernimento dionisiaco alternativo da natureza das coisas, Nietzsche oporia reiteradamente uma visão da realidade última às verdades aceitas. De fato, em *O nascimento da tragédia* ele empregou o conceito kantiano do numênico para ilustrar justamente essa oposição: “O contraste entre essa autêntica verdade da natureza e as mentiras da cultura, que se apresentam como a única realidade, é semelhante ao que existe entre o núcleo perene das coisas, a coisa-em-si, e todo o mundo das aparências.”¹⁶ Em geral, a crítica nietzschiana da metafísica, bem como sua negação da capacidade da filosofia de estabelecer critérios epistemológicos, levaram-no a um idealismo que afirma que as estruturas do conhecimento são inteiramente constitutivas do objeto; ao mesmo tempo, sua insistência em que toda consciência deve ser compreendida como marcada pela perspectiva empurrou-o de volta para reafirmar a distinção entre aparência e realidade.

Eu diria que um dilema similar, englobado no dito nietzschiano de que “Conhecimento e Devir excluem um ao outro”,¹⁷ permeia a obra dos pensadores pós-estruturalistas mais diretamente influenciados pelos esquemas de Nietzsche. Já examinamos como o tema lyotardiano da banda libidinal, que funde uma teoria do investimento inspirada em Freud com a doutrina do Eterno Retorno,

possibilitou uma denúncia de todos os discursos teóricos como “aparelhos de fixação e escoamento da intensidade”.¹⁸ Lyotard, porém, é uma figura por demais conscienciosa — e inquieta — para se satisfazer por muito tempo com a metafísica monística da libido em que se assenta a *Economia libidinal*. Não há de ter sido por acidente que, logo depois da publicação dessa obra, ele começou a enveredar por uma nova direção, substituindo a descrição das formas de discurso como “*dispositifs pulsionels*” [dispositivos pulsionais] pela noção menos ontologicamente carregada de “jogos de linguagem”, tomada de Wittgenstein. No caso de Lyotard, a tentativa de desenvolver uma crítica da teoria objetivante, do ponto de vista de uma ontologia do fluxo, representa uma fase explícita mas apenas temporária de seu pensamento. Com respeito a Foucault, entretanto, a tensão produzida por essa tentativa é um traço mais oculto, porém também mais persistente, de sua obra. Ele já se evidencia na *História da loucura*, onde Foucault deseja elaborar uma crítica da natureza objetivante e alienadora do tratamento psiquiátrico moderno e suas teorizações, sendo ao mesmo tempo sensível à dificuldade de apelar para os “movimentos rudimentares de uma experiência” que seria “a própria loucura”.¹⁹ Na *Arqueologia do saber*, Foucault renuncia a essa abordagem:

Não estamos tentando reconstituir o que seria a loucura em si (...), tal como teria sido posteriormente organizada (traduzida, deturpada, travestida, reprimida, talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo e amiúde retorcido de suas operações.²⁰

De forma ostensiva, ele adota uma postura em que os discursos são inteiramente constitutivos de seus objetos. Mesmo assim, a contradição persiste, já que é inerente à sua tentativa de desenvolver uma forma não dialética de crítica. No primeiro volume da *História da sexualidade*, por exemplo, a oscilação entre o epistemológico e o ontológico ocorre sob a forma de uma oposição entre os aparelhos da sexualidade e um “corpo e seus prazeres”,²¹ pré-discursivo, evocado em caráter provisório — mas persistente. Foucault só conseguiu evitar esse dilema, em suas publicações finais, retornando a uma idéia de autoconstituição e auto-reflexão que, até essa altura, havia denunciado como ilicitamente hegeliana. Um dos esteios fundamentais do pensamento pós-estruturalista é tacitamente abandonado quando Foucault reinstaura uma relação entre o saber e seu objeto que é interna à consciência, ao indagar:

Por qual jogo da verdade o homem se oferece para ser pensado em seu próprio ser, quando se percebe como louco, quando se considera doente, quando reflete sobre si mesmo como um ser vivo, falante e trabalhador, quando julga e castiga a si mesmo como criminoso?²²

Essa é uma retrospectiva inequivocamente “revisionista”.

A CRÍTICA ADORNIANA DO PENSAMENTO IDENTIFICATÓRIO

Depois de explorar essa dificuldade fundamental da posição pós-estruturalista, eu gostaria de introduzir a comparação com Adorno. Um ponto de entrada evidente seria o fato de que tanto os pós-estruturalistas quanto Adorno têm uma dívida imensa para com Nietzsche e, em particular, para com seu senso dos ônus impostos pela moldagem de um sujeito idêntico a si mesmo e moralmente responsável, talvez transmitido da maneira mais vívida no segundo ensaio de *A genealogia da moral*. Todavia, como já sugeri, o pleno alcance desses paralelos tem sido mal entendido, em função de uma incapacidade de reconhecer o hiato entre os projetos filosóficos gerais em que eles ocorrem. Uma das distinções mais importantes, nesse aspecto, é que Adorno não se contenta com uma crítica naturalista nietzschiano-freudiana da consciência, mas retoma a descoberta dos primeiros românticos alemães de que a filosofia da consciência pura é internamente incoerente. Num artigo esclarecedor, Jochen Hörisch mostrou que os antecedentes originais do agudo conhecimento que Adorno tinha da perda de espontaneidade imposta pela formação do moderno indivíduo autônomo, seu sentimento de que a identidade do eu tinha que ser coercitivamente mantida em oposição às tendências centrífugas do impulso, podem ser rastreados, mais além de Nietzsche, até o compromisso crítico com a filosofia fichtiana de Schlegel e Novalis. É aí, num pensamento parcialmente inspirado — como o dele mesmo — pelo desalento ante o fracasso de uma tentativa de realização política da razão, que Adorno descobre uma história oculta da subjetividade, uma evocação da dor do processo de individuação, que é traída pela incoerência lógica. É Hörisch quem diz:

O romantismo dos primórdios descobre o sofrimento como o *principium individuationis* e como o “segredo da individualidade”, que a filosofia transcendental só consegue ocultar ao preço de se enredar em contradições inconciliáveis. A dor da individuação decorre da inscrição de uma identidade compulsória, que se faz passar por uma estrutura *a priori* da razão (...).²³

Ambos os aspectos dessa crítica seriam de importância crucial para Adorno: a demonstração da estrutura de contradição que divide e constitui o sujeito, e a sensibilidade à repressão da natureza íntima que é exigida pela moldagem desse sujeito. A crítica de Adorno sobre o sujeito moderno, portanto, é tão implacável quanto a dos pós-estruturalistas e se baseia em fundamentos não dissimilares; contudo — em contraste com Foucault, Deleuze ou Lyotard —, ela não culmina numa conclamação à abolição do princípio subjetivo. Em vez disso, Adorno sempre insiste em que nossa única opção é “usar a força do sujeito para romper o engodo da subjetividade constitutiva”.²⁴ Para compreender plenamente as razões dessa conclusão diferente, devemos voltar-nos para a exposição adorniana da relação entre conceito e objeto, universalidade e particularidade, e para sua oposição à de Nietzsche.

A obra de Nietzsche é perpassada, desde seus primórdios, pelo sentimento das tendências ficcionalizantes e fetichizantes que são inerentes à linguagem e ao pensamento conceitual. Num de seus primeiros ensaios, "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral", Nietzsche comenta:

Toda palavra logo se transforma em conceito, por ter que servir não apenas para a vivência original e absolutamente individualizada a que deveu seu surgimento, isto é, como recordação, mas por ter que servir prontamente para um sem-número de casos mais ou menos similares, o que significa que tem que ser equiparada a casos puramente dissimilares. Todo conceito nasce da igualação do inidêntico [*Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzung des Nichtgleichen*].²⁵

Em toda a obra de Nietzsche encontram-se observações desse tipo sobre a "rudeza" da linguagem, sobre a indiferença para com a diferença acarretada pelo uso de conceitos. "Assim como é certo", prossegue Nietzsche,

que uma folha nunca é exatamente igual a outra, também é certo que o conceito de folha é construído por um abandono arbitrário das diferenças individuais, por um esquecimento daquilo que diferencia, e isso desperta a idéia de que haveria na natureza, além das folhas, algo que seria "folha", isto é, uma forma original segundo a qual todas as folhas seriam tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, enroscadas e pintadas, porém por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar emergiria, correto e fidedigno, como uma cópia fiel da forma original. (...) A desconsideração do individual dá-nos a forma, ao passo que a natureza não conhece formas nem conceitos, nem tampouco espécie alguma, mas apenas um X que nos é inacessível e indefinível.²⁶

Como vimos, é precisamente essa visão de uma identidade enganosa, forjada pelos conceitos, que motiva a evocação lyotardiana dos pontos inefavelmente singulares de intensidade que constituem a banda libidinal, ou o recurso relutante, mas reiterado, de Foucault a uma espontaneidade pré-discursiva impossível de capturar — quer sob o título de "loucura", "resistência" ou "o corpo e seus prazeres".

A exposição de Nietzsche sobre a maneira como as folhas reais particulares passam a ser vistas como imitações precárias do conceito "folha" capta, precisamente, o processo a que Adorno se refere como "pensamento identificatório". "A pretensão imanente do conceito", escreve Adorno, "é sua invariância ordenadora, em contraposição à variabilidade do que é apreendido por ele. Isso é negado pela forma do conceito, que nesse aspecto é 'falsa'."²⁷ Entretanto, Adorno não crê que essa situação seja remediável pela simples contraposição do contingente e do particular à universalidade dos conceitos. Ao contrário, diz ele, a suposição de que o "inidêntico" deixado pelo conceito seja meramente um X inacessível e indefinível, a crença em que "a natureza não conhece formas nem conceitos", é, em si mesma, resultante da primazia do universal no pensamento identificatório. O esforço filo-

sófico de Adorno tem o sentido de ir além da clivagem entre a mera faticidade e a determinação conceitual, através de uma experiência da contradição que essa própria clivagem implica. A não-identidade, sugere Adorno, “só é opaca para a pretensão da identidade, de ser total”.²⁸ Assim, na introdução de *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*, Adorno utiliza a seguinte passagem de *O crepúsculo dos deuses* para demonstrar que Nietzsche “subestimou aquilo que discerniu”:

Antes, a alteração, a mudança ou qualquer transformação eram tomados como prova da mera aparência, como uma indicação de que devia haver algo que nos desvirtuava. Hoje, ao contrário, precisamente na medida em que o preconceito da razão força-nos a postular a unidade, a identidade, a permanência, a substância, a causa, a coisa, o ser, vemo-nos apanhados em erro, compelidos ao erro.²⁹

Opondo-se à tendência desse texto, que é característica de Nietzsche e de seus seguidores pós-estruturalistas, Adorno insiste em que

a oposição do estável ao caótico, bem como a dominação da natureza, nunca teriam obtido êxito sem um componente de estabilidade no dominado, que de outro modo desmentiria incessantemente o sujeito. A completa desconsideração desse componente e sua localização exclusiva no sujeito não são menos arrogantes do que absolutizar os esquemas da ordem conceitual. (...) O puro caos, ao qual o espírito reflexivo rebaixa o mundo em nome de seu próprio poder total, é tão produto do espírito quanto o cosmo que ele instaura como objeto de reverência.³⁰

A tese de Adorno é que a pura singularidade é em si uma abstração, o resíduo do pensamento identificatório.

Duas grandes implicações dessa postura são que a tentativa do pensamento pós-estruturalista de isolar a singularidade simplesmente ricocheteia numa outra forma de abstração, e que o que ela confunde com imediatismo é, na verdade, altamente mediado. Essas armadilhas são claramente exemplificadas pela elaboração de Lyotard sobre a “filosofia do desejo”, na *Economia libidinal*. A idéia de uma banda libidinal composta de intensidades efêmeras é uma tentativa de conceber um estado em que, como diz Nietzsche, “nenhum momento seria pelo bem de outro”. Mas, se cada momento é valorizado puramente por sua singularidade, sem referência a um propósito ou a um sentido, a um antes ou um depois, sem referência a nada que vá além dele mesmo, o que se desfruta a cada momento torna-se paradoxal e monotonamente igual: na obra de Lyotard de meados dos anos 70, qualquer ato, discurso ou estrutura estética torna-se um transmissor igualmente bom — ou igualmente ruim — da intensidade. Além disso, as evocações do próprio Lyotard traem sua intenção ostensiva, pois deixam claro que tais “intensidades” não podem ser reduzidas a investimentos puros, mas são simbolicamente estruturadas, coloridas por situações marcadamente determinadas:

A contemplação lenta, suave e absorta de um olhar, e de repente a cabeça se volta, de modo que nada mais resta senão um perfil, o Egito. O silêncio que cai ao redor dela espalha-se por grandes extensões da banda libidinal que, ao que parece, pertence a seu corpo. Essas zonas também estão em silêncio, o que significa que densas ondas de inundação deslocam-se em surdina e continuamente para "suas" regiões, ou provêem dessas regiões descendo pelas encostas.³¹

  importante notar que Adorno não evita essas dificuldades esposando uma postura hegeliana. Ele concorda com Hegel em que, como unidade *imposta* aos particulares, o universal abstrato entra em contradi o com seu próprio conceito — torna-se, ele próprio, uma coisa arbitrária e particular. Mas afirma que nem mesmo a soluço de Hegel — um universal imanente, auto-realizador — questiona a primazia do universal como tal. O pensamento identificatório, até em sua forma hegeliana, destrói sua finalidade mesma, já que, ao reduzir o não-idêntico no objeto a ele próprio, acaba por sair de mãos vazias. Para Adorno, a experiência dessa contradi o desencadeia um novo movimento de reflexão, para uma postura em que o inidêntico deixa de ser visto como o particular isolado que ele   novamente forçado a ser pelo pensamento identificatório. O particular   visto, então, como situado num padrão de rela es com outros particulares, numa "constela o" historicamente sedimentada que define sua identidade:

O que   interno no inidêntico   sua rela o com o que ele mesmo não  , e que sua identidade instituída e cristalizada retira dele. (...) O objeto abre-se para uma insistência monadol gica, que   a consciência da constela o em que ele se situa (...).³²

Essa consciência, por sua vez, só se pode expressar através de uma "constela o" — em contraste com uma ordena o hierárquica — de conceitos capazes de gerar, da tensão diferencial entre eles, uma abertura para a não-identidade da própria coisa, que seria "a identidade própria da coisa contra suas identifica es".³³ Para Adorno, em outras palavras, não há nenhum antagonismo necessário entre o pensamento conceitual e a realidade, nenhuma exclusão mútua e inevitável entre o Conhecimento e o Devir. O problema   criado, não pelo pensamento conceitual como tal, mas pela suposi o da primazia do conceito, pela ilusão de que a mente está além do processo total em que se encontra como um momento. As características da realidade que o pensamento pós-estruturalista ontologiza são, na verdade, o mero reflexo de uma imperiosidade obsoleta da consciência, uma falta de equilíbrio entre o sujeito e o objeto. Adorno escreve:

Aquilo que diferenciamos s  parecer  divergente, dissonante e negativo enquanto a estrutura de nossa consciência obrigá-lo a lutar pela unicidade; enquanto sua demanda de uma totalidade for sua medida do que quer que não seja idêntico a ele.³⁴

DESCONSTRUÇÃO E DIALÉTICA NEGATIVA

Um modo de resumir a argumentação até aqui seria dizer que, para Adorno, os aspectos compulsórios da identidade são inseparáveis de suas contradições internas: a identidade só pode adequar-se a seu conceito reconhecendo seu próprio aspecto de não-identidade. No mais naturalista dos pensadores franceses influenciados por Nietzsche, entretanto, essa dimensão lógica da crítica da consciência está totalmente ausente. O ego é retratado, sem nenhuma problematização, como o eliminador internamente coerente da espontaneidade e da particularidade do impulso, com a conseqüência de que a oposição só pode assumir a forma de um salto auto-invalidante da "unicidade" da consciência de si para a dispersão das intensidades, ou do sujeito edipianizado para uma metafísica das "máquinas desejanças". No trabalho de Jacques Derrida, em contraste, ocorre um facciosismo complementar: a dimensão naturalista do pensamento de Nietzsche é quase totalmente eliminada, em favor de uma exploração das contradições implícitas na noção de auto-identidade pura. Derrida, em outras palavras, compartilha com Adorno um pendor para a dialética, é sensível às maneiras inesperadas como os opostos filosóficos deslizam uns para os outros, mas não vincula esse interesse a uma exposição da gênese histórico-natural do eu.

As implicações dessa falha talvez tenham sua melhor ilustração numa comparação das críticas de Adorno e Derrida à fenomenologia husserliana. Tal como Merleau-Ponty, cuja explicação da relação entre a consciência e a natureza tem muitas afinidades com a dele, Adorno questiona a própria possibilidade da redução transcendental de Husserl:

O idealista pode muito bem chamar de transcendentais as condições de possibilidade da vida da consciência que foram abstraídas — elas remontam a uma vida consciente determinada, "factual". Não são válidas "em si". (...) O mais rigoroso conceito do transcendental não consegue libertar-se de sua interdependência com o *factum*.³⁵

É importante assinalar, porém, que Adorno fala em "interdependência": ele não pretende, de modo algum, fazer uma redução empirista ou naturalista da consciência. Ao contrário, sua tese é apenas que "o aspecto de não-ser da mente está tão entremeado com a existência, que destacá-lo claramente seria o mesmo que objetivá-lo e falseá-lo".³⁶ Adorno, como materialista, defende a ancoragem da consciência na natureza, ao mesmo tempo que resiste a qualquer tentativa de fundir a dialética do sujeito e do objeto num monismo metafísico.

No pensamento de Derrida, contudo, a possibilidade da redução transcendental nunca é questionada como tal. Antes, a desconstrução incorpora a perspectiva transcendental, numa operação que Derrida denomina de "apagamento", mas que — em sua anulação e conservação simultâneas — aproxima-se de uma *Aufhebung* [superação] hegeliana. Assim, em *Da gramatologia*, Derrida

sugere que há um “aquém e um além da crítica transcendental” e que, portanto, “o valor da arquê transcendental deve fazer sentir sua necessidade para se deixar apagar”.³⁷ Para Derrida, essa operação não implica a insistência numa ruptura irreduzível entre a facticidade e o transcendental, que a metafísica sempre sonhou superar, mas uma “redução da redução”, uma mudança para o nível do que ele designa explicitamente de “texto ultra-transcendental”. Para Derrida, a incoerência do conceito de presença de si, em que se baseia a teoria da subjetividade transcendental de Husserl, revela que o sujeito transcendental e seus objetos, juntamente com as outras oposições características do pensamento metafísico, são, em certo sentido — que ele considera bastante incômodo de expor —, “efeitos” de um princípio superior de não-identidade, para o qual sua designação mais comum é “*différence*”. O resultado é uma postura filosófica final que faz lembrar marcadamente o idealismo pré-hegeliano. Já que a diferença absoluta, em que falta qualquer determinação, é indistinguível da identidade absoluta, as evocações derridianas de um traço que é “origem de toda repetição, origem da idealidade (...), não mais ideal do que real, não mais inteligível do que sensível, não mais significação aparente do que energia opaca”³⁸ talvez forneçam o paralelo mais próximo, no século XX, da *Identitätsphilosophie* [filosofia da identidade] do jovem Schelling.

Ao que parece, portanto, a tentativa de Derrida de elaborar uma crítica do sujeito idêntico a si mesmo, que fuja de qualquer aspecto naturalista, resulta numa posição não mais plausível do que a metafísica monista da libido de Lyotard. Embora Adorno não tenha vivido o bastante para confrontar diretamente a posição de Derrida, sua provável resposta às atuais comparações e interassimilações da desconstrução e da dialética negativa podem ser deduzidas da crítica ao pensamento de Heidegger — sem dúvida, a influência central em Derrida —, que desponta aqui e ali em sua obra. Heidegger está certo em sugerir que há “mais” nas entidades do que sua simples condição de objetos da consciência, mas — na opinião de Adorno —, ao tratar esse “mais” sob o tópico do “Ser”, ele o transforma numa hipóstase auto-invalidante:

Fazendo daquilo que a filosofia não consegue expressar um tema imediato, Heidegger represa a filosofia a ponto de revogar a consciência. Como punição, a fonte que, segundo sua concepção, está soterrada, e que ele gostaria de desenterrar, seca de modo muito mais deplorável que o discernimento da filosofia, que foi destruído em vão e que pendia para o inexprimível por suas mediações.³⁹

Para Adorno, qualquer experiência que a palavra “Ser” possa transmitir só pode expressar-se através de uma constelação de entidades, ao passo que, na filosofia de Heidegger, a própria irreduzibilidade de uma relação transforma-se numa entidade última. Na evocação de um Ser que transcende a distinção sujeito-objeto,

o aspecto de mediação fica isolado e, com isso, torna-se imediato. Entretanto, é tão pouco possível hipostasiar a mediação quanto os pólos do sujeito e do objeto; ela só é válida em sua constelação. A mediação é mediada por aquilo que media.⁴⁰

Mutatis mutandis, também se poderia dizer que a *différence* de Derrida é necessariamente diferenciada por aquilo que diferencia. Embora seja fato que a natureza e a cultura, o significado e o significante, o objeto e o sujeito nada seriam sem a diferença que os separa, isso não basta para garantir a *prioridade lógica* da não-identidade sobre a identidade, que é crucial em toda a postura filosófica de Derrida. A distinção entre sua postura — segundo a qual a “subjetividade, tal como a objetividade, é um efeito da *différence*, um efeito inscrito num sistema de *différence*”⁴¹ — e a de Adorno é claramente revelada pela seguinte passagem da *Dialética negativa*:

A polaridade sujeito e objeto pode facilmente ser tomada, por sua vez, como uma estrutura não dialética em que toda a dialética tem lugar. Mas os dois conceitos são categorias que se originam na reflexão, fórmulas para algo que não se deve unificar: nada positivos, não estados de coisas primordiais, mas negativos de fora a fora. Não obstante, a diferença entre sujeito e objeto não deve ser negada, por sua vez. Nem os dois constituem uma dualidade última, nem há uma unidade última que se oculte por trás deles. Eles tanto constituem um ao outro quanto — mediante essa constituição — separam-se um do outro.⁴²

O ESPELHO E O FEITIÇO

A esta altura, deve estar claro que a freqüente tentativa dos pensadores pós-estruturalistas, bem como dos comentaristas literários e políticos influenciados pelo pós-estruturalismo, de opor a crítica nietzschiana da identidade às totalizações coercitivas do pensamento dialético está repleta de dificuldades incontornáveis. Adorno, não menos que o recente pensamento francês, critica a dialética de Hegel como sendo, sob muitos aspectos, a mais insidiosa e mais inelutável forma de pensamento identificatório. No entanto, ao mesmo tempo, sua sensibilidade profundamente dialética percebe a dinâmica auto-invalidante de uma priorização grosseira da particularidade, da diversidade e da não-identidade. A dissolução da unicidade reflexiva do eu, em Deleuze ou Lyotard, leva apenas à indiferença do fluxo irrestrito ou à monótona repetição da intensidade, ao passo que, na obra de Derrida, o alijamento do lastro materialista da crítica nietzschiana e freudiana da consciência resulta na instalação da *différence* como princípio de um novo tipo de “filosofia primordial”. Para Adorno, em contraste, a não-identidade não pode ser acatada abandonando-se completamente o princípio da identidade. “Definir a identidade como correspondência da coisa-em-si com seu conceito”, escreve ele,

é arrogância; mas o ideal da identidade não deve ser simplesmente descartado. Viver reclamando que a coisa não é idêntica ao conceito equivale ao anseio do conceito de se tornar idêntico à coisa. É assim que o sentimento de não-identidade contém a identidade. A suposição da identidade, a rigor, é o componente ideológico do pensamento puro, em todo o percurso até a lógica formal; mas nela se esconde também o elemento de verdade da ideologia, a garantia de que não haja nenhuma contradição, nenhum antagonismo.⁴³

Tendo em mente esse argumento, talvez estejamos agora em condições de voltar com mais discernimento ao conto de Borges, por onde começamos. Também já deve estar evidente que a história da subjugação dos animais especulares pode ser interpretada não apenas em termos da crítica libidinal da consciência, mas também da “dialética do Esclarecimento”, originalmente formulada por Horkheimer e Adorno no início da década de 1940, e que continua a sustentar a *Dialética negativa* e a *Teoria estética*. A humanização dos impulsos, representada pela transformação dos animais em reflexos, de fato resulta numa espécie de dominação do ego. Mas essa dominação é conquistada ao preço de um terrível isolamento: na *Dialética negativa*, Adorno volta repetidamente ao patos de um eu impotentemente confinado ao círculo de sua própria imanência, incapaz de estabelecer contato com qualquer coisa externa que não revele ser seu simples reflexo. A necessidade de romper esse isolamento gera uma tensão no cerne da própria subjetividade, que o pós-estruturalismo em geral reluta em reconhecer, ou é incapaz de admitir. Essa inadequação sugere que no conto de Borges talvez haja aspectos substantivos que Lyotard deixou de esclarecer em sua interpretação.

Primeiro, Lyotard descreve o banimento e castigo dos animais como um simples ato de força, de repressão e contenção, enquanto Borges descreve o Imperador como empregando suas “artes mágicas”, enfeitiçando os animais. Significativamente, o conceito de feitiço desempenha um papel importante na filosofia de Adorno; enquanto o encantamento pode constituir uma forma de coerção peculiarmente intangível e não aparente, falar em feitiço sugere um estado de ipseidade compulsiva em que os atos são simultaneamente autônomos e heterônomos, acompanhados por exageradas ilusões subjetivas de autonomia, mas mesmo assim praticados pelos sujeitos. A metáfora do feitiço, em outras palavras, capta os aspectos repressores e possibilitadores dos processos de socialização, que são retratados como uma faceta da conquista humana da natureza, a bem da autopreservação. Como escreve Adorno na *Dialética negativa*, “o feitiço é a forma subjetiva do mundo espiritual, o reforço interno de sua primazia sobre os processos externos de vida”.⁴⁴ Posteriormente, na Teoria Crítica de Habermas, esse paralelismo entre a dominação instrumental da natureza externa e a repressão da natureza interna seria contestado. Habermas evitaria a ilação de Adorno de que a emancipação da natureza acarreta o fim de toda a sensibilidade comunicativa, ao

atribuir a socialização e a ação instrumental a dimensões categoricamente distintas do desenvolvimento histórico. Não obstante, já em sua versão adorniana, a posição da Teoria Crítica leva uma clara vantagem sobre a dos pós-estruturalistas. Enquanto personagens como Lyotard encurralam-se numa posição em que só podem denunciar a dominação do ego como uma coerção arbitrária que deve ser abolida (um pouco mais problemático é saber se isso seria possível), Adorno percebe que a identidade compulsória, o sacrifício do momento em nome do futuro, foi necessário numa certa etapa da história, para que os seres humanos se libertassem da submissão cega à natureza. Nessa medida, essa identidade já contém um elemento de liberdade. Por conseguinte, o “feitiço da ipseidade” não pode ser visto simplesmente como uma extensão da coerção natural; antes, ele é uma ilusão que poderia, em princípio, ser reflexivamente rompida pelo sujeito que ela gera — embora o pleno reconhecimento desse processo fosse inseparável de uma transformação das relações sociais. Além disso, o resultado desse rompimento não seria a invasão auto-invalidante dos “poderes fluidos e letais” que Lyotard descreve, mas uma verdadeira identidade — uma identidade que seria permeável a seu próprio aspecto inidêntico. Uma das principais diferenças entre o pós-estruturalismo e a Teoria Crítica é resumida na afirmação de Adorno de que “até quando meramente limitamos o sujeito, pomos fim a seu poder”.⁴⁵

Isso nos traz a um segundo aspecto. Lyotard descreve os animais especulares como “monstros”. Borges, por sua vez, especifica que o povo de Cantão acredita que a criatura do espelho seja um peixe, “um ser fugitivo e resplandecente que ninguém havia tocado”, ao passo que, em Yunnan, acredita-se que ela seja um tigre. No pensamento de Adorno, é sob esse duplo aspecto que o inidêntico aparece ante o pensamento identificatório: de um lado, como algo de instigante beleza, que escapa perenemente a nosso alcance, e de outro, como algo ameaçador e incontrolável, que ameaça justamente em virtude de nossa excessiva necessidade de controlá-lo. Mas não podemos estabelecer uma relação com essa criatura, nem quebrando o espelho (solução dos “filósofos do desejo”), nem afirmando — como faz Derrida — que tanto o mundo humano quanto o refletido são apenas efeitos gerados por sua superfície invisível. Antes, a única maneira de conquistar essa relação é desfazer o feitiço lançado pelo Imperador sobre os animais — que também é, como vimos, um feitiço sobre ele mesmo.

Não adiantaria concluir, no entanto, sem enfatizar uma importante distinção entre a lição do conto de Borges e a postura filosófica de Adorno. O conto realmente contém uma evocação da utopia, mas Borges a situa num passado distante e irrealizável. Nos tempos lendários, ele diz,

o mundo dos espelhos e o mundo dos homens não estavam, como agora, incomunicáveis. Eram, além disso, muito diferentes; não coincidiam nem os seres nem as cores nem as formas. Ambos os reinos, o especular e o humano, viviam em paz; entrava-se e saía-se pelos espelhos.

Na versão de Borges, essa harmonia inicial é rompida por um ataque violento da natureza, temporariamente rechaçado pela humanidade, mas destinado a triunfar no final: “um dia, entretanto, livrar-se-ão dessa mágica letargia” e, dessa vez, os animais “não serão vencidos”. Adorno não nega a possibilidade dessa conclusão calamitosa da história: o “rumor das armas” vindo do “fundo dos espelhos”, que alguns acreditam que precederá a invasão final, sem dúvida há de soar, a nossos ouvidos do fim do século XX, como um alarme nuclear de quatro minutos. Mas Adorno efetivamente contesta que esse fim seja inevitável. Nosso dilema histórico consiste em que as precondições materiais essenciais para uma reconciliação entre os seres humanos e entre a humanidade e a natureza só puderam ser instauradas por uma história de dominação e autocoerção, que agora ganhou um impulso quase indetenível. Como escreve Adorno na *Dialética negativa*, “já que a autopreservação foi precária e difícil para as eras, o poder de seu instrumento, os impulsos do ego, continua quase irresistível, mesmo depois de a tecnologia haver facilitado a autopreservação”.⁴⁶ Frente a esse dilema, ansiar por uma harmonia anterior à queda é apenas cair resignadamente na ilusão conservadora. Ainda assim, a evocação de Borges de um estado de intercâmbio pacífico entre os mundos humano e especular proporciona uma imagem adequada para a afinidade sem identidade e a diferença sem dominação — em vez da unicidade coercitiva —, que Adorno crê estarem implícitas na garantia de que não haja “nenhuma contradição, nenhum antagonismo”.

NOTAS

1. Ver “Structuralism and Post-structuralism: An Interview with Michel Foucault”, *Telos*, 55, primavera de 1983, p. 200; e “Un Cours Inédit”, *Magazine Littéraire*, 207, maio de 1984.
2. Ver Jean-François Lyotard, “Presentations”, in Alain Montefiore (org.), *Philosophy in France Today*, Cambridge, 1983, p. 201-4.
3. Ver Jacques Derrida, *La Vérité en Peinture*, Paris, 1978, p. 200-9.
4. Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt, 1982; Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, 1985; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.
5. Ver, por exemplo, Rainer Nägele, “The Scene of the Other: Theodor W. Adorno’s Negative Dialectic in the Context of Post-structuralism”, *Boundary*, 2, outono-inverno de 1982-83; Martin Jay, *Adorno*, Londres, 1984, p. 21-2; e, acima de tudo, Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*, Baltimore, MD, 1982, p. 73-81.
6. Jorge Luis Borges, “The Fauna of Mirrors”, in *The Book of Imaginary Beings*, Harmondsworth, 1974, p. 67-8.
7. Jean-François Lyotard, “Contribution des Tableaux de Jacques Monory”, in Gérard Gassiot-Talabot et al., *Figurations 1960/1973*, Paris, 1973, p. 155-6.
8. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, col. TEL, Paris, 1976, p. 479.
9. G. W. F. Hegel, *The Difference between Fichte’s and Schelling’s Systems of Philosophy*, Albany, NY, 1977, p. 112.

10. Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, 1974, p. 11.
11. Idem, p. 294.
12. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in G. Colli e M. Montinari (orgs.), *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*, Berlin/Nova York, 1980, v. 1, p. 99.
13. Friedrich Nietzsche e Walter Kaufman (orgs.), *The Will to Power*, Nova York, 1967, p. 266-7.
14. Idem, p. 272.
15. Ibid., p. 263.
16. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, op. cit., p. 58-9.
17. Nietzsche, *The Will to Power*, op. cit., p. 280.
18. Lyotard, *Économie libidinale*, p. 295.
19. Michel Foucault, "Préface", in *Histoire de la folie à l'âge classique*, ed. original, Paris, 1961, p. vii.
20. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Londres, 1972, p. 47.
21. Ver, em especial, Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Harmondsworth, 1981, p. 150-9.
22. Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, 1984, p. 13.
23. Jochen Hörisch, "Herrscherwort, Gott und geltende Sätze", in Burkhardt Lindner e W. Martin Lüdke (orgs.), *Materialien zur ästhetischen Theorie: Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt, 1980, p. 406.
24. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1973, p. xx.
25. Nietzsche, "Ueber Wahrheit und Lüge im äussermoralische Sinne", in *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*, v. 1, p. 879-80.
26. Idem, p. 880.
27. Adorno, *Negative Dialectics*, op. cit., p. 153.
28. Idem, p. 163.
29. Nietzsche, *Götzendämmerung*, in *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*, v. 6, p. 77, citado em Theodor W. Adorno, *Against Epistemology*, Oxford, 1982, p. 18-9 [original alemão, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*].
30. Idem, p. 18.
31. Lyotard, *Économie libidinale*, op. cit., p. 40.
32. Adorno, *Negative Dialectics*, op. cit., p. 163.
33. Idem, p. 161.
34. Ibid., p. 5-6.
35. Adorno, *Against Epistemology*, op. cit., p. 226-7.
36. Adorno, *Negative Dialectics*, op. cit., p. 201-2.
37. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Londres, 1976, p. 61.
38. Idem, p. 65.
39. Adorno, *Negative Dialectics*, op. cit., p. 110.
40. Idem, p. 99.
41. Jacques Derrida, *Positions*, Londres, 1981, p. 28.
42. Adorno, *Negative Dialectics*, op. cit., p. 176.
43. Idem, p. 149.

44. Ibid., p. 344.

45. Ibid., p. 183. Vale notar que a crítica pós-estruturalista da consciência, embora explore a oposição de Nietzsche à particularidade e à identidade conceitual, é extremamente infiel a Nietzsche em outros aspectos. Longe de defender um desfazer-se no impulso, Nietzsche tem plena — dir-se-ia “dialética” — ciência de que a força dolorosamente conquistada da autodisciplina é uma precondição da libertação em relação à disciplina.

46. Adorno, *Negative Dialectics*, op. cit., p. 349.

A CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

Seyla Benhabib

[...]

Os membros e afiliados do Institut für Sozialforschung, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock e Walter Benjamin, desenvolveram sua teoria numa época em que o desencanto com a primeira experiência de socialismo na União Soviética e, em especial, as experiências do fascismo europeu e da destruição das comunidades judaicas da Europa haviam frustrado todas as esperanças de uma transformação revolucionária do capitalismo a partir de dentro.¹ A teoria crítica viu-se confrontada com a tarefa de pensar o “radicalmente outro”.

Em seu Prefácio de 1971 ao livro de Martin Jay, *A imaginação dialética*, Horkheimer escreveu: “O apelo a um mundo inteiramente outro [*ein ganz Anderes*] que não este teve, primordialmente, um impulso sociofilosófico. (...) A esperança de que o terror terrestre não detenha a última palavra é por certo um desejo não científico.”² Horkheimer traça aí uma distinção entre a verdade filosófica e a científica, e atribui à filosofia a tarefa de pensar “o inteiramente outro”. Em resposta à discussão gerada no *Zeitschrift für Sozialforschung* pela publicação, em 1937, do ensaio de Horkheimer intitulado “Teoria tradicional e crítica”, Marcuse formulou essa questão de maneira ainda mais incisiva:

Quando a verdade não é realizável dentro da ordem social existente, ela simplesmente assume para esta o caráter de utopia. (...) Tal transcendência não depõe contra, mas a favor da verdade. O componente utópico na filosofia foi, durante muito tempo, o único fator progressista, como a constituição do melhor Estado, do prazer mais intenso, da perfeita felicidade, da paz eterna. (...) Na teoria crítica, a obstinação há de ser mantida como uma qualidade genuína do pensamento filosófico.³

Nenhuma dessas formulações capta adequadamente a mescla singular de reflexão filosófica e pesquisa social científica conhecida como “teoria crítica”, que os

membros da Escola de Frankfurt elaboraram na década de 1930.⁴ Aplicando o “materialismo histórico a ele mesmo” (Korsch), eles puderam analisar as condições históricas da possibilidade da economia política marxista e, desse modo, confrontaram-se com a tarefa de articular uma “teoria crítica da transição” do capitalismo liberal de mercado para uma nova formação social, que denominaram, não sem ambigüidade, de “capitalismo de Estado”. Seus esforços alteraram o próprio sentido da crítica social marxista e da crítica das ideologias.

[...]

1. DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA À CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

A evolução do programa de pesquisas do Institut für Sozialforschung pode ser dividida em três fases distintas: a fase do “materialismo interdisciplinar” de 1932-37, a abordagem da “teoria crítica” de 1937-40 e a “crítica da razão instrumental” do período de 1940 a 1945.⁵ Cada uma dessas mudanças ocorreu na esteira das experiências históricas desse período turbulento: as perspectivas do movimento da classe trabalhadora na República de Weimar, a avaliação da estrutura social da União Soviética e a análise do fascismo deram margem a alterações fundamentais na teoria. Esses acontecimentos levaram a teoria crítica a reformular a compreensão que tinha de si mesma: redefiniram-se as relações entre a teoria e a prática e entre os sujeitos e os destinatários da teoria, enquanto a interdependência entre a filosofia e as ciências, a teoria crítica e o marxismo, foi reconceituada.

O ensaio de 1937 sobre a “Teoria tradicional e crítica” foi escrito num período em que a derrota do movimento da classe trabalhadora alemã e de seus partidos pelo fascismo parecia completa, e em que o terror stalinista e os “expurgos” subsequentes no aparelho de poder soviético haviam destruído todas as ilusões a respeito dessa primeira experiência de socialismo. Essas experiências refletiram-se numa reformulação da relação teoria/práxis, bem como numa redefinição fundamental dos destinatários da teoria.

Enquanto, no período precedente a 1937, a verdade era definida como “um aspecto da práxis correta”,⁶ que mesmo assim tinha que ser distinguido do sucesso político imediato, na “Teoria tradicional e crítica” a relação entre a verdade teórica e a práxis política de grupos sociais específicos começou a parecer cada vez mais remota. Em 1934, Horkheimer ainda pudera escrever:

O valor de uma teoria é determinado por sua relação com as tarefas, que são empreendidas [*in Angriff genommen*], em momentos históricos definidos, pelas forças sociais mais progressistas. E esse valor não tem validade imediata para toda a humanidade, mas, a princípio, apenas para o grupo interessado nessa tarefa. O fato de o pensamento, em muitos casos, haver-se realmente

alienado das questões da humanidade sofredora justifica, entre outras coisas, a desconfiança em relação aos intelectuais. (...) Portanto, essa acusação contra a intelectualidade aparentemente descompromissada [*unbedingte*] (...) é correta nessa medida, já que esse descompromisso [*Beziehungslosigkeit*] do pensar não significa liberdade de julgamento, mas uma falta de controle do pensamento com respeito a suas próprias motivações.⁷

Na "Teoria tradicional e crítica", em contraste, Horkheimer enfatiza, não a *comunhão* de objetivos, mas o possível *conflito* "entre os setores avançados da classe e os indivíduos que dizem a verdade a respeito dela, bem como o conflito entre os setores mais avançados, com seus teorizadores, e o restante da classe".⁸ A união das forças sociais que prometem a libertação é conflitiva. Em vez de uma aliança com as forças progressistas da sociedade, em relação a cujas tarefas o "valor" da teoria seria determinado, Horkheimer passou a enfatizar o valor da atitude crítica do pensador, cuja relação com essas forças sociais foi vista como sendo de conflito potencial e crítica agressiva.

Essa verdade evidencia-se claramente na pessoa do teorizador: ele exerce uma crítica agressiva contra os apologistas conscientes do *status quo*, mas também contra as tendências perturbadoras, conformistas ou utópicas em sua própria casa.⁹

Não há nenhuma convergência necessária entre a teoria da sociedade com um propósito emancipatório e a consciência empírica da classe ou grupo social que seria agente da transformação emancipatória.

Em "Filosofia e teoria crítica", redigido em resposta à discussão gerada pelo ensaio de Horkheimer, Marcuse expressou a situação existencial que isola o intelectual e o empurra "de volta para si mesmo":

Que acontece quando os progressos esboçados pela teoria não ocorrem, quando as forças que deveriam levar à transformação são repelidas e parecem derrotadas? A verdade da teoria é tão pouco contraditada por isso que, ao contrário, surge sob um novo prisma e esclarece novas facetas e partes de seu objeto. (...) A função cambiante da teoria, na nova situação, confere-lhe o caráter de "teoria crítica", num sentido mais contundente.¹⁰

Essa "função cambiante da teoria" assinala a crescente defasagem entre a verdade crítica do marxismo e a consciência empírica do proletariado, que, no entanto, a teoria continua a apontar como o agente objetivo da futura transformação da sociedade.

[...]

Horkheimer sustenta que a teoria crítica marxista da sociedade continuou a ser uma disciplina filosófica, mesmo ao se engajar na crítica da economia; ele nomeia os três aspectos que constituem o "momento filosófico" da crítica da eco-

nomia política. Primeiro, a crítica da economia política mostra a “transformação dos conceitos que dominam a economia em seus opostos”.¹¹ Segundo, a crítica não é idêntica a seu objeto. A crítica da economia política não reifica a economia. Defende “o conceito materialista da sociedade livre e autônoma, preservando do idealismo a convicção de que os homens têm outras possibilidades que não abandonar-se ao *status quo* ou acumular poder e lucro”.¹² Terceiro, a crítica da economia política encara as tendências da sociedade como um todo e retrata “o movimento histórico do período que se aproxima do fim”.¹³ Horkheimer chama a estes os “momentos filosóficos” da crítica da economia política, pois cada processo conceitual visa a mais do que compreender empiricamente as leis e estruturas dadas da sociedade, e julga e analisa aquilo que é à luz de um padrão normativo, a saber, a “realização do livre desenvolvimento dos indivíduos” através da constituição racional da sociedade. Para Horkheimer, é a crítica do dado, em nome de um padrão utópico-normativo, que constitui o legado da filosofia.

[...]

1. Com a afirmação de que a crítica da economia política mostra a “transformação dos conceitos que dominam a economia em seus opostos”, Horkheimer chama a atenção para o seguinte aspecto do procedimento de Marx: partindo das definições aceitas das categorias usadas pela economia política, Marx mostra como estas se transformam em seus opostos. Ele não justapõe seus próprios padrões aos utilizados pela economia política, mas, através de uma exposição e aprofundamento internos dos resultados disponíveis da economia política, mostra que esses conceitos contradizem a si mesmos. Isso significa que, quando suas implicações lógicas são ponderadas até o fim, esses conceitos não conseguem explicar o modo de produção capitalista. As categorias da economia política são avaliadas em relação a seu próprio conteúdo, isto é, ao fenômeno que pretendem explicar, e se mostram inadequadas nesse aspecto. Essa faceta do método de Marx pode ser denominada de “crítica categorial” imanente.

2. O propósito da crítica *desfetichizante* é mostrar que a realidade social do capitalismo apresenta-se aos indivíduos sob uma forma necessariamente mistificada. A consciência política espontânea, tanto quanto o discurso da economia política clássica, parte do pressuposto de que a realidade social é uma esfera objetiva, regida por leis e semelhante à natureza. Nem as relações sociais nem as atividades humanas que dão origem a essa aparência de objetividade natural são levadas em conta. “O conceito materialista de uma sociedade livre e autônoma”, enfatizado por Horkheimer,¹⁴ só é possível quando se pressupõe que os indivíduos são os sujeitos *constituintes* de seu mundo social. Em vez de “abandonar-se ao *status quo*”, eles podem reapropriar-se dessa realidade social e moldá-la de maneira a fazê-la corresponder aos potenciais humanos. A “convicção idealista de que os homens têm essa possibilidade”¹⁵ é demonstrada, para Horkheimer,

pelo método da crítica desfeticizante de Marx. Nesse sentido, a crítica não é idêntica a seu campo objetual — a economia política. Analisando a constituição social desse campo objetual e sua transitoriedade, ela também traz à luz as tendências contraditórias em seu bojo que apontam para sua transcendência. A crítica da economia política visa a um modo de existência social *livre da dominação da economia*.

3. A crítica marxista do capitalismo expõe as contradições e disfuncionalidades internas do sistema para mostrar como e por que elas dão origem a demandas e lutas antagônicas, que não podem ser atendidas pelo presente. A teoria crítica diagnostica as crises sociais de modo a permitir e incentivar a futura transformação social. Como diz Horkheimer: “De importância central, aqui, é menos o que permanece inalterado do que o movimento histórico do período que se aproxima do fim.”¹⁶ E acrescenta: “A economia é a causa primária da infelicidade, e a crítica teórica e prática deve voltar-se primordialmente para ela.”¹⁷ Contudo, “a transformação histórica não deixa intactas as relações entre as esferas de cultura. (...) Por conseguinte, dados econômicos isolados não fornecem o padrão mediante o qual se deve julgar a comunidade [*Gemeinschaft*] humana”.¹⁸

Embora Horkheimer e Marcuse, co-autor do epílogo da “Teoria tradicional e crítica”, percebam “a economia como a causa primária da infelicidade”, eles têm perfeita consciência de que a simples teoria das crises econômicas já não é suficiente para analisar as contradições do período entre as duas guerras mundiais; segundo, como a transformação histórica tem uma dimensão cultural, os fenômenos de crise não são experimentados meramente como disfuncionalidades econômicas, mas também como crises *vividas*.

[...]

As relações culturais e psicológicas já são destacadas como campos em que os indivíduos *vivenciam* as crises geradas pela economia. Apesar de causados pela economia, esses fenômenos não são de natureza econômica. Como mostram seus primeiros esforços para integrar os estudos psicanalíticos de Erich Fromm no programa de pesquisas do Instituto, Horkheimer e seus colaboradores têm plena consciência da necessidade de elaborar uma nova teoria sociocientífica da crise para lidar com os eventos históricos com que se confrontam.¹⁹

Essa breve análise do ensaio de Horkheimer de 1937 e do epílogo de “Teoria tradicional e crítica”, redigido em co-autoria com Marcuse, revela a tensão não resolvida dessas formulações: de um lado, reconhece-se não apenas que não há convergência entre o ponto de vista do teórico e o dos movimentos da classe trabalhadora, mas também que, na verdade, há um hiato cada vez maior. Embora a teoria crítica denomine alguns setores da classe trabalhadora de seus “destinatários”, estes são cada vez menos considerados como um grupo social empírico; com crescente frequência, todos os indivíduos que compartilham um “senso

crítico” são apontados como destinatários da teoria. Por outro lado, Horkheimer agarra-se firmemente à crítica da economia política como modelo de pesquisa e insiste nas influências emancipatórias inerentes a esse tipo de crítica.

[...]

O precário equilíbrio brilhantemente sustentado por Horkheimer em seu ensaio “Teoria tradicional e crítica” foi perturbado pelos acontecimentos históricos. Em vista das realidades da Segunda Guerra Mundial, todo o modelo marxista da crítica da economia política foi questionado. A passagem do modelo da “teoria crítica” para a “crítica da razão instrumental” ocorreu quando essa clivagem crescente entre a teoria e a prática, entre os temas e os destinatários potenciais da teoria, levou a um questionamento fundamental da própria crítica da economia política. A transformação da natureza do capitalismo liberal entre as duas guerras mundiais e as conseqüências disso para a crítica marxista da economia política foram desenvolvidas por Friedrich Pollock num artigo publicado no último número da publicação do Instituto, agora lançada como *Estudos de Filosofia e Ciência Social*.

Em “Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações”, Pollock descreve as transformações na estrutura da economia política ocorridas nas sociedades ocidentais desde o término da Segunda Guerra Mundial como “processos transicionais que transformaram o capitalismo privado em capitalismo estatal”.²⁰ Pollock acrescenta:

A aproximação mais estreita da forma totalitária deste último foi feita na Alemanha nacional-socialista. Teoricamente, a forma totalitária do capitalismo de Estado não é o único resultado possível da atual forma de transformação. É mais fácil, porém, construir um modelo para ela do que para a forma democrática de capitalismo estatal, para a qual nossa experiência nos fornece poucos indícios.²¹

O termo “capitalismo de Estado” indica que essa formação é “a sucessora do capitalismo *privado*, que o Estado assume importantes funções do capitalista privado, que os interesses voltados para o lucro continuam a desempenhar um papel expressivo, e que ela não é o socialismo”.²²

O capitalismo de Estado transforma radicalmente as funções do mercado. Este já não atua como coordenador da produção e da distribuição. Essa função passa a ser assumida por um sistema de controles diretos. “A liberdade de comércio, iniciativa e trabalho fica a tal ponto sujeita à interferência governamental que é praticamente abolida. *Juntamente com o mercado autônomo, as chamadas leis econômicas desaparecem.*”²³ Se o livre comércio, a livre iniciativa e a liberdade de vender a própria mão-de-obra — em suma, o mercado de trocas — vão-se transformando em coisa do passado, a crítica da ordem social e política emergente já

não pode assumir a forma de uma crítica da economia política. Primeiro, a *estrutura institucional* dessa nova ordem social não mais pode ser definida em relação às leis do mercado e à administração impessoal da norma legal pelo Estado. A crescente estatização da sociedade e as novas prerrogativas do Estado criam estruturas institucionais cuja importância sociológica requer novas categorias de análise, além das da economia política.²⁴ Segundo, se, juntamente com o “mercado autônomo”, as chamadas leis econômicas também desaparecem, a dinâmica e os potenciais de crise da nova ordem social não podem ser apresentados como contradições iminentes apenas ao funcionamento da economia.²⁵ No capitalismo de Estado, as crises econômicas são suspensas ou transformadas. Terceiro, se a liberdade de troca no mercado materializou, em certo momento, os *ideais normativos* da sociedade burguesa liberal — individualismo, liberdade e igualdade —, com o desaparecimento do mercado por trás de um sistema de controles diretos, os ideais normativos do liberalismo também desaparecem. A crítica da economia política, por si só, já não pode dar acesso à estrutura institucional, às ideologias normativas e aos potenciais de crise da nova ordem social.

A crítica marxista da economia política foi, ao mesmo tempo, uma crítica da formação social capitalista como um todo. Na fase de capitalismo liberal, era possível apresentar uma crítica dessa formação social através da crítica da economia política, por duas razões: primeiro, de acordo com Marx, as relações sociais de produção definiam a espinha dorsal *institucional* do capitalismo liberal, ao legitimarem um certo padrão de distribuição de riqueza, poder e autoridade na sociedade. No capitalismo, não só a economia era “desinserida” dos limites do campo social e político, como essa “economia desinserida” proporcionava, por sua vez, o mecanismo de redistribuição do poder e privilégio sociais. Segundo, as relações de troca no mercado capitalista davam *legitimação normativa* a essa sociedade, na medida em que os diferenciais resultantes de poder e privilégio sociais eram vistos como conseqüências das atividades de indivíduos que negociavam livremente. O “mercado autônomo” incorporava os ideais de liberdade, consentimento e individualismo que deram legitimação a essa ordem social. “Com o desaparecimento do mercado autônomo”, como sugerido por Pollock, a crítica da economia política já não pode servir de base para uma crítica da nova formação social.

Dito de outra maneira, *uma teoria social crítica do capitalismo de Estado não pode ser uma crítica da economia política do capitalismo de Estado, por duas razões*: com o desaparecimento do mercado autônomo num sistema de controles estatais diretos, a distribuição social de riqueza, poder e autoridade torna-se “politizada”. Essa distribuição já não é uma conseqüência das leis de mercado, mas das diretrizes políticas. Para analisar a estrutura social do capitalismo de Estado, não se necessita de uma economia política, mas de uma sociologia política. Com a “politização” do mercado antes autônomo, os ideais normativos e as bases ideo-

lógicas do capitalismo liberal também se transformam. As formas de legitimação, no capitalismo de Estado, precisam ser reanalisadas: com o declínio do mercado autônomo, a “legalidade” também declina; o liberalismo é transformado em autoritarismo político e, eventualmente, em totalitarismo.²⁶

O núcleo do que veio a ser conhecido como “teoria social crítica da Escola de Frankfurt” no mundo de língua inglesa, desde o final da década de 1960, é essa análise da transformação do capitalismo liberal do século XIX em democracias de massa, de um lado, e formações totalitárias do tipo nacional-socialista, de outro. Entre 1939 e 1947, os membros da Escola de Frankfurt dedicaram-se a analisar as conseqüências econômicas, sociais, políticas, psicológicas e filosóficas dessa mudança. Enquanto o trabalho de Pollock concentrou-se na economia política, Franz Neumann²⁷ e Otto Kirchheimer²⁸ concentraram-se na sociologia política e na teoria política; Horkheimer, Adorno e Marcuse concentraram-se na elaboração das conseqüências sociológicas, psicológicas e filosóficas dessa transformação.²⁹

[...]

Embora, nesse período, haja diferenças entre Marcuse, de um lado, e Horkheimer e Adorno, de outro, no tocante à definição político-econômica apropriada para o nacional-socialismo,³⁰ os dados seguintes descrevem o modelo sociológico implícito utilizado por todos os três:

- o capitalismo liberal e a livre competição de mercado estão correlacionados com o Estado liberal, a família patriarcal burguesa e o tipo de personalidade rebelde, ou superego forte;
- o capitalismo de Estado (Adorno e Horkheimer) ou o capitalismo monopolista (Marcuse) correlacionam-se com o Estado fascista, a família autoritária e o tipo de personalidade autoritário;
- ou ainda, os mesmos fenômenos econômicos estão correlacionados com as democracias de massa, o desaparecimento da família burguesa, o tipo de personalidade submisso e a “automatização” do superego.

No contexto desse modelo sociológico, que estabelece relações funcionais entre o nível de organização das forças produtivas, a estrutura institucional da sociedade e as formações da personalidade, os conceitos de “racionalização” e “razão instrumental” são usados para descrever os *princípios organizacionais* da formação social, as *orientações de valor* da personalidade e as *estruturas de sentido* da cultura.

Por “racionalização social”, Adorno, Horkheimer e Marcuse referem-se aos seguintes fenômenos: o aparelho de dominação administrativa e política estende-se a todas as esferas da vida social. Essa extensão da dominação é realizada através das técnicas organizacionais, cada vez mais eficientes e previsíveis, desenvolvidas por instituições como a fábrica, o exército, a burocracia, as escolas e a

indústria da cultura. A eficiência e previsibilidade dessas novas técnicas organizacionais são possibilitadas pela aplicação da ciência e da tecnologia, não apenas à dominação de natureza externa, mas também ao controle das relações interpessoais e à manipulação de natureza interna. Esse aparelho de controle, científica e tecnologicamente instrumentado, funciona pela fragmentação dos processos de trabalho e produção em unidades homogêneas simples; essa fragmentação é acompanhada de uma atomização social dentro e fora da unidade organizacional. Nas organizações, a cooperação dos indivíduos fica sujeita às normas e regulamentos do aparelho; fora da unidade organizacional, a destruição da função econômica, educacional e psicológica da família deixa o indivíduo entregue às forças impessoais da sociedade de massas. O indivíduo passa então a ter que se adaptar ao aparelho para conseguir sobreviver.

O fato de as categorias de “racionalização” e “razão instrumental” serem ampliadas de forma dúbia, para se referirem a processos sociais, à dinâmica da formação da personalidade e a estruturas de sentido culturais, já indica que Marcuse, Adorno e Horkheimer superpõem os dois processos de racionalização, o societário e o cultural, que Max Weber havia procurado diferenciar.³¹ Essa fusão por parte deles acarreta um grande problema: embora aceitem o diagnóstico weberiano da *dinâmica* da racionalização social no Ocidente, eles criticam esse processo do ponto de vista de um modelo não instrumental da razão. Mas essa razão não instrumental já não pode ser imanentemente ancorada na realidade e assume um caráter cada vez mais utópico. Com esse passo, dá-se uma mudança fundamental no próprio conceito de “crítica”. Esse modelo teórico, conhecido como “crítica da razão instrumental”, leva a uma alteração radical dos métodos da crítica imanente e desfetichizante, enquanto a terceira função de uma teoria crítica — a saber, o diagnóstico da crise — desaparece.

2. A CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL E SUAS APORIAS

O texto em que esse novo paradigma da teoria crítica é mais explicitamente desenvolvido, e que contém *in nuce* boa parte da postura teórica da Escola de Frankfurt depois da Segunda Guerra Mundial, é *Dialética do Esclarecimento*. Trata-se de um texto de difícil apreensão:³² uma parcela substancial dele foi escrita a partir de notas tomadas por Gretel Adorno durante debates entre Adorno e Horkheimer. Concluído em 1944, ele foi publicado em Amsterdam três anos depois e relançado na Alemanha em 1969. Mais de metade do texto consiste numa exposição do conceito de Esclarecimento, com duas dissertações em apêndice, uma da autoria de Adorno, sobre a *Odisséia*, e outra redigida por Horkheimer, sobre Esclarecimento e moral.³³

[...]

Em *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer afirmam que a promessa iluminista de livrar o homem da tutela a que ele mesmo se expõe não pode ser cumprida através da razão, que é um mero instrumento da autopreservação: “A dominação mundial da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada resta dele senão esse ‘eu penso’, eternamente idêntico a si mesmo, que deve acompanhar todas as minhas representações.”³⁴ Para fundamentar essa tese, eles investigam a arqueologia psíquica do eu. A história de Odisseu lhes revela a nódoa obscura na constituição da subjetividade ocidental: o medo que o eu tem do “outro” — que eles identificam com a natureza — foi superado, no decorrer da civilização, pela dominação do outro. Mas, como o outro não é completamente estranho, e o eu como natureza também é outro em relação a si mesmo, a dominação da natureza só pode significar a autodominação. O eu homérico, que distingue entre as forças obscuras da natureza e a civilização, expressa o medo original da humanidade de ser absorvida pela alteridade. O mito, narrando o modo como o herói constitui sua identidade pela repressão da variabilidade da natureza, também expressa o avesso dessa história. A humanidade paga pela superação do medo do outro com a internalização da vítima. Odisseu só escapa ao apelo das sereias submetendo-se voluntariamente a seu torturante encanto. O ato de sacrifício encena repetidamente a identificação dos seres humanos com as forças obscuras da natureza, a fim de lhes permitir purificar a natureza dentro da própria humanidade.³⁵ Mas, como mostra a regressão da cultura para o barbarismo promovida pelo nacional-socialismo, a astúcia [*List*] de Odisseu, origem da *ratio* ocidental, não conseguiu superar o temor original que a humanidade tem do outro. O judeu é o outro, o estranho, aquele que é a um tempo humano e subumano. Enquanto a astúcia de Odisseu consiste na tentativa de aplacar a alteridade através de um ato mimético, tornando-se igual a ela — Odisseu oferece sangue humano aos ciclopes para que o bebam, dorme com Circe e escuta as sereias —, o fascismo, através da projeção, torna o outro idêntico a ele mesmo:

Se a mimese torna-se igual ao mundo circundante, a falsa projeção torna o mundo circundante igual a ela mesma. Se, para a primeira, o exterior é o modelo do qual o interior tem que se aproximar [*sich anschmiegen*], se para ela o estranho torna-se conhecido, a segunda transforma prontamente o tenso interior em exterioridade e carimba até o familiar como inimigo.³⁶

A razão ocidental, que se origina no ato mimético de dominar a alteridade igualando-se a ela, culmina num ato de projeção que, mediante a tecnologia da morte, consegue fazer a alteridade desaparecer. “A ‘razão’ que suprime a mimese não é simplesmente seu oposto; ela mesma é mimese — até a morte.”³⁷

Numa das notas anexadas ao texto, “O interesse pelo corpo”, Adorno e Horkheimer escrevem:

Por baixo da história conhecida da Europa há uma outra história subterrânea. Ela consiste no destino dos instintos e paixões humanos, reprimidos e deslocados pela civilização. Da perspectiva do presente fascista, em que aquilo que estava escondido emergiu à luz, a história manifesta aparece juntamente com seu lado mais tenebroso, omitido tanto pelas lendas do Estado nacional quanto por suas críticas progressistas.³⁸

Esse interesse na história subterrânea da civilização ocidental é, sem dúvida, o princípio norteador metodológico da história subterrânea da razão ocidental, que o corpo do texto desvenda. A história de Odisseu e a do Holocausto, o mito que é o Esclarecimento e o Esclarecimento que se transforma em mitologia são marcos da história ocidental: a gênese da civilização e sua transformação no barbarismo.

Mas o implacável pessimismo de Adorno e Horkheimer, sua simpatia declarada pelos “autores soturnos da burguesia” (Hobbes, Maquiavel e Mandeville) e por seus críticos niilistas (Nietzsche e Sade), não podem ser explicados apenas pelo caráter tenebroso da história humana naquele momento. Como eles mesmos reconhecem em seu Prefácio de 1969: “Já não aderimos a tudo o que foi dito neste livro. Isso seria incompatível com uma teoria que confere à verdade um núcleo temporal, em vez de justapô-la como imutável à movimentação da história.”³⁹ Mas eles insistem em que a transformação do Esclarecimento em positivismo, “na mitologia do que são os fatos”, bem como a rematada identificação do intelecto com uma hostilidade ao espírito, continuam a preponderar maciçamente. E concluem dizendo que “o desenvolvimento rumo à integração total, reconhecido neste livro, foi interrompido, mas não terminado”.⁴⁰ O conceito de “integração total” já faz eco ao diagnóstico adorniano da “sociedade inteiramente governada” e à tese da “unidimensionalidade”, de Marcuse.⁴¹ A crítica do Esclarecimento torna-se tão totalizante quanto a falsa totalidade que procura criticar.

Essa “crítica totalizante” do Esclarecimento desencadeou uma ruptura radical com a concepção de teoria crítica de 1937. A história da relação da humanidade com a natureza não revela uma dinâmica emancipatória, como Marx gostaria que acreditássemos. O desenvolvimento das forças produtivas, o domínio crescente da humanidade sobre a natureza, não é acompanhado por uma diminuição da dominação interpessoal; ao contrário, quanto mais racionalizada é a dominação da natureza, mais sofisticada e difícil de reconhecer torna-se a dominação social. A atividade de trabalho, ato em que o homem usa a natureza para seus fins, agindo como uma força da natureza (Marx), é de fato um exemplo da astúcia humana. Como revela a interpretação de Odisseu, no entanto, esse esforço de dominar a natureza, tornando-se semelhante a ela, é pago com a internalização do sacrífico. O trabalho é, efetivamente, a sublimação do desejo; mas o ato de objetivização em que o desejo se transforma num produto não constitui um ato de auto-efetivação, mas um ato de medo que leva ao controle

da natureza dentro de si mesmo. A objetivização não é a auto-efetivação, mas a abnegação disfarçada de auto-afirmação.

Consideradas em conjunto, essas duas teses — o trabalho como dominação da natureza e como abnegação — significam que a visão marxista da humanização da espécie através do trabalho social deve ser rejeitada. O trabalho social, que para Horkheimer, já em 1937, continha um fator emancipatório e um núcleo de racionalidade, não mais é o *locus* de nenhum dos dois. Tanto a emancipação quanto a razão têm que ser buscadas em outra instância. O diagnóstico totalizante da *Dialética do Esclarecimento* não nos diz onde. Essa transformação da atividade do trabalho, de atividade de auto-efetivação em atividade de sublimação e repressão, cria um vazio na lógica da teoria crítica. Não fica claro que atividades, se é que elas existem, contribuem para a humanização da espécie no curso de sua evolução, e além disso, em nome de que atividades, se é que elas existem, fala a própria crítica.

[...]

Segundo Adorno e Horkheimer, a tarefa da cultura é estabelecer a identidade do eu perante a alteridade, e a razão é o *instrumento* pelo qual isso se realiza.⁴² A razão, *ratio*, é a astúcia do eu nomeador. A linguagem separa o objeto e seu conceito, o eu e seu outro, o ego e o mundo. A linguagem domina a exterioridade — não, como o trabalho, colocando-a a serviço dos seres humanos, mas reduzindo-a a um substrato idêntico. Enquanto, na magia, o nome e a coisa nomeada mantêm uma relação de “parentesco, não de intenção”,⁴³ o conceito que substitui o símbolo mágico, no decurso da cultura ocidental, reduz “a afinidade múltipla do ser” à relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido.⁴⁴ O desencanto do mundo, a perda da magia, não é, primordialmente, uma consequência da transição da pré-modernidade para a modernidade. A transição do símbolo para o conceito já significa um desencanto. A *ratio* abstrai, procura compreender através de conceitos e nomes. A abstração, que só é capaz de apreender o concreto na medida em que consegue reduzi-lo à identidade, também liquida a alteridade do outro. Com uma retórica implacável, Adorno e Horkheimer rastreiam a irracionalidade e o racionalismo cultural até suas origens, isto é, até a lógica identificatória que é a estrutura profunda da razão ocidental:⁴⁵

Quando se anuncia que a árvore já não é simplesmente ela mesma, mas uma testemunha de outra, a sede do mana, a linguagem expressa a contradição que há em algo ser ele mesmo e, simultaneamente, outro além dele mesmo, idêntico e inidêntico. (...) O conceito, que se gostaria de definir como a unidade caracterizadora do que é englobado por ele, foi, desde o início, muito mais produto do pensamento dialético, pelo qual cada um é sempre o que é, posto que se transforma no que não é.⁴⁶

Aqui, a estrutura aporética de uma teoria crítica da sociedade, tal como concebida por Adorno e Horkheimer, torna-se evidente. *Se a promessa do Esclarecimento*

e da racionalização cultural revela apenas a culminância da lógica identificatória, constitutiva da razão, a teoria da dialética do Esclarecimento, feita com os instrumentos dessa mesmíssima razão, perpetua a própria estrutura de dominação que condena. A crítica ao Esclarecimento é afligida pelo mesmo castigo que o próprio Esclarecimento. Essa aporia, reconhecida por Adorno e Horkheimer eles mesmos,⁴⁷ não é resolvida, mas redimida pela esperança de que a crítica do Esclarecimento possa, ainda assim, evocar o princípio utópico da lógica não identificatória, que ela tem que negar tão logo o articule discursivamente. O fim do Esclarecimento, o fim da “pecaminosidade natural da humanidade”, não pode ser afirmado discursivamente. Se o Esclarecimento é o auge da lógica identificatória, a superação do Esclarecimento só pode ser uma questão de restituir o direito de ser ao inidêntico, ao suprimido e ao dominado. Uma vez que até a própria linguagem é oprimida pela maldição do conceito, que suprime o outro no ato mesmo de nomeá-lo,⁴⁸ podemos evocar o outro, mas não podemos nomeá-lo. Tal como o Deus da tradição judaica, que não deve ser nomeado mas evocado, a transcendência utópica da história da razão não pode ser nomeada, mas apenas reinvocada na memória do homem.

[...]

A conseqüência mais ampla do projeto denominado de “dialética do Esclarecimento” é a transformação do próprio conceito de crítica. A “dialética do Esclarecimento” também pretende ser uma “crítica” do Esclarecimento. Quando se afirma, entretanto, que a razão autônoma é apenas a razão instrumental a serviço da autopreservação, o projeto kantiano de crítica, no sentido de “auto-reflexão da razão sobre as condições de sua possibilidade”, é radicalmente alterado. Como observam acertadamente Baumeister e Kulenkampff:

A filosofia racionalista clássica praticou a crítica às suposições dogmáticas e aos falsos conteúdos da razão sob a forma de uma reflexão sobre seu próprio conceito puro. Com isso, entretanto, o pensamento filosófico cegou-se para a verdadeira essência da razão e para a falha oculta no âmago de seus fundamentos. Decorre daí que a teoria crítica, que permanece fiel a essa *pretensão* da razão, não mais pode assumir a forma de reflexão transcendental e não pode depender das formas existentes de filosofia tradicional. A crítica só é possível de um ponto de vista que permita questionar os componentes do conceito dominante de razão, sobretudo o contraste universal fixo entre a razão e a natureza. O conceito crítico de razão não pode ser obtido da autopreservação da razão, mas apenas da dimensão mais profundamente arraigada de sua gênese a partir da natureza.⁴⁹

A reflexão da razão sobre as condições de sua possibilidade significa, pois, desvendar a *genealogia* da razão, descobrindo a história subterrânea da relação entre razão e autopreservação, autonomia e dominação da natureza. Entretanto, como

se supõe que a própria genealogia seja crítica, e não um mero exercício de conhecimento histórico, a questão retorna: qual é o ponto de vista de uma teoria crítica que lhe permite empenhar-se numa reflexão genealógica sobre a razão, usando a mesmíssima razão cuja história patológica ela própria quer desvendar?⁵⁰

A transformação da crítica da economia política em crítica da razão instrumental marca não apenas uma mudança no *objeto* da crítica, porém, o que é mais significativo, na *lógica* da crítica. Os três aspectos previamente descritos, de crítica imanente, crítica desfetichizante e crítica como diagnóstico da crise, são todos postos em questão. A crítica imanente transforma-se na dialética negativa, a crítica desfetichizante torna-se a crítica da cultura, e o diagnóstico da crise é convertido numa filosofia retrospectiva da história, com propósitos utópicos.

A crítica imanente como dialética negativa

Segundo Adorno, a tarefa da crítica imanente é transformar “os conceitos, que ela como que traz de fora, naquilo que o objeto, deixado por sua própria conta, procura ser, e confrontá-lo com o que ele é. Ela deve dissolver a rigidez do objeto, temporal e espacialmente fixo, num campo de tensão do possível e do real”.⁵¹ Como Hegel já havia analisado na dialética da essência e da aparência, aquilo que é não é mera ilusão [*Schein*], mas a manifestação [*Erscheinung*] da essência.⁵² A aparência revela e oculta sua essência ao mesmo tempo. Se não ocultasse a essência, ela seria mera ilusão, e, se não a revelasse, não seria aparência. Inversamente, a essência não é um simples além. Incorpora-se no mundo através da aparência. Ela é “a realidade ainda inexistente daquilo que é”. Dissolver a rigidez do objeto fixo num campo de tensão do possível e do real é compreender a unidade da essência e da aparência como efetividade. A essência define o campo das possibilidades daquilo que é. Quando a realidade da aparência é compreendida à luz da essência, isto é, no contexto de suas possibilidades latentes, a realidade transforma-se em efetividade. Ela deixa de, simplesmente, ser; torna-se a atualização de uma possibilidade, e sua efetividade consiste no fato de que ela sempre pode transformar uma possibilidade não realizada em realidade.⁵³

Sem dúvida, a crítica imanente da economia política também visou a transformar os conceitos que a economia política trouxe de fora “naquilo que o objeto, deixado por sua própria conta, procura ser”. Ao revelar como as categorias da economia política transformavam-se em seus opostos, Marx também estava dissolvendo o existente “num campo de tensão do possível e do real”. Em termos hegelianos, a crítica imanente é sempre uma crítica do objeto, bem como do conceito do objeto. Apreender esse objeto como efetividade significa mostrar que é falso aquilo que o objeto é. Sua verdade é que sua facticidade dada é uma mera possibilidade, definida por um conjunto de outras possibilidades, que ele não é. Negar a facticidade do que é equivale a reconhecer que “*das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*” — “o que é de conhecimento geral o é

por ser notório, não conhecido".⁵⁴ Isso implica que um modo de conhecer que hipostasia o que é não é um conhecimento verdadeiro. O verdadeiro conhecimento especulativo, o ponto de vista do conceito, está em apreender a unidade da aparência e da essência e em compreender que o real, por ser possível, é também necessário, e por ser necessário, é também uma possibilidade.

Adorno transforma a crítica imanente em dialética negativa, precisamente para minar a identidade especulativa entre conceito e objeto, essência e aparência, possibilidade e necessidade, postulada por Hegel.⁵⁵ A dialética negativa é uma interminável transformação dos conceitos em seus opostos, daquilo que é no que poderia ser mas não é. Revelar o que poderia ser não significa postular que ele tem que ser. Muito pelo contrário, a dialética negativa empenha-se em mostrar que não há nenhum ponto final de reconciliação e de claro discernimento no caráter necessário do possível. A rigor, a tarefa de Adorno é mostrar a superfluidade daquilo que é; mostrar que o objeto desafia seu conceito e que o conceito está fadado ao fracasso em sua busca da essência. Adorno mina os próprios pressupostos conceituais da crítica imanente que pratica. A dialética negativa converte-se numa dialética da negatividade pura, da contestação perpétua do real. O discurso da negatividade rejeita precisamente o que Marx ainda era capaz de pressupor: que o discernimento da necessidade do que é também levaria a uma compreensão do que poderia ser, e que o que poderia ser era algo por que valia a pena lutar. A dialética negativa, em contraste, nega que haja uma lógica emancipatória que seja imanente ao real.⁵⁶ A negatividade, a não-identidade e a desmistificação da paixão com que o pensamento luta pela identidade não garantem nenhum efeito emancipatório. Ou então, para usar as palavras de Adorno, elas garantem que essas conseqüências serão emancipatórias, justamente por se recusarem a garanti-las. Adorno rejeita a *lógica* da imanência, enquanto preserva a crítica imanente. Na medida em que o método da crítica imanente pressupunha um desenvolvimento lógico imanente em direção a uma crescente transparência ou adequação entre o conceito e a realidade, a crítica transformou-se em dialética, numa mitologia da inevitabilidade, guiada por uma crença na identidade entre o pensamento e o ser. Adorno insiste na *mediação* entre o pensamento e o ser, negando sua *identidade*:

A totalidade é uma categoria de mediação, e não de dominação e subjugação imediatas. (...) A totalidade social não leva uma vida própria, além e acima daquilo que ela une e do qual, por sua vez, se compõe. Ela se produz e se reproduz através de seus momentos individuais.⁵⁷

A tarefa da dialética negativa é revelar a natureza mediada do imediato, sem por isso cair na ilusão de que todo imediato tem que ser mediado. Isso só ocorreria se a totalidade se tornasse totalitária, se todos os elementos de não-identidade, alteridade e individualidade fossem absorvidos no todo.

Com a transformação da economia liberal de mercado no capitalismo organizado, a base econômica do individualismo burguês também é destruída. O indivíduo que, por seus esforços e atividades, realizou sua liberdade e igualdade nas relações de troca no mercado, passa a ser um anacronismo histórico. A crítica normativa da ideologia burguesa já não pode ser efetuada como uma crítica da economia política. O desenvolvimento da sociedade burguesa destruiu seus próprios ideais. A crítica das ideologias já não pode justapor normas dadas à realidade; antes, tem que desmistificar uma realidade em vias de obliterar as normas que um dia forneceram sua própria base de legitimação. A crítica das normas deve ser conduzida como uma crítica da cultura, para desmistificar a cultura e revelar o potencial utópico latente que há nela.⁵⁸

A crítica desfetichizante como crítica da cultura

Embora a análise do fetichismo da mercadoria por Marx continue a fornecer o modelo da crítica da cultura, esse paradigma passou por sérias revisões na obra de Adorno e Horkheimer. A metáfora em torno da qual se construiu a análise do fetichismo da mercadoria é a reificação do social e do histórico como o "natural". Uma vez que a troca de mercadorias oculta o processo de produção destas, e já que as leis do mercado escondem o fato de essas leis aparentes se constituírem por atividades e relações humanas concretas, o discurso desfetichizante justapõe a produção ao comércio, o valor de uso ao valor de troca, e a atividade constitutiva dos seres humanos às manifestações na cultura. O desaparecimento de uma esfera autônoma de relações de troca modifica a prioridade ontológica atribuída à produção por Marx. A esfera da produção não está para a esfera da circulação como a essência para a aparência. Com a crescente racionalização da esfera produtiva e a crescente integração da produção e do comércio, o capitalismo monopolista começa a evoluir para uma realidade social em que todos os contrastes desaparecem, e as alternativas ao presente tornam-se inconcebíveis. Horkheimer descreve essa transformação da realidade social, já em 1941, como "a dissolução semântica da linguagem num sistema de sinais".⁵⁹ O indivíduo, segundo Horkheimer,

sem sonhos nem história, (...) está sempre atento e pronto, sempre almejando um objetivo prático imediato. (...) Toma a palavra falada apenas como um meio de informação, orientação e ordem.⁶⁰

Com o declínio do ego e de sua razão reflexiva, as relações humanas tendem para um ponto em que o domínio da economia sobre todas as relações pessoais, o controle universal das mercadorias sobre a totalidade da vida, transforma-se numa nova e escancarada forma de comando e obediência.⁶¹

Essa totalização da dominação, a totalização de um sistema de sinais em que a linguagem humana desaparece, deixa de se manifestar como uma esfera de

quase-naturalidade que nega sua própria historicidade. Em vez disso, o próprio contraste entre cultura e natureza, entre segunda natureza e natureza primária, começa a desaparecer.⁶² A totalização da dominação significa a crescente manipulação da própria natureza. O antagonismo entre a natureza e a cultura transforma-se então numa vingança da natureza contra a cultura. Enquanto Marx havia desmistificado a naturalização do histórico, os teóricos críticos procuram desmistificar a historicização do natural. O que o fascismo manipula é a revolta da natureza sufocada contra a totalidade da dominação, e é a revolta da natureza sufocada que a indústria de massas recircula em imagens de sexo, prazer e falsa felicidade. A repressão da natureza interna e externa elevou-se a proporções tão sem precedentes, que a revolta contra essa própria repressão torna-se objeto de uma nova exploração e manipulação. Nessas circunstâncias, o “fetichismo” das mercadorias não distorce a história, transformando-a em natureza, mas utiliza a revolta da natureza sufocada para mistificar a exploração social da natureza dentro e fora de nós. Na linguagem de Adorno, o valor de troca não mais esconde a produção de valores de uso; muito pelo contrário, as mercadorias passam a competir entre si para se apresentar no imediatismo dos valores de uso e satisfazer a nostalgia do trabalho feito com as próprias mãos, da natureza virgem, da simplicidade e do não-artificialismo. Enquanto, no capitalismo liberal, o valor de uso era portador do valor de troca, no capitalismo organizado o valor de troca só é comercializável na medida em que possa se apresentar como portador de um valor de uso não mediado, para o gozo de cujas qualidades “espontâneas” a indústria da propaganda nos seduz. A brutalização da natureza no fascismo, a exploração sedutora da natureza pelos meios de comunicação de massa e pela indústria da cultura, e a nostalgia do natural e do orgânico, expressas pela crítica conservadora da cultura, têm isto em comum: manipulam a revolta da natureza reprimida, convertendo-a em submissão, esquecimento e pseudofelicidade.⁶³

*O diagnóstico da crise como filosofia retrospectiva
da história com um propósito utópico*

Se o capitalismo organizado eliminou o mercado autônomo, se a irracionalidade dos capitais individuais em concorrência foi substituída por um sistema de controles estatais monopolistas, que acontece com as tendências e os potenciais de crise econômica nessas sociedades? Em seu artigo de 1941, Pollock já havia afirmado que a capacidade do sistema de administrar e controlar as crises era imprevisivelmente grande.⁶⁴ No período do após-guerra, os teóricos críticos enfatizaram que o capitalismo organizado havia eliminado os potenciais de crise, sem eliminar as irracionalidades do sistema. As irracionalidades sistemáticas do capitalismo deixaram de se articular como crises sociais. Não apenas a economia, mas também as transformações da cultura são responsáveis por esse fenômeno.

Em *Eros e civilização*, Marcuse formulou da seguinte maneira a impossibilidade das crises sociais em condições de civilização industrial-tecnológica: as próprias condições objetivas que possibilitariam a superação da civilização industrial-tecnológica também impedem a emergência das condições subjetivas necessárias a essa transformação.⁶⁵ O paradoxo da racionalização consiste em que as próprias condições que poderiam levar a uma reversão da perda de liberdade não podem ser percebidas pelos indivíduos que estão desencantados. Na civilização industrial-tecnológica, a verdadeira possibilidade de pôr fim à falta de liberdade é proporcionada pela transformação da ciência e da tecnologia em forças produtivas, e pela subsequente eliminação da mão-de-obra imediata do processo de trabalho. O trabalho deixa de ser vivenciado pelo indivíduo como o penoso emprego da energia orgânica para realizar uma tarefa específica. O processo de trabalho torna-se impessoal e cada vez mais dependente da organização e coordenação do esforço humano coletivo. A importância decrescente da mão-de-obra imediata no processo de trabalho, já analisada por Marx nos *Grundrisse*, não resulta num declínio correspondente do controle sociocultural sobre o indivíduo.

Pelo contrário, a impessoalização e a racionalização das relações de autoridade trazem consigo uma transformação correspondente da dinâmica da formação individual da identidade.⁶⁶ Com o declínio do papel do pai na família, a luta contra a autoridade perde seu foco: o eu não consegue atingir a individuação, pois, despojado de figuras pessoais contra as quais lutar, já não vivencia os processos altamente pessoais e idiossincráticos da formação individualizante da identidade. A agressão, que não pode ser descarregada na luta edípica contra uma figura humana, é posteriormente internalizada e gera culpa.⁶⁷

A conseqüência mais ampla do desaparecimento da personalidade autônoma é o enfraquecimento dos "laços vivos entre o indivíduo e sua cultura".⁶⁸ A substância ética desaparece. O desaparecimento da substância ética na civilização industrial-tecnológica seca as fontes culturais de revolta grupal, até então sustentadas em nome das lembranças de rebeliões passadas. A perda da cultura como repositório da memória coletiva ameaça a própria dinâmica da civilização: revolta, repressão e nova revolta. Quando a cultura deixa de ser uma realidade viva, a lembrança das promessas não cumpridas e traídas, em nome das quais se conduziu a revolta dos reprimidos, deixa de ser uma possibilidade histórica do presente.

A transfiguração da moderna civilização industrial-tecnológica deve começar por um ato de *Erinnerung* [lembrança] que liberta os sentidos esquecidos, reprimidos e negados, bem como as esperanças e aspirações das revoltas passadas. Em vez de uma crítica à ontologia e à lógica da identidade ocidentais, Marcuse propõe-se reconstruir a dimensão utópica latente da ontologia ocidental. Ao revelar as polaridades de Logos e Eros, da interminável passagem do tempo e

do desejo de transcender toda temporalidade, da infinitude ruim do existente [*die Seienden*] e da perfeição do ser [*die Vollkommenheit des Seins*], como sendo as estruturas duais em que se desdobra a ontologia ocidental, Marcuse sustenta a função redentora da memória.⁶⁹

Mas essa memória redentora não pode ser reativada no *continuum* da história, justamente porque a história passa a se desdobrar de tal modo que nega seu próprio passado, sua própria história. A sociedade unidimensional criada pelo mundo industrial-tecnológico oblitera o horizonte ontológico em que se desenvolveu e no qual se desdobra. Isso significa que a teoria crítica da sociedade, que fala em nome da teoria redentora, está, ela mesma, fora do *continuum* histórico; num esforço para negar a dominação do tempo, ela apela para a lembrança do desejo de pôr fim a toda a temporalidade a partir de um ponto externo ao tempo.⁷⁰ Revivendo as polaridades primordiais entre Eros e Logos, Narciso e Orfeu, Marcuse procura revelar o potencial revolucionário de uma sensualidade [*Sinnlichkeit*] emancipada. Narciso desponta como o mensageiro de um novo princípio ontológico.⁷¹ Para se transformar numa nova moralidade [*Sittlichkeit*], o potencial subversivo dessa nova sensualidade deve reimmergir-se nos tecidos da história; mas, de acordo com a tese da unidimensionalidade, não pode haver portadores históricos coletivos desse processo.

Mas, se o potencial subversivo da memória redentora, evocada pela teoria, permanece fora do *continuum* histórico, não terá a teoria crítica reconhecido uma aporia fundamental, ou seja, as condições de sua própria impossibilidade? A teoria crítica social analisa uma sociedade que subsiste do ponto de vista da possível transformação de sua estrutura básica, e interpreta as necessidades e conflitos emergentes à luz dessa transformação antecipatória. Se é exatamente o *continuum* da história que a crítica tem que rejeitar, a visão da sociedade emancipada, que ela articula, transforma-se num mistério privilegiado, que não pode ser relacionado com a compreensão imanente das necessidades e conflitos que brotam de dentro do *continuum* do processo histórico. Ou a teoria crítica deve rever a tese da unidimensionalidade, ou deve questionar sua própria possibilidade. Isso foi reconhecido por Claus Offe em 1968: a teoria crítica deve limitar a tese relativa a uma manipulação multiabrangente e admitir a presença de vazamentos no sistema de racionalidade repressiva, ou então deve renunciar à afirmação de ser capaz de explicar as condições de sua própria possibilidade.⁷²

Essa crítica aplica-se não apenas à análise de Marcuse, mas também ao modelo teórico definido como "crítica da razão instrumental" em geral. Em se presumindo que a racionalização societária tenha eliminado as crises e as tendências ao conflito na estrutura social, e que a racionalização cultural tenha destruído o tipo de personalidade autônoma, a teoria crítica deixa de se deslocar no horizonte da *perspectiva* de transformação futura e tem que recuar para a postura *retrospectiva* da esperança e da rememoração do passado. A teoria crítica torna-se um

monólogo retrospectivo do pensador crítico sobre a totalidade desse processo histórico, pois enxerga o presente vivenciado, não pela perspectiva da possível transformação futura, mas do ponto de vista do passado.

[...]

Pode-se interpretar esse resultado de duas maneiras. Primeiro, é possível afirmar que a crítica social converte-se mais uma vez em mera crítica, no sentido ridicularizado por Marx em seus primeiros trabalhos, e que a teoria crítica da sociedade deve justificar seus compromissos normativos explícitos. Segundo, pode-se argumentar que a teoria crítica não se transforma em mera crítica, pois continua a recorrer a normas e valores imanentes à autocompreensão das sociedades capitalistas avançadas, mas que o *conteúdo* das normas a que se recorre foi transformado.

De acordo com a primeira interpretação, a crítica torna-se mera crítica pelas seguintes razões: se as crises e os potenciais de conflito das sociedades capitalistas avançadas foram eliminados, se essa estrutura social destruiu as próprias normas de racionalidade, liberdade e igualdade a que a crítica da economia política podia implicitamente recorrer, se, além disso, as próprias fronteiras entre a história e a natureza, a cultura e a natureza não humana, tornaram-se irreconhecíveis, onde estão os padrões normativos para os quais a teoria crítica poderia apelar, e como se há de justificá-los? O teórico crítico tem que falar em nome de uma visão utópica do futuro a que só ele tem acesso, ou então desempenhar o papel de memória e consciência numa cultura que eliminou seu próprio passado. Nem essa visão utópica nem a rememoração retrospectiva baseiam-se em normas e valores decorrentes da autocompreensão dessa cultura e dessa estrutura social. O ponto de vista da crítica transcende o presente e justapõe ao existente o que *deveria ser* ou o que *poderia* ter sido, se não se houvesse traído o passado. A crítica em si, portanto, é uma modalidade de investigação criteriológica explícita. O comentário de Marx sobre a mera crítica pode então ser aplicado à postura da própria Escola de Frankfurt:

A reflexão do sujeito crítico, que acredita haver preservado para si uma vida realmente livre e o futuro histórico sob a forma de um apelo, permanece hipócrita perante todas as situações; assim, Marx, que já reconhecera esse privilégio como sendo o caso dos irmãos Bauer, falou ironicamente da "sagrada família".⁷³

Contrariando essa interpretação, que reduz a postura da Escola de Frankfurt à da "sagrada família", pode-se afirmar que, embora a crítica à economia política já não sirva de modelo para a Escola de Frankfurt, ainda há normas e valores imanentes à cultura das sociedades capitalistas avançadas que têm um conteúdo emancipatório. Entretanto, essas normas e valores já não são fornecidos por teo-

rias racionalistas da lei natural, cuja incorporação nas instituições da sociedade liberal-capitalista Marx tomou por certa. Já não é às normas de uma esfera pública burguesa, do mercado liberal e do Estado liberal, praticantes da norma legal, que a crítica pode recorrer. Com a transformação da dominação política em administração racional, esvazia-se o conteúdo racional e emancipatório da tradição da lei natural. As normas emancipatórias deixam de ser imanentes às estruturas públicas e institucionais. Em vez disso, têm que ser buscadas na promessa utópica não cumprida da cultura, da arte e da filosofia (Adorno), ou nas estruturas profundas da subjetividade humana que se rebelam contra os sacrifícios exigidos por uma sociedade opressora (Marcuse).

Assim, Adorno, que insistia no potencial utópico não realizado do Espírito absoluto, pôde iniciar a *Dialética negativa* com a seguinte frase: “A filosofia, que em certo momento pareceu ter sido superada, continua viva, pois perdeu-se o momento de sua efetivação.”⁷⁴ A filosofia deve empenhar-se numa autocrítica implacável, já que fracassou sua promessa de ser idêntica a uma realidade racional (Hegel), ou de ser uma arma material das massas em vias de efetivar a razão (Marx). Essa autocrítica da filosofia deve reativar a ilusão que sustenta a continuidade de sua própria existência — a saber, a ilusão de que a filosofia poderia tornar-se uma realidade. Essa ilusão deve ser desmistificada, pois trai a arrogância do pensamento conceitual que considera seu outro, aquilo que não é pensado, como um mero veículo da realização do pensamento. A realidade não é o continente em que o pensamento se esvazia, embora essa luta pela unificação do pensamento e da realidade seja o que confere à filosofia sua *raison d'être*. Essa aporia não deve ser abandonada, mas continuamente praticada e reavivada através da dialética negativa. O próprio Adorno dá a essa crítica o nome de “dissonância”. É a dissonância entre o pensamento e a realidade, o conceito e o objeto, a identidade e a não-identidade, que deve ser revelada.⁷⁵ A tarefa do crítico é iluminar as rachaduras na totalidade, as brechas na rede social, os fatores de desarmonia e discrepância através dos quais a inverdade do todo se revela e os vislumbres de uma outra vida tornam-se visíveis. Num ensaio sobre as possibilidades do conflito social nas sociedades capitalistas avançadas, Adorno pôde pois enunciar a afirmação, de outro modo surpreendente, de que os potenciais de conflito da sociedade não devem ser buscados nos protestos e lutas coletivos organizados, mas em gestos cotidianos, como o riso: “Todo riso coletivo brota dessa mentalidade de bode expiatório, de um compromisso entre o prazer de liberar a própria agressão e os mecanismos controladores da censura, que não o permitem.”⁷⁶ Quando se exige uma definição sociológica estrita dos conflitos sociais, bloqueia-se o acesso a essas experiências, que são inapreensíveis, mas “cujas nuances também contêm traços de violência e chaves de uma possível emancipação”.⁷⁷

Através de seu método da dissonância emancipatória, Adorno torna-se um etnólogo da civilização avançada, buscando revelar os elementos de resistência e

de sofrimento implícitos, em que se torna manifesto o potencial humano de desafiar o mundo administrado. Não fica claro se as “chaves” de uma possível emancipação, a que Adorno recorre, podem justificar o ponto de vista normativo da teoria crítica. A acusação de que a crítica da razão instrumental articula o discurso privilegiado de uma “sagrada família” permanece sem resposta. A transição da crítica à economia política para a crítica à razão instrumental altera não somente o conteúdo criticado, mas a própria lógica da crítica social e da crítica às ideologias.

NOTAS

1. Max Horkheimer, prefácio a Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston, MA, 1973, p. xii.
2. Idem.
3. Herbert Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, segunda parte de Horkheimer e Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, p. 637, tradução minha. A seção de Marcuse desse texto produzido em co-autoria não está incluída na tradução inglesa padrão da “Teoria tradicional e crítica” de Horkheimer, encontrada em *Critical Theory: Selected Essays*, trad. M. J. O’Connell et al., Nova York, 1972.
4. Jay, *The Dialectical Imagination*; David Held, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley e Los Angeles, 1980; Andrew Arato e Eike Gebhardt (orgs.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Nova York, 1978. Held e Arato & Gebhardt fornecem bibliografias úteis de obras feitas pela e sobre a Escola de Frankfurt. Nos últimos anos, surgiram vários estudos que, com considerável frequência, foram motivados por impulsos políticos de desacreditar a influência que a Escola de Frankfurt exerceu nos Estados Unidos. Entre eles, destacam-se por sua equivocação Zoltan Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor Adorno*, Nova York, 1977; George Freedman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Ithaca, NY, 1981; e Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Atlantic Highlands, NH, 1976. Douglas Kellner e Rick Roderick fornecem um proveitoso panorama geral dessa nova literatura, em seu ensaio de revisão “Recent Literature on Critical Theory”, *New German Critique*, 23, primavera-verão de 1981, p. 141-71. Quanto à recente literatura alemã, ver a nota seguinte.
5. Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen materialistischen Sozialwissenschaft*, Frankfurt, 1979; Wolfgang Bonß, *Die Einübung des Tatsachenblicks*, Frankfurt, 1982.
6. Max Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1935, p. 345; traduzido como “The Problem of Truth” in Arato e Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 429. “Die Wahrheit ist ein Moment der richtigen Praxis” é vertido, nessa tradução, por “A verdade é um impulso [?] para a práxis correta”.
7. Max Horkheimer, “Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1934, p. 26-7, tradução minha.
8. Max Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, in O’Connell, *Critical Theory*, p. 215; originalmente publicado em *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, p. 269.
9. Idem.
10. Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, p. 636-7, tradução minha.
11. Max Horkheimer, “Postscript”, in O’Connell, *Critical Theory*, p. 247. Originalmente publicado como a primeira parte de Horkheimer e Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, p. 627.

12. Idem, p. 248; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 628.
13. Ibid., p. 247; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 627.
14. Ibid., p. 248; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 628.
15. Ibid.
16. Ibid., p. 247; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 627.
17. Ibid., p. 249; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 628.
18. Ibid., p. 249; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 629.
19. Ver Wolfgang Bonß e Norbert Schindler, "Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus", in Bonß e A. Honneth (orgs.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt, 1982 (uma tradução para o inglês será publicada em S. Benhabib e W. Bonß (orgs.), *Max Horkheimer: A Retrospective*; W. Bonß, "Kritische Theorie und empirische Sozialforschung: Anmerkungen zu einem Fallbeispiel", introdução a Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des dritten Reichs: Eine sozialpsychologische Untersuchung*, org. W. Bonß, Stuttgart, 1980, p. 7ss.
20. Friedrich Pollock, "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, p. 200.
21. Idem.
22. Ibid., p. 201.
23. Ibid.
24. G. Marramao, "Zum Verhältnis von politischer Ökonomie und kritischer Theorie", *Ästhetik und Kommunikation: Beiträge zur politischen Erziehung*, 4 (11), abril de 1973, p. 79-93; A. Arato, "Political Sociology and Critique of Politics", in Arato e Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 3-5.
25. Moïse Postone e Barbara Brick, "Kritische Theorie und die Grenzen des traditionellen Marxismus", in Bonß e Honneth, *Sozialforschung als Kritik*; uma versão abreviada desse artigo foi publicada como "Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism", *Theory and Society*, 11, 1982, p. 617-58.
26. Em seu controvertido ensaio "Die Juden und Europa", Horkheimer analisa o declínio do liberalismo econômico na Europa e examina o papel do anti-semitismo, de permitir que segmentos da população expressassem sua frustração contra o sistema da livre iniciativa, identificando os judeus como representantes dessa esfera (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 1939-40, p. 115-37). O ensaio indica uma certa cegueira na concepção de Horkheimer sobre a transição do liberalismo para o fascismo. Ele não distingue entre o sistema de livre mercado e livre iniciativa e princípios políticos, como o governo representativo, a separação dos poderes, a constitucionalidade, a legalidade e assim por diante.
Essa depreciação do papel do liberalismo político é um dos aspectos em que a Escola de Frankfurt deu continuidade à tradição do marxismo ortodoxo e fundiu, ou melhor, reduziu as estruturas políticas às econômicas. Nesse aspecto, o trabalho de Franz Neumann constitui uma exceção. A análise de Neumann sobre as contradições e ambivalências internas do liberalismo político, particularmente sua exposição da contradição entre a "legalidade" e a "soberania", continua a ser uma das melhores abordagens da história do pensamento político liberal; ver F. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, trad. e org. A. Söllner, Frankfurt, 1980, inicialmente submetida como dissertação de doutorado à Escola de Economia de Londres, e supervisionada por Harold Laski sob o título de "The Governance of the Rule of Law" (1936). Ver também a coletânea de ensaios de Neumann, *Wirtschaft, Staat und Demokratie*, Frankfurt, 1977.
27. Além das obras mencionadas na nota anterior, ver Franz Neumann, *Behemoth: Structure and Praxis of National Socialism*, Londres, 1942; e *Democratic and Authoritarian State*, org. H. Marcuse, Glencoe, 1957.

28. Depois da emigração, Otto Kirchheimer foi catedrático de Ciências Políticas na Universidade de Colúmbia, até 1965. Suas publicações mais importantes foram *Punishment and Social Structure*, com G. Rushe (Nova York, 1939), *Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends* (Princeton, NJ, 1961), *Politik und Verfassung* (Frankfurt, 1964), e *Funktionen des Staates unter Verfassung* (Frankfurt, 1972).
29. Refiro-me às análises de Theodor Adorno e Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1947); a 7ª ed. (Frankfurt, 1980) foi usada aqui; a tradução para o inglês de John Cumming, *Dialectic of Enlightenment* (Nova York, 1972), não é fidedigna e não faço referência a ela no texto; e Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (1947; Nova York, 1974), traduzida para o alemão por A. Schmidt como *Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1974. Também incluídos nessa discussão geral estão os ensaios de Horkheimer "Die Juden und Europa", "Autoritärer Staat" (1940), tradução para o inglês em Arato e Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 95-118, reeditado em Helmut Dubiel e Alfons Söllner (orgs.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Frankfurt, 1981; "The End of Reason", *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, p. 366-88 (também incluído em Arato e Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 26-49). Também incluiu nessa discussão geral o ensaio de Herbert Marcuse "Some Social Implications of Modern Technology" (*Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, p. 414-39).
30. Enquanto Neumann, Gurland e Kirchheimer defendiam a continuidade entre a ordem econômica e política do nacional-socialismo e o capitalismo monopolista, Pollock, juntamente com Adorno e Horkheimer, defendia o ineditismo da ordem social criada pelo nacional-socialismo. Em seu ensaio "Some Social Implications of Modern Technology", Marcuse concorda, por um lado, com a tese da continuidade de Neumann e Gurland, mas, por outro, introduz um novo conceito, de racionalidade "técnica" ou "tecnológica", para caracterizar a nova forma de dominação emergente no nacional-socialismo; ver p. 416ss.
31. Os processos de "racionalização societária" podem ser analisados em dois níveis: por um lado, *institucionalmente*, eles dão origem a um processo de diferenciação, em consequência do qual a economia e a política são separadas e relegadas a esferas independentes: o mercado e a produção, de um lado, o Estado e sua burocracia administrativa e judiciária, de outro (ver Max Weber, *Economy and Society*, trad. Günther Roth e Claus Wittich, Berkeley, 1978, v. I, p. 375ss). No plano das orientações da ação social, Weber analisa a "racionalização societária" através da transição da economia, da administração estatal e da lei de uma racionalidade substantiva para uma racionalidade formal (ver *Economy and Society*, v. I, p. 85, 107, 178-80, 217-26; v. II, p. 666ss, 875-89). É esse aspecto da análise de Weber que Adorno, Horkheimer e Marcuse integram em seu diagnóstico do capitalismo de Estado da década de 1940. Curiosamente, a interdependência do capitalismo e da dominação política burocraticamente administrada fornece-lhes um modelo para analisar o fascismo e, depois de 1945, as democracias industriais de massa do após-guerra.

Por "racionalização cultural", Weber refere-se, em primeiro lugar, à *sistematização* de várias visões de mundo ("The Social Psychology of World Religions", in *From Max Weber: Essays in Sociology*, org. e trad. H. H. Gerth e C. W. Mills, Nova York, 1974, p. 293). Ele descreve esse processo como originando-se com a demanda de que "a ordem mundial, em sua totalidade, seja, possa e deva ser, de algum modo, um 'cosmo' significativo" (idem, p. 281). Esses esforços de sistematização estão presentes em todas as religiões do mundo — ora resultando no monoteísmo, ora no dualismo místico, ora no misticismo. Em segundo lugar, o traço comum a todos esses esforços de sistematização, ao longo dos séculos, é o *declínio do papel da magia* [*Entzauberung*] (ibid., p. 290ss). Weber parece haver analisado esses processos de racionalização cultural à luz de uma distinção fundamental: a distinção entre as visões de mundo que levam a uma ética de abnegação mundial e as que levam a afirmações mundiais. Ver Weber, "Religious Rejections of the World and Their Directions", in *From Max Weber*, p. 233ss; originalmente, "Zwischenbeachtung" dos *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920); W. Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung", in *Rationalismus und Weltbeherrschung*, Frankfurt, 1980, p. 19ss.

32. Ver, mais recentemente, Jürgen Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading *Dialectic of Enlightenment*", *New German Critique*, 126, primavera-verão de 1982, p. 13ss.
33. F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflöschung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt, 1974, p. 275, nota 26, citado por J. Schmucker, *Adorno - Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977, p. 17.
34. Adorno e Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 27.
35. Idem, p. 51, 167.
36. Ibid., p. 167.
37. Ibid., p. 37.
38. Ibid., p. 207.
39. Ibid., p. ix.
40. Ibid.
41. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Londres, 1974, p. 50; Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, MA, 1964.
42. Adorno e Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 62-3.
43. Idem, p. 13.
44. Ibid.
45. A crítica da lógica da identidade subjacente à razão ocidental foi uma preocupação de Adorno desde sua palestra de 1931 sobre "A efetividade da filosofia". Quaisquer que sejam as diferenças existentes entre Adorno e Horkheimer nesse aspecto, a busca de uma lógica não discursiva e não identificatória, seja numa filosofia esotérica da linguagem, no símbolo ou no inconsciente coletivo da espécie, caracteriza tanto a *Dialektik der Aufklärung* quanto *The Eclipse of Reason*.
46. Adorno e Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 17-8.
47. Idem, p. 3.
48. Ibid., p. 16-7; Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, p. 181; *Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 156.
49. Thomas Baumeister e Jens Kulenkampff, "Geschichts-philosophie und philosophische Ästhetik: zu Adornos ästhetischer Theorie", *Neue Hefte für Philosophie*, 6, 1974, p. 80, tradução minha.
50. Nesse contexto, Habermas distinguiu entre a "crítica tradicional da ideologia" e a "crítica totalizante" praticada por Adorno e Horkheimer: "A crítica da ideologia pretende demonstrar que a validade de uma teoria que esteja sob investigação não se libertou do contexto de sua gênese. Ela quer demonstrar que por trás dessa teoria esconde-se uma inadmissível *tensão de poder e validade* e que, além disso, é a essa tensão que ela deve seu reconhecimento" ("The Entwinement of Myth and Enlightenment", p. 20). A crítica totalizante, em contraste, presume que a razão, "uma vez instrumentalizada, torna-se o assimilado ao poder e, com isso, desiste de seu poder crítico" (idem). Ela é forçada a renunciar ao "desenvolvimento totalitário do Esclarecimento com seus próprios meios — uma contradição performativa da qual Adorno tinha plena consciência" (ibid.).
51. Theodor W. Adorno, "Sociology and Empirical Research", in *The Positivist Dispute in German Sociology*, trad. Glyn Adey e David Frisby, Londres, 1969, p. 69.
52. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, org. G. Lasson, Hamburgo, 1976, v. II, p. 11-2, 101-2; *Hegel's Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Nova York, 1969, p. 396-7, 479-80.
53. Idem, p. 180-4; *Science of Logic*, p. 550-3.

54. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, org. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952; *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, 1977, p. 18.
55. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1973, especialmente p. 32-42.
56. Idem, p. 295-354.
57. Theodor W. Adorno, "On the Logic of the Social Sciences", in *The Positivist Dispute in German Sociology*, p. 107.
58. Theodor W. Adorno, "Kultur und Verwaltung", in *Soziologische Schriften*, Frankfurt, 1979, v. I, p. 131.
59. Max Horkheimer, "The End of Reason", *Studies in Philosophy and Social Science*, p. 377.
60. Idem.
61. *Ibid.*, p. 379.
62. "A cultura de hoje carimba tudo com a semelhança": Adorno e Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 108.
63. "A sociedade perpetua a natureza ameaçadora sob a forma da perene compulsão organizacional, que se reproduz nos indivíduos como uma autopreservação persistente e, com isso, reverda o ataque da natureza como dominação social sobre a natureza" (idem, p. 162).
64. Pollock, "State Capitalism", *Studies in Philosophy and Social Science*, p. 217-21.
65. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Nova York, 1962, p. 84. Uma vez que esse volume é, na verdade, o terceiro dos *Gesammelte Schriften* de Marcuse, usei-o como texto principal na discussão que se segue.
66. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, trad. M. von Eckhardt-Jaffe, Frankfurt, 1979, p. 80-1.
67. Idem, p. 88-9.
68. *Ibid.*, p. 93.
69. *Ibid.*, p. 198-9.
70. "Eros, que se impõe à consciência, é movido pela memória; com a memória, volta-se contra a ordem da privação; utiliza a memória em seu esforço de superar o tempo num mundo dominado pelo tempo" (*ibid.*, p. 198).
71. *Ibid.*, p. 146-7.
72. Claus Offe, "Technik und Eindimensionalität: Eine Version der Technokratie these", in Habermas (org.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1978, p. 87.
73. Rüdiger Bubner, "Was ist kritische Theorie?", in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, p. 179.
74. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 15.
75. Adorno, "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft", in *Soziologische Schriften*, v. I, p. 369.
76. Adorno, "Ammerkungen zum sozialen Konflikt heute", in *Soziologische Schriften*, v. I, p. 193.
77. Idem.

O ESTÁDIO DO ESPELHO COMO FORMADOR DA FUNÇÃO DO EU

Jacques Lacan

A concepção do estágio do espelho que introduzi em nosso último congresso, há treze anos, não me pareceu indigna, por ter-se tornado mais ou menos de uso comum no grupo francês, de ser novamente trazida a sua atenção: hoje, em especial, no que tange aos esclarecimentos que ela fornece sobre a função do *Eu* na experiência que dele nos dá a psicanálise.* Experiência sobre a qual convém dizer que ela nos opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do *Cogito*.

Talvez haja entre vocês quem se lembre do aspecto comportamental de que partimos, esclarecido por um fato da psicologia comparada: o filho do homem, numa idade em que, por um curto espaço de tempo, mas ainda assim por algum tempo, é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, não obstante já reconhece como tal sua imagem no espelho. Esse reconhecimento é assinalado pela inspiradora mímica do *Aha-Erlebnis*, onde se exprime, para Köhler, a percepção situacional, tempo essencial do ato de inteligência.

Esse ato, com efeito, longe de se esgotar, como no macaco, no controle — uma vez adquirido — da inanidade da imagem, logo repercute, na criança, numa série de gestos em que ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio ambiente refletido, e a desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas ou mesmo objetos que estejam em suas imediações.

* Ao longo deste texto, reservou-se a tradução *Eu*, com maiúscula, para exprimir a distinção específica que Lacan sustenta entre esse *Eu*, sujeito do inconsciente, o sujeito por excelência — *je*, em francês —, e o *moi*, outro dos pronomes pessoais franceses da primeira pessoa, que pode ocupar qualquer função e que aparece na versão francesa das instâncias psíquicas da segunda tópica freudiana — *moi, surmoi e ça* (eu, supereu e isso). Nesta tradução, o *eu* (com minúscula) verte o *moi* do texto original. O leitor interessado poderá reportar-se à primeira nota de Marie Christine L. Penot e Antonio Quinet, autores da versão brasileira de Jacques Lacan, *O Seminário*, livro 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 408-9. (N. da T.)

Esse evento pode produzir-se, como sabemos desde Baldwin, a partir da idade de seis meses, e sua repetição muitas vezes deteve nossa meditação ante o espetáculo cativante de um bebê que, diante do espelho, ainda sem ter o controle da marcha ou sequer da postura erecta, mas totalmente estreitado por algum suporte humano ou artificial (o que chamamos, na França, um *trotte-bébé* [andador]), supera, numa azáfama jubilatória, os entraves desse apoio, para sustentar sua postura numa posição mais ou menos inclinada e resgatar, para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem.

Essa atividade conserva para nós, até os dezoito meses de idade, o sentido que lhe conferimos — e que é não menos revelador de um dinamismo libidinal, até então problemático, do que de uma estrutura ontológica do mundo humano que se insere em nossas reflexões sobre o conhecimento paranóico.

Basta-nos compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise dá a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem — cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*.

A assunção jubilatória de sua imagem especular, por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filho do homem no estágio de *infans*, parece-nos pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *Eu* se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.

Essa forma, de resto, mais deveria ser designada por *eu ideal*,¹ se quiséssemos reintroduzi-la num registro conhecido, no sentido de que ela seria também a origem das identificações secundárias, cujas funções reconhecemos pelo termo funções de normalização libidinal. Mas o ponto importante é que essa forma situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado — ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de *Eu*, sua discordância de sua própria realidade.

O CORPO COMO GESTALT

É que a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constitutiva do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estatura que a fixa e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la. Assim, essa *Gestalt*, cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, embora seu estilo motor seja ainda irreconhecível, simboliza, por

esses dois aspectos de seu aparecimento, a permanência mental do *Eu*, ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante; é também prenhe das correspondências que unem o *Eu* à estátua em que o homem se projeta e aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, no qual tende a se rematar, numa relação ambígua, o mundo de sua fabricação.

Com efeito, para as *imagos* — cujos rostos velados é nosso privilégio ver perfilarem-se em nossa experiência cotidiana e na penumbra da eficácia simbólica² —, a imagem especular parece ser o limiar do mundo visível, a nos fiarmos na disposição especular apresentada na alucinação e no sonho pela *imago do próprio corpo*, quer se trate de seus traços individuais, quer de suas infirmezias ou suas projeções objetais, ou ao observarmos o papel do aparelho especular nas aparições do *duplo* em que se manifestam realidades psíquicas de outro modo heterogêneas.

Que uma *Gestalt* seja capaz de efeitos formadores sobre o organismo é atestado por um experimento biológico, ele próprio tão alheio à idéia de causalidade psíquica que não consegue resolver-se a formulá-la como tal. Nem por isso ele deixa de reconhecer que a maturação da gônada na pomba tem como condição necessária a visão de um congênera, não importa de qual sexo — e uma condição tão suficiente que seu efeito é obtível pela simples colocação do indivíduo ao alcance do campo de reflexão de um espelho. Do mesmo modo, no gafanhoto migratório, a transição da forma solitária para a forma gregária, numa linhagem, é obtida ao se expor o indivíduo, numa certa etapa, à ação exclusivamente visual de uma imagem similar, desde que ela seja animada por movimentos de estilo suficientemente próximo dos que são próprios de sua espécie. São fatos que se inscrevem numa ordem de identificação homeomórfica, que seria abarcada pela questão do sentido da beleza como formadora e como erógena.

Mas os fatos do mimetismo, concebidos como sendo de identificação heteromórfica, não nos são de menor interesse, na medida em que levantam o problema da significação do espaço para o organismo vivo, não parecendo os conceitos psicológicos ser mais impróprios para lhes trazer algum esclarecimento do que os ridículos esforços empreendidos com vistas a reduzi-los à pretensa lei suprema da adaptação. Basta lembrarmos os clarões que sobre eles fez luzir o pensamento (jovem, então, e em recente rompimento com o exílio sociológico em que fora formado) de um Roger Caillois, quando, através do termo *psicastenia lendária*, ele relacionou o mimetismo morfológico com uma obsessão com o espaço em seu efeito desrealizante.

Nós mesmos mostramos, na dialética social que estrutura como paranóico o conhecimento humano,³ a razão que o torna mais autônomo que o do animal em relação ao campo de forças do desejo, mas que também o determina na “escassez de realidade” nele denunciada pela insatisfação surrealista. E essas reflexões incitam-nos a reconhecer, na captação espacial manifestada pelo estádio do

espelho, o efeito, no homem, anterior até mesmo a essa dialética, de uma insuficiência orgânica de sua realidade natural, se é que havemos de atribuir algum sentido ao termo "natureza".

A função do estádio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade — ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* [mundo interior] com o *Umwelt* [mundo circundante].

Mas essa relação com a natureza é alterada, no homem, por uma certa deiscência do organismo em seu seio, por uma Discórdia primordial que é traída pelos sinais de mal-estar e falta de coordenação motora dos meses neonatais. A noção objetiva do inacabamento anatômico do sistema piramidal, bem como de certos resíduos humorais do organismo materno, confirma a visão que formulamos como o dado de uma verdadeira *prematuração específica do nascimento* no homem.

Observe-se de passagem que esse dado é reconhecido como tal pelos embriologistas através do termo *fetalização*, para determinar a prevalência dos chamados aparelhos superiores do neuroeixo e, em especial, desse córtex que as intervenções psicocirúrgicas pretendem levar-nos a conceber como o espelho intra-orgânico.

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal, que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação — e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica — e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável das enumerações do *eu*.

O CORPO DESPEDAÇADO

Esse corpo despedaçado, termo que também fiz ser aceito em nosso sistema de referências teóricas, mostra-se regularmente nos sonhos, quando o movimento da análise toca num certo nível de desintegração agressiva do indivíduo. Ele aparece, então, sob a forma de membros disjuntos e de órgãos representados em exoscopia, que criam asas e se armam para perseguições intestinas como as perenemente fixadas, através da pintura, pelo visionário Hieronymus Bosch, na escadaria que elas tiveram, no século XV, para o zênite imaginário do homem moderno. Mas essa forma revela-se tangível no próprio plano orgânico, nas linhas de fragilização que definem a anatomia fantasmática, manifesta nos sintomas de esquize ou de espasmo da histeria.

Correlativamente, a formação do *Eu* simboliza-se oniricamente por um campo fortificado, ou mesmo um estádio, que distribui da arena interna para sua muralha, para seu cinturão de escombros e pântanos, dois campos de luta opostos em que o sujeito se embarça na busca do altivo e distante castelo interior, cuja forma (às vezes justaposta no mesmo cenário) simboliza o *isso* de maneira surpreendente. E, do mesmo modo, desta vez no plano mental, vemos realizadas essas estruturas de obra fortificada cuja metáfora surge espontaneamente, como que saída dos próprios sintomas do sujeito, para designar os mecanismos de inversão, isolamento, duplicação, anulação e deslocamento da neurose obsessiva.

Mas, a nos fundamentarmos apenas nesses dados subjetivos, e por menos que os emancipássemos da condição de experiência que nos faz deduzi-los de uma técnica de linguagem, nossas tentativas teóricas ficariam expostas à recriminação de se projetarem no impensável de um sujeito absoluto: eis porque procuramos, na hipótese aqui fundamentada num concurso de dados objetivos, a grade diretriz de um *método de redução simbólica*.

Ele instaura nas *defesas do eu* uma ordem genética que corresponde ao anseio formulado por Anna Freud na primeira parte de sua grande obra, e situa (contrariando um preconceito freqüentemente expresso) o recalçamento histérico e seus retornos num estágio mais arcaico do que a inversão obsessiva e seus processos isoladores, e estes, por sua vez, como precedentes à alienação paranóica, que data da passagem do *Eu* especular para o *Eu* social.

Esse momento em que se conclui o estádio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial (tão bem ressaltado pela escola de Charlotte Bühler nos fenômenos de *transitivismo* infantil), a dialética que desde então liga o *Eu* a situações socialmente elaboradas.

É esse momento que faz todo o saber humano pender decisivamente para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do *Eu* esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural — passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo.

O termo narcisismo primário, pelo qual a doutrina designa o investimento libidinal próprio desse momento, revela em seus inventores, à luz de nossa concepção, o mais profundo sentimento das latências da semântica. Mas a doutrina esclarece também a oposição dinâmica que eles procuraram definir entre essa libido e a libido sexual, quando invocaram instintos de destruição, ou até de morte, para explicar a evidente relação da libido narcísica com a função alienante do *Eu*, com a agressividade que dela se destaca em qualquer relação com o outro, nem que seja a da mais samaritana ajuda.

EXISTENCIALISMO

Eles tocaram nessa negatividade existencial cuja realidade é tão vivamente promovida pela filosofia contemporânea do ser e do nada.

Mas essa filosofia, infelizmente, só a capta dentro dos limites de uma auto-suficiência da consciência, que, por estar inscrita em suas premissas, engata nos desconhecimentos constitutivos do *eu* a ilusão de autonomia em que se fia. Capricho mental que, por se nutrir singularmente de empréstimos retirados da experiência analítica, culmina na pretensão de garantir uma psicanálise existencial.

Ao cabo do projeto histórico de uma sociedade de não mais reconhecer em si outra função que não a utilitária, e na angústia do indivíduo diante da forma concentracionista do vínculo social cujo surgimento parece recompensar esse esforço, o existencialismo é julgável pelas justificativas que dá para os impasses subjetivos que, a rigor, resultam dele: uma liberdade que nunca se afirma tão autêntica quanto dentro dos muros de uma prisão, uma exigência de engajamento em que se exprime a incapacidade da consciência pura de superar qualquer situação, uma idealização voyeurista-sádica da relação sexual, uma personalidade que só se realiza no suicídio, e uma consciência do outro que só se satisfaz pelo assassinato hegeliano.

A essas proposições opõe-se toda a nossa experiência, na medida em que ela nos dissuade de conceber o *eu* como centrado no *sistema percepção-consciência*, como organizado pelo "princípio da realidade", no qual se formula o preconceito científico mais contrário à dialética do conhecimento, e nos indica que partamos da *função de desconhecimento* que o caracteriza em todas as suas estruturas, tão vigorosamente articuladas por Anna Freud; pois, se a *Verneinung* [negação] representa sua forma patente, latentes, em sua grande maioria, permanecerão seus efeitos, enquanto não forem esclarecidos por alguma luz refletida sobre o plano de fatalidade em que se manifesta o *isso*.

Assim se compreende a inércia própria das formações do *Eu*, onde podemos ver a definição mais abrangente da neurose: ver como a captação do sujeito pela situação dá a fórmula mais geral da loucura, tanto da que jaz entre os muros dos hospícios quanto da que ensurdece a Terra com seu barulho e seu furor.

Os sofrimentos da neurose e da psicose são, para nós, a escola das paixões da alma, do mesmo modo que o flagelo da balança psicanalítica, ao calcularmos a inclinação de sua ameaça em comunidades inteiras, dá-nos o índice do arrefecimento das paixões da cidade.

Nesse ponto de junção da natureza com a cultura, que a antropologia de nossa época perscruta obstinadamente, apenas a psicanálise reconhece o nó de servidão imaginária que o amor sempre tem que redesfazer ou cortar.

Para tal tarefa, não há no sentimento altruísta nenhuma promessa para nós,

que expomos à luz a agressividade subjacente à ação do filantropo, do idealista, do pedagogo ou do reformador.

No recurso que preservamos do sujeito ao sujeito, a psicanálise pode acompanhar o paciente até o limite extasiado do "Tu és isto" em que se revela, para ele, o código de seu destino mortal, mas não está em nosso simples poder de praticantes levá-lo ao momento em que começa a verdadeira viagem.

NOTAS

1. Deixamos em sua singularidade a tradução que adotamos neste artigo para o *Ideal-Ich* [eu ideal] de Freud, sem lhe dar maiores motivos, acrescentando que não a mantivemos desde então.
2. Cf. C. Lévi-Strauss, "L'Éfficacité symbolique", *Revue d'histoire des religions*, jan.-mar. 1949.
3. Ver Jacques Lacan, *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 111, 180.

IDEOLOGIA E
APARELHOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO
(NOTAS PARA UMA INVESTIGAÇÃO)

Louis Althusser

SOBRE A REPRODUÇÃO DAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO¹

Como disse Marx, qualquer criança sabe que uma formação social que não reproduzisse suas condições de produção ao mesmo tempo que as produzisse não duraria um ano.² A condição suprema da produção, portanto, é a reprodução das condições de produção. Esta pode ser “simples” (quando reproduz exatamente as condições de produção anteriores) ou “ampliada” (quando as aumenta). Por ora, vamos ignorar a última distinção.

Que vem a ser *a reprodução das condições de produção*?

Entramos aqui num campo ao mesmo tempo muito familiar (desde o volume II de *O capital*) e singularmente desconhecido. As evidências tenazes (evidências ideológicas de tipo empírico) oriundas do ponto de vista da simples produção, ou mesmo as da mera prática produtiva (ela própria abstrata em relação ao processo de produção), estão tão integradas em nossa “consciência” cotidiana que é extremamente difícil, para não dizer quase impossível, elevarmos-nos ao *ponto de vista da reprodução*. No entanto, fora desse ponto de vista tudo permanece abstrato (mais que parcial: distorcido) — mesmo no nível da produção e, *a fortiori*, no da simples prática.

Tentemos examinar a questão metodicamente.

Para simplificar nossa exposição, e presumindo que toda formação social surja de um modo de produção dominante, podemos dizer que o processo de produção põe em movimento as forças produtivas existentes em e sob a vigência de relações de produção definidas.

Daí decorre que, para existir, toda formação social, ao mesmo tempo que produz, e para poder produzir, tem que reproduzir as condições de sua produção. Portanto, tem que reproduzir:

1. as forças produtivas;
2. as relações de produção existentes.

A reprodução dos meios de produção

Atualmente, todos (inclusive os economistas burgueses que trabalham com a contabilidade nacional, ou os modernos "teóricos macroeconômicos") reconhecem, porque Marx o demonstrou convincentemente no volume II de *O capital*, que a produção só se torna possível se for assegurada a reprodução das condições materiais de produção: a reprodução dos meios de produção.

O economista primário, que nisso não difere do capitalista primário, sabe que, a cada ano, é essencial prever como repor o que foi usado ou gasto na produção: matérias-primas, instalações fixas (prédios), instrumentos de produção (máquinas) etc. Digo o economista primário = capitalista primário porque ambos expressam o ponto de vista da empresa, contentando-se em raciocinar, simplesmente, nos termos da prática de contabilidade financeira da empresa.

Entretanto, graças ao talento de Quesnay, que foi o primeiro a formular esse problema "gritante", e à genialidade de Marx, que o resolveu, sabemos que a reprodução das condições materiais de produção não pode ser pensada no nível da empresa, porque não é aí que ela existe nas condições reais. O que acontece no nível da empresa é um efeito, que dá apenas uma idéia da necessidade da reprodução, mas não permite de modo algum que suas condições e mecanismos sejam pensados.

Basta um momento de reflexão para nos convenceremos disto: o sr. X, um capitalista que produz fios de lã em sua fiação, tem que "reproduzir" sua matéria-prima, suas máquinas etc. Mas *ele* não as produz para sua própria produção — outros capitalistas o fazem: um grande criador de carneiros australiano, o sr. Y, um dono de uma metalúrgica que produz máquinas-ferramenta, o sr. Z, etc. E, para fabricar os produtos que são a condição de reprodução das condições de produção do sr. X, o sr. Y e o sr. Z também têm que reproduzir as condições de sua própria produção, e assim indefinidamente — tudo isso em proporções tais que, no mercado nacional e até no mundial, a demanda de meios de produção (para reprodução) possa ser atendida pela oferta.

Para refletir sobre esse mecanismo, que leva a uma espécie de "cadeia interminável", é preciso seguir o proceder "global" de Marx e estudar, em especial nos volumes II e III de *O capital*, as relações entre a circulação do capital pelo Departamento I (produção de bens de produção) e o Departamento II (produção de bens de consumo) e a realização da mais-valia.

Não entraremos na análise dessa questão. Basta haver mencionado a necessidade de reproduzir as condições materiais de produção.

Reprodução da força de trabalho

Entretanto, o leitor não terá deixado de observar uma coisa. Discutimos a reprodução dos meios de produção — mas não a reprodução das forças produtivas.

Portanto, não fizemos referência à reprodução daquilo que distingue as forças produtivas e os meios de produção, isto é, a reprodução da força de trabalho.

A observação do que acontece na empresa, em especial a partir do exame da prática de contabilidade financeira que prevê a amortização e o investimento, podia nos dar uma idéia aproximada da existência do processo material de reprodução. Agora, no entanto, entramos num domínio em que a observação do que acontece na empresa é, senão totalmente, ao menos quase inteiramente cega, e por uma boa razão: a reprodução da força de trabalho ocorre essencialmente fora da empresa.

Como se assegura a reprodução da força de trabalho?

Ela é assegurada em se fornecendo à força de trabalho os meios materiais para sua reprodução: através dos salários. Os salários aparecem na contabilidade de cada empresa, mas como “capital aplicado em mão-de-obra”,³ e não como uma condição da reprodução material da força de trabalho.

Entretanto, é exatamente assim que ele “funciona”, pois os salários representam apenas a parcela do valor produzido pelo dispêndio da força de trabalho, indispensável a sua reprodução: ou seja, indispensável à recomposição da força de trabalho do assalariado (os meios para pagar a moradia, a alimentação e o vestuário, em suma, para permitir que o assalariado torne a se apresentar no portão da fábrica no dia seguinte — e em todos os outros dias que deus lhe conceder); convém acrescentar: indispensável para criar e educar os filhos em quem o proletário se reproduz (em x exemplares em que $x = 0, 1, 2$ etc) como força de trabalho.

Lembremos de que essa quantidade de valor (o salário) necessária à reprodução da força de trabalho não é determinada apenas pelas necessidades de um “biológico” salário mínimo garantido [*Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti*], mas pelas necessidades de um mínimo histórico (Marx observou que os trabalhadores ingleses precisam de cerveja, enquanto os proletários franceses precisam de vinho) — isto é, historicamente variável.

Assinalemos que esse mínimo é duplamente histórico, por ser definido não só pelas necessidades históricas da classe trabalhadora, “reconhecidas” pela classe capitalista, mas pelas necessidades históricas *impostas* pela luta proletária de classes (uma dupla luta de classes: contra o aumento da jornada de trabalho e contra a redução dos salários).

Mas, para que a força de trabalho se reproduza enquanto tal, não basta assegurar as condições materiais de sua reprodução. Afirmamos que a mão-de-obra disponível deve ser “competente”, isto é, apta a ser posta para trabalhar no complexo processo de produção. O desenvolvimento das forças produtivas e o tipo de unidade historicamente constitutiva das forças produtivas, num dado momento, geram o resultado de que a força de trabalho tem que ser (variadamente) qualificada e, portanto, reproduzida como tal. Dito de outra forma: de acordo

com os requisitos da divisão técnica e social do trabalho, com seus diferentes “cargos” e “postos”.

Como se assegura a reprodução da qualificação (diversificada) da força de trabalho num regime capitalista? Neste, ao contrário das formações sociais caracterizadas pela escravidão ou pela servidão, a reprodução da qualificação da força de trabalho tende (trata-se de uma lei tendencial) cada vez menos a ser fornecida *in loco* (o aprendizado dentro da própria produção), sendo mais e mais obtida fora dela: através do sistema educacional capitalista e de outras instâncias e instituições.

Que se aprende na escola? Pode-se ir mais ou menos longe nos estudos, mas, seja como for, aprende-se a ler, escrever e contar — isto é, algumas técnicas e também algumas outras coisas, inclusive elementos de “cultura científica” ou “literária” (que podem ser rudimentares ou, ao contrário, esmerados), que têm uma utilidade direta nos diferentes cargos da produção (uma instrução para os trabalhadores manuais, uma para os técnicos, uma terceira para os engenheiros, uma para a alta administração etc). É assim que se aprende o *savoir-faire*.

Mas, além dessas técnicas e conhecimentos, a escola também ensina as “normas” do bom comportamento, ou seja, a atitude a ser observada por cada agente na divisão do trabalho, conforme o emprego para o qual ele esteja “destinado”: regras de moral, consciência cívica e profissional, que na verdade equivalem a normas de respeito pela divisão técnica e social do trabalho, e, em última instância, a normas da ordem estabelecida pela dominação de classe. Aprende-se também a “falar um francês apropriado”, a “redigir” direito, isto é, na verdade (para os futuros capitalistas e seus servidores), a “comandar” de forma adequada, ou seja, (idealmente) a “dirigir-se aos trabalhadores” da maneira correta etc.

Para colocar isso em termos mais científicos, eu diria que a reprodução da força de trabalho requer não apenas uma reprodução de sua qualificação, mas também, ao mesmo tempo, uma reprodução de sua submissão às regras da ordem estabelecida, isto é, uma reprodução de sua submissão à ideologia vigente, para os trabalhadores, e uma reprodução da capacidade de manipular corretamente a ideologia dominante, para os agentes da exploração e da repressão, a fim de que também eles assegurem “com palavras” a dominação da classe dominante.

Em outros termos, a escola (além de outras instituições de Estado, como a Igreja, ou outros aparelhos, como o Exército) ensina a “habilidade”, mas sob formas que assegurem a *sujeição à ideologia dominante* ou o domínio de sua “prática”. Todos os agentes da produção, da exploração e da repressão, para não falar dos “profissionais da ideologia” (Marx), devem, de um modo ou de outro, estar “impregnados” dessa ideologia, a fim de cumprir “conscienciosamente” suas tarefas — as tarefas dos explorados (os proletários), dos exploradores (os capitalistas), dos auxiliares da exploração (os administradores) ou dos sacerdotes da ideologia dominante (seus “funcionários”) etc.

Assim, a reprodução da força de trabalho revela, como sua condição *sine qua non*, não apenas a reprodução de sua “qualificação”, mas também a reprodução de sua submissão à ideologia dominante ou da “prática” dessa ideologia, com a ressalva de que não basta dizer “não apenas, mas também”, pois está claro que *é nas formas e sob as formas da sujeição ideológica que se assegura a reprodução da qualificação da força de trabalho.*

Mas isso equivale a reconhecer a presença efetiva de uma nova realidade: a *ideologia.*

Neste ponto, faremos dois comentários.

O primeiro serve para rematar nossa análise da reprodução.

Acabamos de estudar rapidamente as formas da reprodução das forças produtivas, isto é, dos meios de produção, de um lado, e da força de trabalho, de outro.

Mas ainda não abordamos a questão da *reprodução das relações de produção.* Ora, essa é uma *questão crucial* para a teoria marxista do modo de produção. Deixá-la de lado seria uma omissão teórica — pior, um grave erro político.

Portanto, vamos discuti-la. Mas, para obter os meios para discuti-la, teremos que fazer outra longa digressão.

O segundo comentário é que, para fazer essa digressão, somos obrigados a levantar outra vez nossa velha questão: que é uma sociedade?

INFRA-ESTRUTURA E SUPERESTRUTURA

Em outra ocasião,⁴ insistimos no caráter revolucionário da concepção marxista do “todo social”, no que ela se distingue da “totalidade” hegeliana. Afirmamos (e essa tese só repetia proposições famosas do materialismo histórico) que Marx concebeu a estrutura de cada sociedade como sendo constituída por “níveis”, ou “instâncias”, articulados por uma determinação específica: a *infra-estrutura* ou base econômica (a “unidade” das forças produtivas e das relações de produção) e a *superestrutura*, que por sua vez contém dois “níveis”, ou “instâncias”: a jurídico-política (o direito e o Estado) e a ideológica (as diferentes ideologias, religiosa, ética, legal, política etc).

Além de seu interesse teórico-didático (que revela a diferença entre Marx e Hegel), essa representação oferece a seguinte vantagem teórica crucial: ela possibilita inscrever no aparelho teórico de seus conceitos essenciais o que chamamos de *índice de eficácia respectiva* desses conceitos. Que significa isso?

É fácil ver que essa representação da estrutura de toda sociedade, como um edifício que contém uma base (infra-estrutura) sobre a qual se erigem os dois “andares” da superestrutura, constitui uma metáfora, ou, para ser exato, uma metáfora espacial: a metáfora de uma tópica [*topique*].⁵ Como qualquer metáfora, esta sugere algo, torna algo visível. O quê? Precisamente isto: que os andares

superiores não poderiam “sustentar-se” sozinhos (no ar), se não se assentassem sobre sua base.

Portanto, o objetivo da metáfora do edifício é, antes de tudo, representar a “determinação em última instância” pela base econômica. O efeito dessa metáfora espacial é dotar a base de um índice de eficácia conhecido pelos famosos termos: a determinação em última instância do que acontece nos “andares” superiores (da superestrutura) pelo que acontece na base econômica.

Dado esse índice de eficácia “em última instância”, os “andares” da superestrutura são claramente dotados de diferentes índices de eficácia. Que tipo de índices?

Pode-se dizer que os andares da superestrutura não são determinantes em última instância, mas são determinados pela eficácia da base; que, se são determinantes à sua própria maneira (ainda indefinida), isso só é válido na medida em que eles são determinados pela base.

Seu índice de eficácia (ou de determinação), tal como determinado pela determinação em última instância da base, é pensado de duas maneiras na tradição marxista: (1) há uma “autonomia relativa” da superestrutura em relação à base; (2) há uma “ação recíproca” da superestrutura sobre a base.

Assim, podemos afirmar que a grande vantagem teórica da tópica marxista, isto é, da metáfora espacial do edifício (base e superestrutura), é, simultaneamente, que ela revela que as questões da determinação (ou do índice de eficácia) são cruciais; revela que é a base que determina, em última instância, todo o edifício; e que, por conseguinte, nos obriga a formular o problema teórico do tipo de eficácia “derivada”, peculiar à superestrutura, ou seja, obriga-nos a pensar no que a tradição marxista chama, conjuntamente, de autonomia relativa da superestrutura e de ação recíproca da superestrutura sobre a base.

O maior inconveniente dessa representação da estrutura de toda sociedade através da metáfora espacial do edifício é, obviamente, o fato de ela ser metafórica, isto é, de permanecer *descritiva*.

Agora nos parece possível e desejável representar as coisas de outra maneira. Note-se bem: não rejeitamos de forma alguma a metáfora clássica, pois essa própria metáfora exige que a ultrapassemos. E não a ultrapassamos para rejeitá-la como ultrapassada. Queremos apenas tentar pensar aquilo que ela nos dá sob a forma de uma descrição.

A *partir da reprodução*, acreditamos, é possível e necessário pensar aquilo que caracteriza o essencial da existência e da natureza da superestrutura. Adotando-se o ponto de vista da reprodução, esclarecem-se imediatamente muitas das questões que a metáfora espacial do edifício havia mostrado existir, mas às quais ela não podia dar uma resposta conceitual.

Nossa tese fundamental é que não é possível formular essas perguntas (e, portanto, respondê-las), a *não ser do ponto de vista da reprodução*.

Faremos uma breve análise do Direito, do Estado e da Ideologia *sob esse ponto de vista*. E revelaremos o que acontece do ponto de vista da prática e da produção, por um lado, e do da reprodução, por outro.

O ESTADO

A tradição marxista é clara: no *Manifesto Comunista* e em *O Dezoito Brumário* (bem como em todos os textos clássicos posteriores, sobretudo nos escritos de Marx sobre a Comuna de Paris e nos de Lênin em *O Estado e a revolução*), o Estado é explicitamente concebido como um aparelho repressor. O Estado é uma “máquina” de repressão que permite às classes dominantes (no século XIX, a classe burguesa e a “classe” dos grandes latifundiários) assegurarem sua dominação sobre a classe trabalhadora, submetendo estas últimas ao processo de extorsão da mais-valia (isto é, à exploração capitalista).

O Estado, portanto, é antes de tudo o que os clássicos marxistas chamaram de *Aparelho de Estado*. Esse termo significa: não apenas o aparelho especializado (no sentido estrito) cuja existência e necessidade reconhecemos pelas exigências da prática jurídica, isto é, a polícia, os tribunais e os presídios, mas também o exército, que intervém diretamente (o proletariado pagou com seu sangue essa experiência) como força repressora suplementar em última instância, quando a polícia e seus corpos auxiliares especializados são “superados pelos acontecimentos”; e, acima desse conjunto, o chefe de Estado, o governo e a administração.

Apresentada dessa maneira, a “teoria” marxista-leninista do Estado toca no ponto essencial, e nem por um momento se pode pensar em rejeitar o fato de que esse é realmente o ponto essencial. O Aparelho de Estado, que define o Estado como força de execução e intervenção repressoras, “a serviço das classes dominantes”, na luta de classes conduzida pela burguesia e seus aliados contra o proletariado, é com certeza o Estado, e isso certamente define sua “função” fundamental.

Da teoria descritiva à teoria como tal

No entanto, também aqui, como assinali com respeito à metáfora do edifício (infra-estrutura e superestrutura), essa representação da natureza do Estado ainda é parcialmente descritiva.

Como teremos a oportunidade de usar esse adjetivo (descritivo) diversas vezes, faz-se necessária uma palavra de explicação para eliminar qualquer ambigüidade.

Quando, ao falarmos da metáfora do edifício ou da “teoria” marxista do Estado, afirmamos que essas são concepções ou representações descritivas de seus objetos, não tivemos maiores motivações críticas. Ao contrário, temos todas as razões para crer que as grandes descobertas científicas passam inevitavelmente

por uma fase que chamaremos de “teoria” *descritiva*. Essa é a primeira fase de qualquer teoria, ao menos no domínio de que tratamos (o da ciência das formações sociais). Como tal, podemos — e, em minha opinião, devemos — encarar essa fase como sendo transitória, necessária ao desenvolvimento da teoria. O fato de ela ser transitória está inscrito em minha expressão “teoria *descritiva*”, que revela, em sua conjunção dos termos, o equivalente a uma espécie de “contradição”. De fato, o termo teoria “choca-se”, em certa medida, com o adjetivo “*descritiva*” que lhe foi anexado. Isso quer dizer, muito precisamente: (1) que a “teoria *descritiva*” realmente é, sem sombra de dúvida, o começo irreversível da teoria; mas (2) que a forma “*descritiva*” em que a teoria é apresentada requer, justamente como efeito dessa “contradição”, um desenvolvimento da teoria que ultrapasse a forma da “*descrição*”.

Deixemos essa idéia mais clara, retornando a nosso objeto presente: o Estado.

Quando dizemos que a “teoria” marxista do Estado, de que dispomos, ainda é parcialmente “*descritiva*”, isso significa, antes de mais nada, que essa “teoria” *descritiva* é justamente, sem sombra de dúvida, o começo da teoria marxista do Estado, e que esse começo nos dá o ponto essencial, isto é, o princípio decisivo de qualquer desenvolvimento posterior da teoria.

Com efeito, diremos que a teoria *descritiva* do Estado é correta, já que é perfeitamente possível fazer com que a vasta maioria dos fatos observáveis no domínio a que ela concerne corresponda à definição que ela fornece de seu objeto. Assim, a definição do Estado como um Estado de classe, que existe no Aparelho Repressivo de Estado, esclarece brilhantemente todos os fatos observáveis nas várias ordens de repressão, quaisquer que sejam seus domínios: desde os massacres de junho de 1848 e da Comuna de Paris, do Domingo Sangrento de maio de 1905 em Petrogrado, da Resistência, da Charonne etc, até as simples (e relativamente anódinas) intervenções de uma “*censura*” que proibiu *A religiosa*, de Diderot, ou uma peça de Gatti sobre Franco; ela lança luz sobre todas as formas diretas e indiretas de exploração e extermínio das massas populares (guerras imperialistas); lança luz sobre a sutil dominação cotidiana sob a qual se pode vislumbrar, nas formas de democracia política, por exemplo, o que Lênin, seguindo Marx, chamou de ditadura da burguesia.

Mas a teoria *descritiva* do Estado representa uma fase na constituição da teoria, a qual exige a “*superação*” dessa fase. Pois está claro que, se a definição em questão realmente nos fornece meios para identificar e reconhecer os dados da opressão, relacionando-os com o Estado concebido como Aparelho Repressivo de Estado, essa “*inter-relação*” dá margem a um tipo muito especial de evidência, sobre o qual teremos algo a dizer dentro em pouco: “É, é isso mesmo, isso é realmente verdade!” E a acumulação de fatos a respeito da definição de Estado pode multiplicar os exemplos, mas não faz realmente progredir a definição do Estado, isto é, a teoria científica do Estado. Toda teoria *descritiva*, por conseguinte, corre

o risco de “bloquear” o desenvolvimento da teoria, embora esse desenvolvimento seja essencial.

Por isso, para desenvolver essa teoria descritiva numa teoria como tal, ou seja, para compreender melhor os mecanismos do Estado em seu funcionamento, cremos ser indispensável acrescentar alguma coisa à clássica definição do Estado como Aparelho de Estado.

Os fundamentos da teoria marxista do Estado

Esclareçamos primeiramente um ponto importante: o Estado (e sua existência em seu aparelho) não tem sentido a não ser em função do *poder estatal*. Toda a luta política de classes gira em torno do Estado. Entendamos: em torno da posse, isto é, da tomada e preservação do poder estatal por uma certa classe, ou por uma aliança entre classes ou frações de classes. Esse primeiro esclarecimento nos obriga, portanto, a distinguir entre o poder estatal (conservação do poder estatal ou tomada do poder estatal), o objetivo da luta política de classes, de um lado, e o Aparelho de Estado, de outro.

Sabemos que o Aparelho de Estado pode sobreviver — como ficou provado pelas “revoluções” burguesas na França do século XIX (1830, 1848), pelos golpes de Estado (2 de dezembro, maio de 1958), pelos colapsos do Estado (a queda do Império em 1870, da Terceira República em 1940), ou pela ascensão política da pequena burguesia (1890-95 na França) etc — ele pode sobreviver a acontecimentos políticos que afetam a *posse* do poder estatal.

Mesmo depois de uma revolução social como a de 1917, grande parte do Aparelho de Estado sobreviveu após a tomada do poder estatal pela aliança do proletariado com o campesinato pobre: Lênin reiterou esse fato repetidamente.

Pode-se dizer que a distinção entre poder estatal e Aparelho de Estado faz parte da “teoria marxista” do Estado, sendo explícita desde o *Dezoito Brumário e As lutas de classes na França*, de Marx.

Para resumir a “teoria marxista do Estado” neste ponto, podemos dizer que os clássicos marxistas sempre afirmaram: (1) o Estado é o Aparelho Repressivo de Estado, (2) o poder estatal e o Aparelho de Estado devem ser distinguidos, (3) o objetivo da luta de classes concerne ao poder estatal e, por conseguinte, ao uso do Aparelho de Estado pelas classes (ou aliança de classes ou de frações de classes) que detêm o poder estatal em função de seus objetivos de classe, e (4) o proletariado deve tomar o poder estatal para destruir o Aparelho de Estado burguês existente e, numa primeira fase, substituí-lo por um Aparelho de Estado proletário e muito diferente, e depois, em fases posteriores, acionar um processo radical: o da destruição do Estado (o fim do poder estatal, o fim de todos os Aparelhos de Estado).

Nessa perspectiva, portanto, o que nós poderíamos propor para acrescentar à “teoria marxista” do Estado já está literalmente presente. Mas parece-me que, mesmo completada dessa forma, a teoria ainda é parcialmente descritiva, embo-

ra contenha agora elementos complexos e diferenciais, cujo funcionamento e ação não podem ser compreendidos sem recurso a um desenvolvimento teórico suplementar.

Os Aparelhos Ideológicos de Estado

Logo, o que tem que ser acrescentado à “teoria marxista” do Estado é outra coisa.

Aqui, devemos avançar com cautela por um terreno em que, na verdade, os clássicos marxistas entraram muito antes de nós, mas sem sistematizarem sob forma teórica os avanços decisivos contidos em suas experiências e métodos. A rigor, suas experiências e métodos permaneceram, *grosso modo*, no campo da prática política.

Com efeito, em sua prática política, os clássicos marxistas trataram o Estado como uma realidade mais complexa do que a definição dele fornecida na “teoria marxista do Estado”, mesmo depois de ela ser suplementada como acabei de sugerir. Eles reconheceram essa complexidade em sua prática, mas não a expressaram numa teoria correspondente.⁶

Gostaríamos de tentar fazer um esboço muito esquemático dessa teoria correspondente. Por isso, propomos a seguinte tese.

Para fazer progredir a teoria do Estado, é indispensável levar em conta não apenas a distinção entre *poder estatal* e *Aparelho de Estado*, mas também uma outra realidade que está claramente ao lado do Aparelho (Repressivo) de Estado, mas não se confunde com ele. Designarei essa realidade por seu conceito: os *Aparelhos Ideológicos de Estado*.

Que são os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs)?

Eles não se confundem com o Aparelho (Repressivo) de Estado. Convém lembrar que, na teoria marxista, o Aparelho de Estado (AE) contém o governo, os ministérios, o exército, a polícia, os tribunais, os presídios etc, que constituem o que doravante denominaremos de Aparelho Repressivo de Estado. O “repressivo” sugere que o Aparelho de Estado em questão “funciona pela violência” — pelo menos no limite (pois a repressão, por exemplo a repressão administrativa, pode assumir formas não físicas).

Daremos o nome de Aparelhos Ideológicos de Estado a um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas. Delas propomos uma listagem empírica, que obviamente terá que ser examinada em detalhe, verificada, corrigida e reorganizada. Com todas as restrições envolvidas nessa exigência, podemos, de momento, considerar as seguintes instituições como Aparelhos Ideológicos de Estado (a ordem em que as listamos não tem nenhuma importância particular):

- o AIE religioso (o sistema das diferentes Igrejas);
- o AIE escolar (o sistema das diferentes “escolas”, públicas e particulares);

- o AIE familiar;⁷
- o AIE jurídico;⁸
- o AIE político (o sistema político, incluindo os diferentes partidos);
- o AIE sindical;
- o AIE da informação (imprensa, rádio e televisão etc);
- o AIE cultural (literatura, artes, esportes etc).

Afirmo que os AIEs não devem ser confundidos com o Aparelho (Repressivo) de Estado. Em que consiste a diferença?

Num primeiro momento, está claro que, enquanto há *um* Aparelho (Repressivo) de Estado, há uma *pluralidade* de Aparelhos Ideológicos de Estado. A unidade que constitui essa pluralidade de AIEs como um corpo — mesmo supondo que ela exista — não é imediatamente visível.

Num segundo momento, podemos constatar que, enquanto o Aparelho (Repressivo) — unificado — de Estado pertence inteiramente ao domínio *público*, a grande maioria dos Aparelhos Ideológicos de Estado (em sua aparente dispersão) pertence, ao contrário, ao domínio *privado*. Igrejas, partidos, sindicatos, famílias, algumas escolas, a maioria dos jornais, os empreendimentos culturais etc são particulares.

Deixemos de lado, por um momento, nossa primeira observação. Concentremo-nos na segunda, perguntando com que direito podemos considerar como Aparelhos Ideológicos *de Estado* instituições que, em sua maioria, não possuem um estatuto público e são, pura e simplesmente, instituições *privadas*. Como marxista consciente, Gramsci já previu essa objeção. A distinção entre o público e o privado é uma distinção interna ao direito burguês, e válida nos domínios (subalternos) em que o direito burguês exerce sua “autoridade”. O domínio do Estado lhe escapa, por estar “além do Direito”: o Estado, que é o Estado *da* classe dominante, não é público nem privado; ao contrário, é a condição para qualquer distinção entre o público e o privado. Digamos a mesma coisa, partindo agora de nossos Aparelhos Ideológicos de Estado. Não importa se as instituições em que eles se materializam são “públicas” ou “privadas”. O importante é como funcionam. As instituições privadas podem perfeitamente “funcionar” como Aparelhos Ideológicos de Estado. Uma análise razoavelmente minuciosa de qualquer dos AIEs comprova isso.

Agora, porém, vamos ao essencial. O que distingue os AIEs do Aparelho (Repressivo) de Estado é a seguinte diferença fundamental: o Aparelho Repressivo de Estado funciona “pela violência”, ao passo que os Aparelhos Ideológicos de Estado *funcionam* “pela ideologia”.

Podemos esclarecer as coisas, retificando essa distinção. Diremos, antes, que todo Aparelho de Estado, seja ele repressivo ou ideológico, “funciona” ao mesmo tempo pela violência e pela ideologia, mas com uma distinção importantíssima,

que torna imperativo não confundir os Aparelhos Ideológicos de Estado com o Aparelho (Repressivo) de Estado.

Trata-se do fato de que o Aparelho (Repressivo) de Estado funciona maciça e predominantemente *pela repressão* (inclusive a repressão física), e secundariamente pela ideologia. (Não existe um aparelho puramente repressivo.) Por exemplo, o exército e a polícia também funcionam pela ideologia, tanto para garantir sua própria coesão e reprodução quanto nos “valores” que propõem para fora.

Do mesmo modo, mas no sentido inverso, é essencial dizer que, por sua vez, os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam maciça e predominantemente *pela ideologia*, mas também funcionam secundariamente pela repressão, ainda que, no limite, mas somente no limite, esta seja muito atenuada e escondida, até mesmo simbólica. (Não há algo que se possa chamar de aparelho puramente ideológico.) Assim, as escolas e igrejas dispõem de métodos adequados de punição, expulsão, seleção etc, para “disciplinar” não apenas seus pastores, mas também seus rebanhos. O mesmo se aplica à família... E o mesmo se aplica ao AIE cultural (censura, entre outras coisas) etc.

É preciso acrescentar que essa determinação do duplo “funcionamento” (em caráter predominante ou secundário) pela repressão e pela ideologia, conforme se trate do Aparelho (Repressivo) de Estado ou dos Aparelhos Ideológicos de Estado, deixa claro que se podem tecer combinações explícitas ou tácitas muito sutis, a partir da interação do Aparelho (Repressivo) de Estado com os Aparelhos Ideológicos de Estado. A vida cotidiana nos fornece inúmeros exemplos disso, mas eles devem ser minuciosamente estudados para que possamos ir além dessa mera observação.

No entanto, esse comentário nos leva a compreender o que constitui a união do corpo aparentemente desconexo dos AIEs. Se os AIEs “funcionam” maciça e predominantemente pela ideologia, o que unifica sua diversidade é precisamente esse funcionamento, na medida em que a ideologia pela qual eles funcionam é sempre efetivamente unificada, a despeito de sua diversidade e suas contradições, *sob a ideologia dominante*, que é a ideologia da “classe dominante”. Dado que, em princípio, a “classe dominante” detém o poder estatal (abertamente ou, na maioria das vezes, mediante alianças entre classes ou frações de classes), e, portanto, tem a seu dispor o Aparelho (Repressivo) de Estado, podemos admitir que essa mesma classe dominante é atuante nos Aparelhos Ideológicos de Estado, na medida em que, em última análise, é a ideologia dominante que se realiza nos Aparelhos Ideológicos de Estado, através de suas próprias contradições. É muito diferente, é claro, agir por meio de leis e decretos no Aparelho (Repressivo) de Estado e “agir” por intermédio da ideologia dominante nos Aparelhos Ideológicos de Estado. Será necessário investigar os pormenores dessa diferença — mas ela não pode mascarar a realidade de uma

identidade profunda. Ao que sabemos, *nenhuma classe é capaz de deter o poder estatal por um período prolongado sem, ao mesmo tempo, exercer sua hegemonia sobre e dentro dos Aparelhos Ideológicos de Estado*. Basta-me, como prova, apenas um exemplo: a angustiada preocupação de Lênin de revolucionar o AIE educacional (entre outros), simplesmente para possibilitar ao proletariado soviético, que havia tomado o poder estatal, assegurar o futuro da ditadura do proletariado e a transição para o socialismo.⁹

Este último comentário deixa-nos em condições de entender que os Aparelhos Ideológicos de Estado podem ser não apenas o *alvo*, mas também o *lugar* da luta de classes, e, freqüentemente, de formas encarniçadas de luta de classes. A classe (ou aliança de classes) que ocupa o poder não pode ditar a lei nos AIEs com a mesma facilidade com que o faz no Aparelho (Repressivo) de Estado, não só porque as antigas classes dominantes neles conseguem preservar posições de força durante muito tempo, mas também porque a resistência das classes exploradas é capaz de encontrar meios e oportunidades de se expressar ali, seja utilizando as contradições que ali existem, seja pela conquista de posições de combate dentro deles, na luta.¹⁰

Permitam-nos rever nossos comentários.

Se a tese que propusemos tem fundamento, somos levados a retomar a clássica teoria marxista do Estado, tornando-a mais precisa num aspecto. Dissemos que é necessário distinguir entre o poder estatal (e sua posse por...), de um lado, e o Aparelho de Estado, de outro. Mas acrescentamos que o Aparelho de Estado contém dois corpos: o corpo das instituições que representam o Aparelho Repressivo de Estado, por um lado, e o corpo de instituições que representam os Aparelhos Ideológicos de Estado, por outro.

Mas, se é assim, há que se formular a seguinte pergunta, mesmo nas condições sumaríssimas de minhas sugestões: qual é, exatamente, a extensão do papel dos Aparelhos Ideológicos de Estado? Em que se baseia sua importância? Em outras palavras, a que corresponde a "função" dos Aparelhos Ideológicos de Estado que não funcionam pela repressão, mas pela ideologia?

SOBRE A REPRODUÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO

Podemos agora responder à questão central, deixada em suspenso por longas páginas: *como se assegura a reprodução das relações de produção?*

Na linguagem da tópica (infra-estrutura, superestrutura), dizemos: em sua maior parte,¹¹ ela é assegurada pela superestrutura jurídico-política e ideológica.

Mas, como argumentamos ser indispensável ir além dessa linguagem ainda descritiva, diremos: em sua maior parte, ela é assegurada pelo exercício do poder estatal nos Aparelhos de Estado — de um lado, o Aparelho (Repressivo) de Estado, e de outro, os Aparelhos Ideológicos de Estado.

Deve-se levar em conta o que dissemos antes, e que nós resumimos agora nas três características seguintes:

1. Todos os Aparelhos de Estado funcionam pela repressão e pela ideologia ao mesmo tempo, com a diferença de que o Aparelho (Repressivo) de Estado funciona maciça e predominantemente pela repressão, enquanto os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam maciça e predominantemente pela ideologia.

2. Enquanto o Aparelho (Repressivo) de Estado constitui um todo organizado, cujas diferentes partes centralizam-se abaixo de uma unidade de comando — a da política da luta de classes aplicada pelos representantes políticos das classes dominantes que detêm o poder estatal —, os Aparelhos Ideológicos de Estado são múltiplos, distintos, “relativamente autônomos” e capazes de proporcionar um campo objetivo para as contradições, que expressam, sob formas limitadas ou extremadas, os efeitos dos choques entre a luta de classes capitalista e a luta de classes proletária, bem como suas formas subordinadas.

3. Enquanto a unidade do Aparelho (Repressivo) de Estado é garantida por sua organização, unificada e centralizada sob a liderança dos representantes das classes ocupantes do poder, que executam a política da luta de classes das classes que estão no poder, a unidade dos diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado é garantida, em geral sob formas contraditórias, pela ideologia dominante, a ideologia da classe dominante.

Levando em conta essas características, é possível representar da seguinte maneira a reprodução das relações de produção,¹² segundo uma espécie de “divisão do trabalho”.

O papel do Aparelho (Repressivo) de Estado, na medida em que ele é um aparelho repressor, consiste essencialmente em assegurar, através da força (física ou de outro tipo), as condições políticas de reprodução das relações de produção, que são, em última instância, relações *de exploração*. Não só o Aparelho de Estado contribui para grande parte de sua própria reprodução (o Estado capitalista contém dinastias políticas, dinastias militares etc), como também, e acima de tudo, o Aparelho de Estado assegura, através da repressão (desde a mais brutal força física, até meras ordens e proibições administrativas, ou a censura franca e tácita), as condições políticas de atuação dos Aparelhos Ideológicos de Estado.

Na verdade, é esta última que garante, em grande parte, a reprodução das relações de produção, por trás de um “escudo” fornecido pelo Aparelho (Repressivo) de Estado. É aí que o papel da ideologia dominante concentra-se maciçamente — a ideologia da classe dominante, que detém o poder estatal. É a intermediação da ideologia dominante que assegura uma “harmonia” (às vezes tensa) entre o Aparelho (Repressivo) de Estado e os Aparelhos Ideológicos de Estado, e também entre os diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado.

Somos, pois, levados a considerar a seguinte hipótese, justamente em função da diversidade dos Aparelhos Ideológicos de Estado em seu papel comum, porque compartilhado, de reprodução das relações de produção.

De fato, listamos um número relativamente grande de Aparelhos Ideológicos de Estado nas formações sociais capitalistas contemporâneas: o aparelho escolar, o religioso, o familiar, o político, o sindical, o das comunicações, o "cultural" etc.

Mas, nas formações sociais do modo de produção caracterizado pela "servidão" (geralmente chamado de modo de produção feudal), observa-se que, embora haja um único Aparelho (Repressivo) de Estado, o qual, desde os primeiros Estados conhecidos da Antiguidade, para não falar nas monarquias absolutas, foi formalmente muito semelhante ao que hoje conhecemos, o número de Aparelhos Ideológicos de Estado é menor, e seus tipos individuais são diferentes. Por exemplo, observa-se que, durante a Idade Média, a Igreja (o AIE religioso) acumulava diversas funções que atualmente competem a vários Aparelhos Ideológicos de Estado distintos, funções novas em relação ao passado que estamos evocando, em particular educacionais e culturais. Ao lado da Igreja, havia o Aparelho Ideológico de Estado da família, que desempenhava um papel considerável, incomparável ao seu papel nas formações sociais capitalistas. Apesar das aparências, a Igreja e a família não eram os únicos Aparelhos Ideológicos de Estado. Havia também um AIE político (os Estados Gerais, o Parlamento, as diferentes facções e Ligas políticas, ancestrais dos modernos partidos políticos, e todo o sistema político das Comunas livres e, depois, das *Villes*). Havia ainda um poderoso Aparelho Ideológico de Estado "proto-sindical", se podemos arriscar esse termo tão anacrônico (as guildas dos mercadores e banqueiros poderosos, as associações de artífices etc). Até as editoras e as informações assistiram a um desenvolvimento incontestável, assim como os espetáculos; a princípio, ambos eram parte integrante da Igreja, vindo depois a se tornar cada vez mais independentes dela.

No período histórico pré-capitalista, que examinamos em traços sumamente gerais, está absolutamente claro que *havia um Aparelho Ideológico de Estado dominante, a Igreja*, que concentrava em si não apenas as funções religiosas, mas também as escolares e grande parte das funções de informação e da "cultura". Não foi por acaso que toda a luta ideológica, desde o século XVI até o século XVIII, a partir dos primeiros choques da Reforma, *concentrou-se* numa luta anticlerical e anti-religiosa; isso se deu precisamente em função da posição dominante do Aparelho Ideológico de Estado religioso.

O principal objetivo e o principal resultado da Revolução Francesa não consistiram simplesmente em transferir o poder estatal da aristocracia feudal para a burguesia capitalista-comercial, romper em parte o antigo Aparelho Repressivo de Estado e substituí-lo por um novo (por exemplo, o Exército Nacional Popular), mas também combater o Aparelho Ideológico de Estado número um: a Igre-

ja. Daí a definição de um estatuto civil para o clero, o confisco dos bens eclesiásticos e a criação de novos Aparelhos Ideológicos de Estado para substituir o aparelho religioso em seu papel dominante.

Naturalmente, essas coisas não aconteceram de maneira automática: basta testemunharmos a Concordata, a Restauração e a longa luta de classes entre a aristocracia rural e a burguesia industrial durante todo o século XIX, em prol do estabelecimento da hegemonia burguesa em funções antes desempenhadas pela Igreja, sobretudo nas escolas. Pode-se dizer que a burguesia apoiou-se no novo AIE político, parlamentar-democrático, instalado nos primeiros anos da Revolução e reinstaurado após longas e violentas lutas, por alguns meses em 1848 e por décadas após a queda do Segundo Império, para conduzir seu combate contra a Igreja e dela arrancar as funções ideológicas — em outras palavras, para assegurar não apenas sua própria hegemonia política, mas também sua hegemonia ideológica, indispensável à reprodução das relações capitalistas de produção.

É por isso que acreditamos ser lícito propor a seguinte tese, com todos os riscos que ela comporta. Cremos que o Aparelho Ideológico de Estado que se instalou na posição *dominante* nas formações sociais capitalistas maduras, em decorrência de uma violenta luta política e ideológica de classes contra o antigo Aparelho Ideológico de Estado dominante, foi o *Aparelho Ideológico escolar*.

Essa tese talvez pareça paradoxal, dado que, para todo o mundo, isto é, na representação ideológica que a burguesia tentou dar a si mesma e às classes que ela explora, o AIE dominante nas formações sociais capitalistas realmente não parece ser a escola, mas o AIE político, ou seja, o regime de democracia parlamentar que combina o sufrágio universal e a luta partidária.

Entretanto, a história, inclusive a história recente, mostra que a burguesia foi e ainda é capaz de se ajustar a outros AIEs políticos que não a democracia parlamentar: o Primeiro e o Segundo Impérios, a Monarquia Constitucional (Luís XVIII e Carlos X), a Monarquia Parlamentar (Luís Filipe) e a Democracia Presidencial (de Gaulle), para mencionar apenas a França. Na Inglaterra, isso fica ainda mais claro. Ali, a Revolução foi particularmente “exitosa” do ponto de vista burguês, já que, ao contrário da França — onde a burguesia, em parte pela estupidéz da pequena nobreza, teve que concordar em ser conduzida ao poder pelas “jornadas revolucionárias”, camponesas e plebéias, que lhes custaram muito caro —, a burguesia inglesa soube “conciliar-se” com a aristocracia e “compartilhar” com ela o poder estatal e o uso do Aparelho de Estado durante muito tempo (paz entre todos os homens de boa vontade nas classes dominantes!). Na Alemanha as coisas são ainda mais impressionantes, pois foi sob um AIE político — protegido pelos *junkers* imperiais (cuja epítome foi Bismarck), com seu exército e sua polícia, e seus quadros dirigentes — que a burguesia imperialista fez seu arrasador ingresso na história, antes de “atravessar” a República de Weimar e se entregar ao nazismo.

Por isso, cremos ter boas razões para considerar que, nos bastidores de seu AIE político, que ocupa a frente do palco, o que a burguesia instalou como seu Aparelho Ideológico de Estado número um, isto é, dominante, foi o aparelho escolar, que de fato substituiu em suas funções o AIE dominante anterior, a Igreja. Poder-se-ia até acrescentar: o par escola-família substituiu o par Igreja-família.

Por que o aparelho educacional é de fato o Aparelho Ideológico de Estado dominante nas formações sociais capitalistas, e como ele funciona?

Por ora, basta dizer que:

1. Todos os Aparelhos Ideológicos de Estado, sejam quais forem, contribuem para um mesmo resultado: a reprodução das relações de produção, isto é, das relações capitalistas de exploração.

2. Cada qual contribui para esse resultado único da maneira que lhe é própria. O aparelho político, submetendo os indivíduos à ideologia política do Estado, à ideologia “democrática” “indireta” (parlamentar) ou “direta” (plebiscitária ou fascista). O aparelho da informação, empanturrando cada “cidadão” com doses diárias de nacionalismo, chauvinismo, liberalismo, moralismo etc, através da imprensa, do rádio e da televisão. O mesmo se aplica ao aparelho cultural (o papel do esporte no chauvinismo é de suma importância) etc. O aparelho religioso, lembrando em seus sermões, e nas outras grandes cerimônias do Nascimento, Casamento e Morte, que o homem são apenas cinzas, a menos que ame seu próximo a ponto de dar a outra face a quem quer que bata primeiro. O aparelho familiar... bem, não há necessidade de prosseguir.

3. Esse concerto é regido por uma só partitura, ocasionalmente perturbada por contradições (as dos remanescentes das classes dominantes anteriores, as dos proletários e suas organizações): a partitura da ideologia da atual classe dominante, que integra em sua melodia os grandes temas do Humanismo dos Grandes Patriarcas, que produziram o Milagre Grego antes mesmo do Cristianismo, e depois a Glória de Roma, Cidade Eterna, e também os temas do Interesse, particular e geral, etc, do nacionalismo, do moralismo e do economicismo.

4. Não obstante, nesse concerto, um Aparelho Ideológico de Estado certamente detém o papel dominante, embora quase ninguém dê ouvidos à sua música — ele é tão silencioso! Trata-se da escola.

Ela pega crianças de todas as classes desde a tenra idade escolar e, durante anos — os anos em que a criança está mais “vulnerável”, espremida entre o Aparelho de Estado familiar e o Aparelho de Estado escolar —, martela em sua cabeça, quer utilize métodos novos ou antigos, uma certa quantidade de “saberes” embrulhados pela ideologia dominante (francês, aritmética, história natural, ciências, literatura), ou simplesmente a ideologia dominante em estado puro (ética, orientação cívica, filosofia). Em algum momento por volta dos dezesseis anos, uma imensa massa de crianças é ejetada “para a produção”: trata-se dos operários ou

dos pequenos camponeses. Outra parcela de jovens academicamente ajustados segue adiante: e, para o que der e vier, avança um pouco mais, até ficar pelo caminho e ir preenchendo os postos dos técnicos pequenos e médios, dos funcionários de colarinho branco, dos pequenos e médios executivos, de toda sorte de pequeno-burgueses. Uma última porção chega ao topo, seja para cair no semi-emprego intelectual, seja para fornecer, além dos “intelectuais do trabalhador coletivo”, os agentes da exploração (capitalistas, dirigentes), os agentes da repressão (soldados, policiais, políticos, administradores etc) e os profissionais da ideologia (pregadores de todo tipo, em sua maioria “leigos” convictos).

Cada massa ejetada pelo caminho é provida, na prática, da ideologia que se ajusta ao papel que lhe compete exercer na sociedade de classes: o papel dos explorados (com uma consciência “altamente desenvolvida”, “profissional”, “ética”, “cívica”, “nacional” e “apolítica”); o papel dos agentes da exploração (capacidade de dar ordens aos trabalhadores e falar com eles: as “relações humanas”); dos agentes da repressão (capacidade de dar ordens e impor obediência “sem discussão”, ou capacidade de manipular a retórica demagógica do líder político); ou dos profissionais da ideologia (capacidade de tratar as consciências com o respeito — isto é, com o desdém, a chantagem e a demagogia — que elas merecem, adaptado às inflexões da Moral, da Virtude ou da “Transcendência”, da Nação, do Papel Mundial da França etc).

É claro que muitas dessas Virtudes contrastantes (modéstia, resignação e submissão, de um lado; cinismo, desprezo, arrogância, confiança, empáfia e até lábia e astúcia, de outro) também são ensinadas na família, na Igreja, no Exército, nos Bons Livros, nos filmes e até nos estádios de futebol. Mas nenhum outro Aparelho Ideológico de Estado tem a audiência obrigatória (e gratuita) da totalidade das crianças na formação social capitalista, oito horas por dia, durante cinco ou seis dias por semana.

É pelo aprendizado de saberes envoltos no repisar maciço da ideologia da classe dominante que são, em grande parte, reproduzidas as *relações de produção* de uma formação social capitalista, isto é, as relações dos explorados com os exploradores e dos exploradores com os explorados. Naturalmente, os mecanismos que produzem esse resultado, vital para o regime capitalista, são encobertos e ocultados por uma ideologia da escola, universalmente dominante por ser uma das formas essenciais da ideologia burguesa dominante: uma ideologia que representa a escola como um ambiente neutro, desprovido de ideologia (por ser... laico), onde os professores, respeitadores da “consciência” e da “liberdade” das crianças que lhes são entregues (em completa confiança) pelos “pais” (também eles livres, isto é, proprietários de seus filhos), abrem para elas o caminho da liberdade, da moral e da responsabilidade de adultos, através de seu próprio exemplo, do saber, da literatura e de suas virtudes “libertadoras”.

Peço perdão aos professores que, em condições sumamente adversas, tentam

voltar as poucas armas que conseguem encontrar, na história e no saber que “ensinam”, contra a ideologia, o sistema e as práticas em que estão aprisionados. Eles são uma espécie de heróis. Mas são raros, e quantos (a maioria) nem sequer chegam a suspeitar do “trabalho” que o sistema (que é maior do que eles e os esmaga) os obriga a fazer, ou quantos, pior ainda, empenham todo o seu coração e habilidade para executá-lo da forma mais esmerada (os famosos novos métodos!). Tão pequena é a desconfiança deles de que sua própria dedicação contribui para a manutenção e a alimentação dessa representação ideológica da escola, que a torna hoje tão “natural”, indispensável/útil e até benéfica para nossos contemporâneos, quanto a Igreja era “natural”, indispensável e generosa para nossos ancestrais de alguns séculos atrás.

De fato, a Igreja foi hoje substituída, *em seu papel de AIE dominante*, pela escola. Acopla-se à família, exatamente como um dia a Igreja também esteve acoplada à família. Podemos hoje afirmar que a crise, de uma profundidade sem precedentes, que abala o sistema educacional de tantas nações do globo, amiúde em conjunção com uma crise (já proclamada no *Manifesto Comunista*) que abala o sistema familiar, assume um sentido político, uma vez que a escola (e o par escola-família) constitui o AIE dominante, o aparelho que desempenha um papel decisivo na reprodução das relações de produção de um modo de produção ameaçado em sua existência pela luta de classes mundial.

SOBRE A IDEOLOGIA

Quando propusemos o conceito de Aparelho Ideológico de Estado, quando afirmamos que os AIEs “funcionam pela ideologia”, invocamos uma realidade que requer uma certa discussão: a ideologia.

É sabido que a expressão “ideologia” foi inventada por Cabanis, Destutt de Tracy e seus amigos, que lhe atribuíram como objeto a teoria (genética) das idéias. Quando Marx retomou o termo, cinquenta anos depois, deu-lhe um sentido muito diferente, mesmo em suas obras de juventude. Ali, a ideologia é o sistema de idéias e representações que domina a mente de um homem ou de um grupo social. A luta ideológico-política conduzida por Marx, já em seus artigos na *Gazeta Renana*, colocou-o, inevitável e rapidamente, cara a cara com essa realidade, e forçou-o a aprofundar suas primeiras intuições.

Entretanto, aqui deparamos com um paradoxo bastante surpreendente. Tudo parecia levar Marx a formular uma teoria da ideologia. De fato, *A ideologia alemã* nos oferece, depois dos *Manuscritos de 1844*, uma teoria explícita da ideologia, mas... ela não é marxista (veremos isso dentro em pouco). Quanto a *O capital*, embora decerto contenha muitas sugestões de uma teoria das ideologias (visivelmente, a ideologia dos economistas vulgares), ele não contém essa teoria em si, que depende, em sua maior parte, de uma teoria da ideologia em geral.

Eu gostaria de arriscar um esboço inicial e muito esquemático de tal teoria. As teses que estou prestes a formular certamente não são improvisadas, mas não podem ser sustentadas e provadas, isto é, confirmadas ou rejeitadas, a não ser através de estudo e análise minuciosos.

A ideologia não tem história

Antes de mais nada, uma palavra para expor a razão que me parece, em princípio, fundamentar ou, pelo menos, justificar o projeto de uma teoria da ideologia *em geral*, e não de uma teoria de ideologias *particulares*, que, seja qual for sua forma (religiosa, ética, jurídica, política), sempre expressam *posições de classe*.

É bastante óbvio que é preciso avançar para uma teoria *das* ideologias nos dois aspectos que acabo de sugerir. Assim, há de estar claro que uma teoria *das* ideologias se baseia, em última instância, na história das formações sociais, e, portanto, dos modos de produção combinados nas formações sociais e das lutas de classes que se desenvolvem dentro delas. Nesse sentido, é claro que não há nenhuma possibilidade de uma teoria *das* ideologias *em geral*, já que *as* ideologias (definidas no duplo aspecto sugerido acima: regionais e de classe) têm uma história cuja determinação, em última instância, situa-se claramente fora das ideologias em si, embora as suponha.

Ao contrário, se estou apto a propor o projeto de uma teoria da ideologia *em geral*, e se essa teoria é realmente um dos elementos de que dependem as teorias *das* ideologias, isso acarreta uma proposição aparentemente paradoxal, que expressarei nos seguintes termos: *a ideologia não tem história*.

Como sabemos, essa formulação aparece literalmente numa passagem de *A ideologia alemã*. Marx a enuncia a respeito da metafísica, que, ele diz, tem tão pouca história quanto a moral (fica subentendido: e as outras formas de ideologia).

Em *A ideologia alemã*, essa formulação aparece num contexto francamente positivista. A ideologia é concebida como pura ilusão, puro sonho, isto é, como o nada. Toda a sua realidade lhe é externa. Assim, a ideologia é pensada como um constructo imaginário cujo *status* é exatamente idêntico ao *status* teórico do sonho entre os autores anteriores a Freud. Para esses autores, o sonho era o resultado puramente imaginário, ou seja, nulo, de “resíduos diurnos” dispostos num arranjo e numa ordem arbitrários, e às vezes até “invertidos” — em outras palavras, em “desordem”. Para eles, o sonho era o imaginário vazio e nulo, arbitrariamente “montado”, uma vez fechados os olhos, a partir dos restos da única realidade plena e positiva, a realidade do dia. É exatamente esse o *status* da filosofia e da ideologia em *A ideologia alemã* (já que, nesse livro, a filosofia é a ideologia por excelência).

Para Marx, portanto, a ideologia é uma montagem imaginária, um puro sonho, vazio e fútil, constituído pelos “resíduos diurnos” da única realidade plena e positiva: a da história concreta de indivíduos concretos, materiais, produzindo

materialmente sua existência. É com base nisso que a ideologia não tem história em *A ideologia alemã*, já que sua história está fora dela; a única história existente é a história dos indivíduos concretos etc. Em *A ideologia alemã*, portanto, a tese de que a ideologia não tem história é uma tese puramente negativa, pois significa:

1. que a ideologia não é nada, na medida em que é puro sonho (fabricado sabe-se lá por qual poder, ou pela alienação da divisão do trabalho, mas também essa é uma determinação *negativa*);

2. que a ideologia não tem história, o que não significa, decididamente, que nela não haja história (muito pelo contrário, pois ela é meramente o reflexo pálido, vazio e invertido da história real), mas que ela não tem uma história *própria*.

Pois bem, embora a tese que desejo defender, falando formalmente, adote os termos de *A ideologia alemã* (“a ideologia não tem história”), ela é radicalmente diferente da tese positivista-historicista de *A ideologia alemã*.

Por um lado, penso ser possível afirmar que *as ideologias têm uma história própria* (ainda que esta seja determinada, em última instância, pela luta de classes); e por outro, creio ser possível afirmar que *a ideologia em geral não tem história* — não num sentido negativo (sua história lhe é externa), mas num sentido absolutamente positivo.

Esse sentido é positivo — se é verdade que a peculiaridade da ideologia está em ela ser dotada de uma estrutura e funcionamento tais que a tornam uma realidade a-histórica, isto é, uma realidade *oni-histórica* — no sentido de essa estrutura e funcionamento serem imutáveis, acharem-se presentes de uma mesma forma em tudo o que chamamos história, no sentido em que o *Manifesto Comunista* define a história como lutas de classes, isto é, a história das sociedades de classes.

Para fornecer uma referência teórica neste ponto, eu poderia dizer que — voltando ao nosso exemplo do sonho, desta vez em sua concepção freudiana — nossa proposição de que *a ideologia não tem história* pode e deve (e de um modo que não tem absolutamente nada de arbitrário, mas, muito pelo contrário, é teoricamente necessário, pois há um vínculo orgânico entre as duas proposições) ser diretamente relacionada com a proposição freudiana de que *o inconsciente é eterno*, isto é, não tem história.

Se eterno não significa transcendente a toda a história (temporal), mas onipresente, trans-histórico, e portanto imutável em sua forma em toda a extensão da história, adotarei a expressão de Freud palavra por palavra e escreverei: *a ideologia é eterna*, exatamente como o inconsciente. E acrescento que julgo essa comparação teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente guarda alguma relação com a eternidade da ideologia em geral.

É por isso que creio ser lícito, ao menos por conjectura, propor uma teoria da ideologia *em geral*, no sentido como Freud expôs uma teoria do inconsciente *em geral*.

Para simplificar a expressão, é conveniente, levando em conta o que se disse sobre as ideologias, usar o simples termo "ideologia" para designar a ideologia em geral, que acabei de dizer que não tem história, ou — o que dá na mesma — que é eterna, isto é, onipresente em sua forma imutável por toda a história (= história das formações sociais que englobam as classes sociais). Por ora, vou restringir-me às "sociedades de classes" e sua história.

A ideologia é uma "representação" da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência

Para me aproximar de minha tese central sobre a estrutura e funcionamento da ideologia, apresentarei primeiramente duas teses, uma negativa e outra positiva. A primeira diz respeito ao objeto "representado" sob a forma imaginária da ideologia; a segunda diz respeito à materialidade da ideologia.

TESE I: A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência.

É comum chamarmos a ideologia religiosa, a ideologia moral, a ideologia jurídica, a ideologia política etc de "concepções de mundo". A menos que vivamos uma dessas ideologias como a verdade (por exemplo, "acreditemos" em Deus, no Dever, na Justiça etc), admitimos que a ideologia que estamos discutindo de um ponto de vista crítico, examinando-a como um etnólogo examina os mitos de uma "sociedade primitiva", que essas "concepções de mundo" são em grande medida imaginárias, ou seja, não "correspondem à realidade".

Entretanto, mesmo admitindo que elas não correspondem à realidade, isto é, que constituem uma ilusão, admitimos que elas efetivamente se referem à realidade, e que só precisam ser "interpretadas" para que se descubra a realidade do mundo que está por trás dessa representação imaginária desse mundo (ideologia = *ilusão/alusão*).

Há diferentes tipos de interpretação, os mais famosos dos quais são o tipo *mecanicista*, corrente no século XVIII (Deus é a representação imaginária do Rei real) e a interpretação "*hermenêutica*", inaugurada pelos primeiros Patriarcas da Igreja e retomada por Feuerbach e pela escola teológico-filosófica descendente dele — por exemplo, o teólogo Barth (para Feuerbach, por exemplo, Deus é a essência do Homem real). O ponto essencial é que, desde que interpretemos a transposição (e a inversão) imaginária da ideologia, chegamos à conclusão de que, na ideologia, "os homens representam para si mesmos suas condições reais de existência sob forma imaginária".

Infelizmente, essa interpretação deixa um probleminha por resolver: por que os homens "precisam" dessa transposição imaginária de suas condições reais de existência para "representar para si" essas condições reais de existência?

A primeira resposta (a do século XVIII) propõe uma solução simples: os Padres ou os Déspotas são os responsáveis. Eles “forjaram” Belas Mentiras para que, acreditando obedecer a Deus, os homens de fato obedecessem aos Padres e aos Déspotas, o mais das vezes aliados em sua impostura, os Padres agindo em favor dos interesses dos Déspotas ou vice-versa, conforme as posições políticas dos “teóricos”. Há, pois, uma causa para a transposição imaginária das condições reais de existência: essa causa é a existência de um pequeno número de homens cínicos, que fundamentam sua dominação e exploração do “povo” numa representação falseada do mundo, que eles criaram com o objetivo de escravizar outras mentes, dominando-lhes a imaginação.

A segunda resposta (a de Feuerbach, retomada literalmente por Marx em suas obras de juventude) é mais “profunda”, ou seja, igualmente falsa. Também ela procura e encontra uma causa para a transposição imaginária e para a distorção das condições reais de existência dos homens, em suma, para a alienação, no imaginário da representação, das condições de existência dos homens. Essa causa já não são os Padres ou os Déspotas, nem tampouco sua imaginação ativa e a imaginação passiva de suas vítimas. Essa causa é a alienação material que impera nas condições de vida dos próprios homens. Assim é que, em *A questão judaica* e em outros textos, Marx defende a idéia feuerbachiana de que os homens criam para si uma representação alienada (= imaginária) de suas condições de existência porque essas mesmas condições de existência são alienantes (nos *Manuscritos de 1844*, porque essas condições são dominadas pela essência da sociedade alienada: o “trabalho alienado”).

Todas essas interpretações tomam ao pé da letra a tese que pressupõem e da qual dependem, isto é, a de que o que se reflete na representação imaginária do mundo encontrada na ideologia são as condições de existência dos homens, ou seja, seu mundo real.

Agora posso voltar a uma tese que já antecipei: o que “os homens” “representam para si” na ideologia não são suas situações reais de existência, seu mundo real; acima de tudo, é sua relação com essas condições de existência que se representa para eles na ideologia. É essa relação que está no centro de toda representação ideológica, portanto imaginária, do mundo real. É nessa relação que se acha a “causa” que tem de explicar a deformação imaginária da representação ideológica do mundo real. Ou então, deixando de lado a linguagem da causalidade, é necessário formular a tese de que a *natureza imaginária dessa relação* é que subjaz a toda a deformação imaginária que se pode observar (quando não se vive em sua verdade) em qualquer ideologia.

Falando numa linguagem marxista: se é verdade que a representação das condições reais de existência dos indivíduos que ocupam os postos de agentes de produção, exploração, repressão, ideologização e prática científica tem raízes, em última instância, nas relações de produção e nas relações decorrentes das relações

de produção, podemos dizer o seguinte: toda ideologia representa, em sua deformação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas decorrem), mas, acima de tudo, a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas decorrem. O que é representado na ideologia, portanto, não é o sistema das relações reais que regem a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária desses indivíduos com as relações reais em que vivem.

Se é assim, a questão da "causa" da deformação imaginária das relações reais na ideologia desaparece e deve ser substituída por uma questão diferente: por que a representação dada aos indivíduos de sua relação (individual) com as relações sociais que regem suas condições de existência e sua vida coletiva e individual é, necessariamente, imaginária? E qual é a natureza desse imaginário? Formulada dessa maneira, a questão desacredita a solução pautada numa "panelinha",¹³ num grupo de indivíduos (Padres ou Déspotas) que seriam os autores da grande mistificação ideológica, assim como desacredita a solução pautada no caráter alienado do mundo real. Na seqüência da exposição veremos por quê. Por ora, não irei mais adiante.

TESE II: A ideologia tem uma existência material.

Já nos referimos a essa tese, de passagem, ao dizer que as "idéias" ou "representações" etc que parecem formar a ideologia não têm uma existência ideal [*idéale* ou *idéelle*]* ou espiritual, mas material. Chegamos mesmo a sugerir que a existência ideal [*idéale* ou *idéelle*] e espiritual das "idéias" tem raízes exclusivamente em uma ideologia da "idéia" e da ideologia, e, permitam-me acrescentar, em uma ideologia do que parece haver "fundamentado" essa concepção desde o surgimento das ciências, isto é, do que os praticantes das ciências representam para si, em sua ideologia espontânea, como "idéias", verdadeiras ou falsas. É claro que, apresentada sob forma de uma afirmação, essa tese não está demonstrada. Peço apenas que o leitor adote uma disposição favorável a ela, digamos, em nome do materialismo. Uma longa série de argumentos seria necessária para prová-la.

Essa conjectura da existência não espiritual, mas material, das "idéias" ou outras "representações" é realmente necessária para que prossigamos em nossa análise da natureza da ideologia. Ou melhor, ela é simplesmente útil, para melhor revelar o que toda análise minimamente séria de qualquer ideologia mostra, imediata e empiricamente, a qualquer observador, por mais crítico que seja.

Ao discutir os Aparelhos Ideológicos de Estado e suas práticas, dissemos que cada um deles era a realização de uma ideologia (sendo a unidade dessas diferen-

* Althusser usa os dois termos em seqüência. O segundo deles, "*idéelle*", tem as acepções de ideativa, conceitual, imaginária. (N. da T.)

tes ideologias regionais — religiosa, moral, jurídica, política, estética etc — garantida por sua sujeição à ideologia dominante). Retornamos agora a essa tese: uma ideologia existe sempre num aparelho e em sua prática ou práticas. Essa existência é material.

Obviamente, a existência material da ideologia num aparelho e em suas práticas não é da mesma modalidade que a existência material de uma pedra de calçamento ou de um fuzil. Mas, correndo o risco de ser tomado por neo-aristotélico (assinalemos que Marx tinha enorme consideração por Aristóteles), direi que “a matéria se expressa em muitos sentidos”, ou melhor, que ela existe em diferentes modalidades, todas enraizadas, em última instância, na matéria “física”.

Dito isto, tomemos o caminho mais curto e vejamos o que acontece com os “indivíduos” que vivem numa ideologia, isto é, numa determinada representação (religiosa, moral etc) do mundo, cuja deformação imaginária depende de sua relação imaginária com suas condições de existência; em outras palavras, em última instância, com as relações de produção e com as relações de classe (ideologia = relação imaginária com as relações reais). Diremos que essa relação imaginária tem, ela mesma, existência material.

Agora, observemos o seguinte.

Um indivíduo acredita em Deus, ou no Dever, na Justiça etc. Essa crença decorre (para todo o mundo, isto é, para todos os que vivem numa representação ideológica da ideologia, que reduz a ideologia a idéias dotadas, por definição, de uma existência espiritual) das idéias do indivíduo em questão, ou seja, dele como sujeito provido de uma consciência que contém as idéias de sua crença. Desse modo, isto é, mediante o dispositivo “conceitual” absolutamente ideológico assim instaurado (um sujeito dotado de uma consciência em que ele forma livremente ou reconhece livremente as idéias em que acredita), o comportamento (material) do sujeito em causa é uma decorrência natural.

O indivíduo em questão porta-se de tal ou qual maneira, adota tais e tais comportamentos práticos e, mais importante, participa de algumas práticas submetidas a regras, que são as do aparelho ideológico de que “dependem” as idéias que ele, com plena consciência, livremente escolheu como sujeito. Se acredita em Deus, ele vai à igreja assistir à missa, ajoelha, reza, confessa-se, faz penitência (em certa época, ela era material, no sentido comum do termo) e, naturalmente, arrepende-se, e continua etc. Se acredita no Dever, ele tem as atitudes correspondentes, inscritas em práticas rituais “de acordo com os princípios corretos”. Se acredita na Justiça, submete-se sem discussão às normas do Direito e pode até protestar quando elas são violadas, assinar petições, participar de manifestações etc.

Em todo esse esquema, observamos que a própria representação ideológica da ideologia é forçada a reconhecer que todo “sujeito” dotado de uma “consciência”, e confiando nas “idéias” que sua “consciência” lhe inspira e livremente acei-

ta, deve “agir de acordo com suas idéias” — portanto, deve inscrever suas idéias, como sujeito livre, nos atos de sua prática material. Se não o fizer, está errado.

Na verdade, se ele não faz o que deveria fazer em função daquilo em que acredita, é porque faz alguma outra coisa, o que, ainda em função do mesmo esquema idealista, sugere que ele tem outras idéias na cabeça além daquelas que proclama, e age de acordo com essas outras idéias, como um homem “inconseqüente” (“ninguém é voluntariamente mau”), ou cínico, ou perverso.

Em qualquer dos casos, a ideologia da ideologia reconhece, portanto, apesar de sua deformação imaginária, que as “idéias” de um sujeito humano existem ou devem existir em seus atos, e que, quando isso não acontece, ela lhe atribui outras idéias correspondentes aos atos (mesmo perversos) que ele de fato pratica. Essa ideologia fala de atos; nós falaremos de atos inseridos em *práticas*. E pretendemos assinalar que essas práticas são regidas por *rituais* em que elas se inscrevem, dentro da *existência material de um aparelho ideológico*, nem que seja numa pequena parte desse aparelho: uma pequena missa numa igrejinha, um funeral, um joguinho num clube esportivo, um dia de aula, uma reunião de partido político etc.

Aliás, devemos à “dialética” defensiva de Pascal a esplêndida fórmula que nos facultará inverter a ordem do esquema nocional da ideologia. Pascal diz mais ou menos o seguinte: “Ajoelhe-se, mexa seus lábios numa oração e você terá fé.” Assim, ele inverte escandalosamente a ordem das coisas, trazendo, como Cristo, não a paz, mas a discórdia, e além disso algo que dificilmente seria cristão (pois triste daquele que traz o escândalo ao mundo!) — o próprio escândalo. Um escândalo afortunado, que o fez ater-se, pela provocação jansenista, a uma linguagem que nomeia diretamente a realidade.

Hão de nos permitir deixar Pascal entregue aos argumentos de sua luta ideológica com o AIE religioso de sua época. E não de esperar que usemos um vocabulário mais diretamente marxista, pois estamos avançando por terrenos ainda precariamente explorados.

Assim, diremos que, no que tange a um único sujeito (tal ou qual indivíduo), a existência das idéias que formam sua crença é material, pois *suas idéias são seus atos materiais, inseridos em práticas materiais regidas por rituais materiais, os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as idéias desse sujeito*. Naturalmente, as quatro inscrições do adjetivo “material” em nossa formulação devem ser vistas de formas diferentes: a materialidade de um deslocamento para ir à missa, do ajoelhar-se, do gesto do sinal da cruz ou do *mea culpa*, de uma frase, uma oração, um ato de contrição, uma penitência, um olhar, um aperto de mãos, de um discurso verbal externo ou de um discurso verbal “interno” (a consciência), não são uma e a mesma materialidade. Deixarei de lado o problema de uma teoria das diferenças entre as modalidades da materialidade.

Persiste o fato de que, nessa apresentação invertida das coisas, não estamos lidando com “inversão” alguma, já que constatamos que algumas noções pura e simplesmente desapareceram de nossa nova exposição, enquanto outras, ao contrário, sobrevivem, e novos termos aparecem.

Desapareceu: o termo *idéias*.

Sobrevivem: os termos *sujeito, consciência, crença, atos*.

Aparecem: os termos *práticas, rituais, aparelho ideológico*.

Por conseguinte, não se trata de uma derrubada (exceto no sentido em que se poderia dizer que um governo ou um copo são derrubados), mas de um remanejamento (de tipo não ministerial) — um remanejamento muito estranho, já que chegamos ao seguinte resultado.

Desaparecem as idéias como tais (enquanto dotadas de uma existência ideal ou espiritual), na exata medida em que ficou claro que sua existência está inscrita nos atos ou práticas regidos por rituais que se definem, em última instância, por um aparelho ideológico. Assim, evidencia-se que o sujeito age na medida em que “é agido” pelo seguinte sistema (enunciado na ordem de sua determinação real): uma ideologia existente num aparelho ideológico material, que prescreve práticas materiais regidas por um ritual material, práticas estas que existem nos atos materiais de um sujeito que age, com plena consciência, de acordo com sua crença.

Mas essa própria apresentação revela que preservamos as seguintes noções: sujeito, consciência, crença, atos. Dessa série, extrairemos de imediato o termo central decisivo, do qual depende tudo o mais: a noção de *sujeito*.

E formularemos prontamente duas teses conjuntas:

1. não existe prática, a não ser através de uma ideologia, e dentro dela;
2. não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos.

Agora, podemos chegar à nossa tese central.

A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos

Esta tese apenas torna explícita minha última proposição: não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos. O que significa: não existe ideologia a não ser para sujeitos concretos, e essa destinação da ideologia só é possível pelo sujeito, ou seja, *pela categoria de sujeito* e seu funcionamento.

Com isso quero dizer que, mesmo que ela só apareça com esse nome (o sujeito) com o advento da ideologia burguesa, e sobretudo com o advento da ideologia jurídica,¹⁴ a categoria do sujeito (que pode funcionar com outros nomes, como, a alma em Platão, Deus etc) é a categoria constitutiva de qualquer ideologia, seja qual for sua determinação (regional ou de classe) e seja qual for sua datação histórica — já que a ideologia não tem história.

Dizemos que a categoria do sujeito é constitutiva de qualquer ideologia, mas, ao mesmo tempo e imediatamente, acrescentamos que a *categoria do sujeito só é constitutiva de qualquer ideologia na medida em que toda ideologia tem a função (que a define) de “constituir” indivíduos concretos como sujeitos*. É nesse jogo de dupla constituição que toda ideologia funciona, não sendo a ideologia mais do que seu funcionamento nas formas materiais de existência desse funcionamento.

Para apreender o que se segue, é essencial reconhecer que tanto o autor destas linhas quanto o leitor que as lê são, eles mesmos, sujeitos, e portanto, sujeitos ideológicos (proposição tautológica), isto é, que o autor e o leitor destas linhas vivem, “espontânea” ou “naturalmente”, numa ideologia, no sentido em que afirmamos que “o homem é um animal ideológico por natureza”.

O fato de o autor, na medida em que escreve as linhas de um discurso que se pretende científico, estar completamente ausente, como “sujeito”, de “seu” discurso científico (pois todo discurso científico, por definição, é um discurso sem sujeito, não existe “sujeito da ciência”, a não ser numa ideologia da ciência) é uma outra questão, que deixaremos de lado por enquanto.

Como disse admiravelmente São Paulo, é no “Logos” — entendamos, na ideologia — que temos “o ser, o movimento e a vida”. Decorre daí que, para vocês e para mim, a categoria do sujeito é uma “evidência” básica (as evidências são sempre básicas): é claro que você e eu somos sujeitos (livres, morais etc). Como todas as evidências, inclusive as que fazem com que uma palavra “nomeie uma coisa” ou “tenha um significado” (incluindo, portanto, as evidências da “transparência” da linguagem), essa “evidência” de que você e eu somos sujeitos — e de que isso não é um problema — é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar.¹⁵ Com efeito, é uma peculiaridade da ideologia impor (sem aparentar fazê-lo, já que se trata de “evidências”) as evidências como evidências, que não podemos *deixar de reconhecer* e diante das quais temos a inevitável e natural reação de exclamar (em voz alta ou no “silêncio da consciência”): “É evidente! É isso mesmo! É verdade!”

Nessa reação opera a função ideológica do *reconhecimento*, que é uma das duas funções da ideologia como tal (sendo seu inverso a função do *desconhecimento* [*méconnaissance*]).

Tomando um exemplo altamente “concreto”: todos temos amigos que, quando batem em nossa porta e perguntamos através dela “Quem é?”, respondem (já que “é evidente”): “Sou eu”. E reconhecemos que “é ele” ou “ela”. Abrimos a porta e, “é verdade, é ela mesma que está ali”. Tomemos outro exemplo: quando reconhecemos na rua alguém de nosso conhecimento (prévio) [(*re*)-*connaissance*], mostramos que o reconhecemos (e que reconhecemos que ele nos reconheceu) dizendo-lhe “Como é que vai, amigo!” e apertando sua mão (uma prática ritual material do reconhecimento ideológico na vida cotidiana, pelo menos na França; em outros lugares, há outros rituais).

Nesse comentário preliminar e nessas ilustrações concretas, quero apenas assinalar que você e eu somos *sempre já* sujeitos, e que, como tais, praticamos constantemente os rituais do reconhecimento ideológico, o qual nos garante que somos de fato sujeitos concretos, individuais, distinguíveis e (naturalmente) insubstituíveis. O texto que estou redigindo neste momento e a leitura que você está fazendo neste momento¹⁶ também são, nesse aspecto, rituais de reconhecimento ideológico, que incluem a “evidência” com que a “veracidade” ou a “equivocação” de minhas reflexões podem impor-se a você.

Mas, reconhecer que somos sujeitos e que funcionamos nos rituais práticos da mais elementar vida cotidiana (o aperto de mão, o fato de eu o (a) chamar pelo nome, o fato de eu saber, mesmo que não saiba qual é ele, que você “tem” um nome próprio, que significa que você é reconhecido(a) como um sujeito único etc) só nos dá a “consciência” de nossa prática incessante (eterna) do reconhecimento ideológico — a consciência dela, ou seja, seu *reconhecimento* —, mas não nos fornece, em nenhum sentido, o *conhecimento* (científico) do mecanismo desse reconhecimento. Ora, quando falamos em ideologia e de dentro da ideologia, é esse conhecimento que temos de atingir, se quisermos esboçar um discurso que tente romper com a ideologia, para que ele ouse ser o começo de um discurso científico (isto é, sem sujeito) sobre a ideologia.

Assim, para representar por que a categoria do “sujeito” é constitutiva da ideologia, que só existe ao constituir sujeitos concretos em sujeitos, empregarei um modo especial de exposição: suficientemente “concreta” para ser reconhecida, mas abstrata o bastante para ser pensável e pensada, dando origem a um conhecimento.

Como formulação inicial, direi: *toda ideologia invoca ou interpela os indivíduos como sujeitos concretos*, pelo funcionamento da categoria de sujeito.

Essa é uma proposição que exige fazermos uma distinção, por ora, entre os indivíduos concretos, de um lado, e os sujeitos concretos, de outro, embora, nesse nível, os sujeitos concretos só existam na medida em que têm como suporte um indivíduo concreto.

Depois, vamos sugerir que a ideologia “age” ou “funciona” de maneira tal que “recruta” sujeitos entre os indivíduos (ela os recruta a todos), ou que “transforma” os indivíduos em sujeitos (transforma-os a todos), por essa operação muito precisa que denominei de *interpelação*, e que pode ser imaginada nos moldes da mais corriqueira interpelação cotidiana da Polícia (ou de outro): “Ei, você aí!”¹⁷

Presumindo-se que a cena teórica que imaginei ocorra na rua, o indivíduo chamado se voltará. Por essa mera virada física de 180 graus, ele se torna *sujeito*. Por quê? Porque reconheceu que o chamado “realmente” se dirigia a ele, e que “era *realmente ele* que estava sendo chamado” (e não outra pessoa). A experiência mostra que a comunicação prática dos chamamentos é tamanha que eles raramente erram seu alvo: quer se trate de uma interpelação verbal ou de um asso-

bio, o interpelado sempre reconhece que é realmente ele quem está sendo chamado. E, no entanto, trata-se de um fenômeno estranho, que não pode ser explicado apenas pelos "sentimentos de culpa", a despeito do grande número dos que "têm um peso na consciência".

Naturalmente, a bem da conveniência e da clareza de nosso teatrinho teórico, tivemos que apresentar as coisas sob a forma de uma seqüência, com um antes e um depois, e portanto, sob a forma de uma sucessão temporal. Há indivíduos andando. Em algum lugar (geralmente, atrás deles), soa o chamado: "Ei, você aí!" Um indivíduo (nove em cada dez vezes, o indivíduo certo) se volta, acreditando/desconfiando/sabendo que é com ele, isto é, reconhecendo que "é realmente ele" quem é visado pelo chamamento. Mas, na realidade, essas coisas acontecem sem nenhuma sucessão. A existência da ideologia e o chamamento ou interpelação dos indivíduos como sujeitos são uma e a mesma coisa.

Poderíamos acrescentar: o que parece ocorrer fora da ideologia (para ser exato, na rua) ocorre, na realidade, na ideologia. O que de fato acontece na ideologia, portanto, parece acontecer fora dela. É por isso que quem está na ideologia acredita-se, por definição, fora dela: um dos efeitos da ideologia é a *negação* prática, pela ideologia, do caráter ideológico da ideologia. A ideologia nunca diz "sou ideológica". É preciso estar fora da ideologia, isto é, no saber científico, para poder dizer: "eu estou na ideologia" (caso muito excepcional) ou "eu estava na ideologia" (caso geral). Como se sabe, a acusação de estar na ideologia só se aplica aos outros, nunca ao próprio sujeito (a menos que se seja realmente espinozista ou marxista, o que, nessa matéria, é ser exatamente a mesma coisa). Isso equivale a dizer que a ideologia *não tem um exterior* (para si mesma), mas, ao mesmo tempo, *que ela não é nada senão o exterior* (para a ciência e a realidade).

Espinoza explicou isso com perfeição dois séculos antes de Marx, que o praticou, mas sem explicá-lo em detalhe. Mas deixemos de lado esse ponto, embora ele seja carregado de conseqüências, conseqüências que são não apenas teóricas, mas também diretamente políticas, já que, por exemplo, toda a teoria da crítica e da autocrítica, a regra de ouro da práxis marxista-leninista da luta de classes, depende delas.

Portanto, a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos. Já que a ideologia é eterna, devemos agora eliminar a forma temporal em que expusemos seu funcionamento e dizer: a ideologia sempre já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que equivale a deixar claro que os indivíduos são sempre já interpelados pela ideologia como sujeitos, o que nos leva, necessariamente, a uma última proposição: *os indivíduos são sempre já sujeitos*. Daí os indivíduos serem "abstratos" em relação aos sujeitos que eles sempre já são. Essa proposição talvez pareça paradoxal.

Não obstante, que o indivíduo é sempre já sujeito, antes mesmo de nascer, é a simples realidade, acessível a qualquer um e nem um pouco paradoxal. Freud

mostrou que os indivíduos são sempre “abstratos” em relação aos sujeitos que eles sempre já são, simplesmente observando o ritual ideológico que cerca a expectativa de um “nascimento”, esse “afortunado evento”. Todo o mundo sabe o quanto e de que maneira uma criança ainda não nascida é esperada. O que equivale a dizer, muito prosaicamente — se concordarmos em abandonar os “sentimentos”, isto é, as formas de ideologia familiar (paterna/materna/conjugal/fraterna) em que a criança por nascer é esperada —, que é certo, de antemão, que ela receberá o nome do pai e, por conseguinte, terá uma identidade e será insubstituível. Antes de nascer, portanto, a criança é sempre já um sujeito, apontada como tal na e pela configuração ideológica familiar específica em que é “esperada” depois de concebida. Mal preciso acrescentar que essa configuração ideológica familiar é, em sua singularidade, altamente estruturada, e que é nessa estrutura implacável e mais ou menos “patológica” (pressupondo que se possa atribuir algum sentido a esse termo) que o antigo sujeito-por- vir terá que “encontrar” “seu” lugar, ou seja, “tornar-se” o sujeito sexual (menino ou menina) que já é de antemão. É claro que essa coerção e pré-designação ideológicas, bem como todos os rituais de criação e educação na família, têm uma certa relação com o que Freud estudou sob a forma das “fases” pré-genital e genital da sexualidade, isto é, da “captação” do que Freud registrou, por seus efeitos, como sendo o inconsciente. Mas deixemos também este ponto de lado.

Permitam-me dar mais um passo. Aquilo para o qual voltarei minha atenção agora é o modo como os “atores” dessa *mise en scène* da interpelação e seus respectivos papéis refletem-se na própria estrutura de toda ideologia.

Um exemplo: a ideologia religiosa cristã

Como a estrutura formal de qualquer ideologia é sempre a mesma, restringiremos a análise a um único exemplo, acessível a todos, que é o da ideologia religiosa, com a ressalva de que essa mesma demonstração pode ser produzida para a ideologia moral, jurídica, política, estética etc.

Consideremos, pois, a ideologia religiosa cristã. Usaremos uma figura de retórica para “fazê-la falar”, isto é, para compilar num discurso ficcional o que ela “diz”, não apenas em seus dois Testamentos, seus teólogos e seus sermões, mas também em suas práticas, rituais, cerimônias e sacramentos. A ideologia religiosa cristã diz alguma coisa assim: dirijo-me a você, indivíduo humano chamado Pedro (todo indivíduo é chamado por seu nome, no sentido passivo, nunca é ele quem se dá seu próprio nome), para lhe dizer que Deus existe e que você deve responder perante Ele. E acrescenta: Deus dirige-Se a você por minha voz (posto que as Escrituras compilaram a palavra de Deus, a tradição a transmitiu, e a infalibilidade papal fixou-a para sempre em seus pontos “delicados”). Ela diz: eis quem você é: você é Pedro! Esta é sua origem, você foi criado por Deus para toda a eternidade, embora tenha nascido em 1920 d.C.! Este é seu lugar no mundo!

Isto é o que você deve fazer! Por esses meios, se observar a "lei do amor", você será salvo, Pedro, e se tornará parte do glorioso Corpo de Cristo! Etc...

Ora, esse é um discurso muito conhecido e banal, mas é, ao mesmo tempo, muito surpreendente.

Surpreendente porque, se considerarmos que a ideologia religiosa realmente se dirige aos indivíduos¹⁸ a fim de "transformá-los em sujeitos", interpelando o indivíduo Pedro para fazer dele um sujeito, livre para obedecer ou desobedecer ao apelo, isto é, aos mandamentos de Deus; se ela invoca esses indivíduos por seus nomes, assim reconhecendo que eles são sempre já interpelados como sujeitos dotados de uma identidade pessoal (a ponto de o Cristo de Pascal dizer: "Foi por ti que derramei esta gota de meu sangue!"); se ela os interpela de tal maneira que o sujeito responde "*Sim, sou eu mesmo!*", se obtém deles o *reconhecimento* de que eles realmente ocupam o lugar que ela lhes designa como seu no mundo, como uma residência fixa: "Sou eu mesmo, estou aqui, operário, patrão ou soldado!" neste vale de lágrimas; se obtém deles o reconhecimento de um destino (vida ou maldição eternas) consoante ao respeito ou desprezo que eles demonstrarem pelos "mandamentos de Deus", Amor tornado Lei; se tudo isso efetivamente acontece dessa maneira (nas práticas dos rituais conhecidos do batismo, crisma, comunhão, confissão e extrema-unção etc), cabe notar que todo esse "processo" para estabelecer sujeitos religiosos cristãos é dominado por um fenômeno estranho: só poder haver tal multidão de possíveis sujeitos religiosos sob a condição absoluta de que haja um *Outro Sujeito Absoluto*, Único, isto é, Deus.

Convém designar esse novo e notável Sujeito grafando Sujeito com S maiúsculo, para distingui-lo dos sujeitos comuns, com s minúsculo.

Depreende-se, pois, que a interpelação dos indivíduos como sujeitos pressupõe a "existência" de um Outro Sujeito, Único e Central, em cujo Nome a ideologia religiosa interpela todos os indivíduos como sujeitos. Tudo isso está escrito com clareza¹⁹ no que é justamente chamado de as Escrituras.

E sucedeu que nesse momento o Senhor Deus (Jeová) falou a Moisés do meio das nuvens. E o Senhor bradou a Moisés, "Moisés!" E Moisés respondeu: "Eis-me (realmente) aqui! Sou eu, Moisés, vosso servo, falai e escutarei!" E o Senhor falou a Moisés e lhe disse: "*Eu sou o que sou.*"

Assim, Deus Se define como o Sujeito por excelência, aquele que é por si e para si ("Eu sou o que sou"), e que interpela seu sujeito, o indivíduo sujeitado a ele por sua própria interpelação, isto é, o indivíduo chamado Moisés. E Moisés, interpelado-chamado por seu nome, tendo reconhecido que era "realmente" ele quem estava sendo chamado por Deus, reconhece que é um sujeito, um sujeito *de Deus*, um sujeito submetido a Deus, *um sujeito através do Sujeito e sujeitado ao Sujeito*. Prova disso é que ele Lhe obedece e faz seu povo obedecer aos mandamentos de Deus.

Deus, portanto, é o Sujeito, e Moisés e os inúmeros sujeitos do povo de Deus, os interlocutores-interpelados do Sujeito: seus *espelhos*, seus *reflexos*. Acaso os homens não foram feitos *à imagem de Deus*? Como prova toda reflexão teológica, embora “pudesse” muito bem ter prescindido dos homens..., Deus necessita deles, o Sujeito precisa dos sujeitos, assim como os homens precisam de Deus, como os sujeitos necessitam do Sujeito. Melhor ainda: Deus precisa dos homens, o Sujeito maiúsculo precisa de sujeitos, mesmo quando ocorre a terrível inversão de Sua imagem neles (quando os sujeitos espojam-se na devassidão, isto é, no pecado).

Melhor: Deus Se duplica e envia Seu Filho à Terra, como um mero sujeito “abandonado” por Ele (o longo lamento do Jardim das Oliveiras, que termina na Crucificação) — sujeito mas Sujeito, homem mas Deus —, para fazer o que irá preparar o terreno para a Redenção final, a Ressurreição de Cristo. Portanto, Deus precisa “fazer-Se” homem, o Sujeito precisa tornar-se sujeito, como que para mostrar empiricamente, de um modo visível aos olhos e tangível às mãos (*vide* São Tomás) dos sujeitos, que, se eles são sujeitos, sujeitados ao Sujeito, isso é unicamente para que, no fim, no Dia do Juízo Final, eles reingressem no Seio do Senhor, como Cristo, ou seja, reingressem no Sujeito.²⁰

Decifremos em linguagem teórica essa esplêndida necessidade da duplicação *do Sujeito em sujeitos e do próprio Sujeito num sujeito-Sujeito*.

Observa-se que a estrutura de qualquer ideologia, ao interpelar os indivíduos como sujeitos em nome de um Sujeito Único e Absoluto, é *especular*, ou seja, é uma estrutura em espelho, e *duplamente* especular: essa duplicação em espelho é constitutiva da ideologia e garante seu funcionamento. O que equivale a dizer que toda ideologia é *centrada*, que o Sujeito Absoluto ocupa o lugar singular do Centro e interpela a seu redor a infinidade de indivíduos a se tornarem sujeitos, numa dupla relação especular, de tal ordem que *sujeita* os sujeitos ao Sujeito, ao mesmo tempo que lhes dá, no Sujeito em que cada sujeito pode contemplar sua própria imagem (presente e futura), a *garantia* de que isso realmente concerne a eles e a Ele, e de que, como tudo ocorre dentro da Família (da Sagrada Família: a Família é essencialmente Sagrada), “Deus nela *reconhecerá* os seus” — ou seja, aqueles que reconheceram Deus e que se reconheceram n’Ele serão salvos.

Façamos um resumo do que descobrimos sobre a ideologia em geral.

A dupla estrutura especular da ideologia garante, simultaneamente:

1. a interpelação dos “indivíduos” como sujeitos;
2. sua sujeição ao Sujeito;
3. o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, o reconhecimento dos sujeitos entre si e, por último, o reconhecimento de si mesmo pelo sujeito;²¹
4. a *garantia* absoluta de que tudo realmente é assim e de que, desde que os sujeitos reconheçam o que são e se comportem consoantemente, tudo ficará bem: “*Amém — Assim seja*”.

Resultado: apanhados nesse sistema quádruplo de interpelação como sujeitos, de submissão ao Sujeito, de reconhecimento universal e de garantia absoluta, os sujeitos “trabalham”, e “trabalham sozinhos”, na vasta maioria dos casos, com exceção dos “maus sujeitos”, que vez por outra provocam a intervenção de um dos destacamentos do Aparelho (Repressivo) de Estado. Mas a vasta maioria de (bons) sujeitos trabalha direitinho “por ela mesma”, isto é, pela ideologia (cujas formas concretas realizam-se nos Aparelhos Ideológicos de Estado). Eles se inserem em práticas regidas pelos rituais dos AIEs. “Reconhecem” o existente [*das Bestehende*], que “é realmente verdade que as coisas são assim, e não de outra maneira”, e que eles devem obedecer a Deus, à sua consciência, ao padre, a de Gaulle, ao chefe, ao engenheiro, que “amarás o próximo como a ti mesmo” etc. Seu comportamento concreto, material, é simplesmente a inscrição, na vida, das admiráveis palavras da oração: “*Amém — Assim seja*”.

Sim, os sujeitos “trabalham sozinhos”. Todo o mistério desse efeito reside nos dois primeiros momentos do sistema quádruplo que acabei de discutir, ou, se você preferir, na ambigüidade do termo *sujeito*. No sentido corrente do termo, sujeito efetivamente significa: (1) uma subjetividade livre, um centro de iniciativas, autor e responsável por seus atos; (2) um ser sujeitado, que se submete a uma autoridade superior e que, portanto, é desprovido de qualquer liberdade, exceto a de aceitar livremente sua submissão. Esta última observação nos dá o sentido dessa ambigüidade, que é meramente um reflexo do efeito que a produz: o indivíduo é *interpelado como sujeito (livre) para que se submeta livremente aos mandamentos do Sujeito, isto é, para que aceite (livremente) sua sujeição*, ou seja, para que “execute sozinho” os gestos e atos de sua sujeição. *Não há sujeitos senão por e para sua sujeição*. É por isso que eles “funcionam sozinhos”.

“*Assim seja!...*” Essa frase, que registra o efeito a ser obtido, prova que as coisas não são “naturalmente” assim (“naturalmente”: fora da oração, isto é, fora da intervenção ideológica). Essa frase prova que *tem* que ser assim, para que as coisas sejam como devem ser; soltemos as palavras: para que se garanta a reprodução das relações de produção, inclusive nos processos de produção e circulação, todos os dias, na “consciência”, isto é, no comportamento dos indivíduos-sujeitos que ocupam os lugares que a divisão técnica e social do trabalho lhes atribui na produção, exploração, repressão, ideologização, prática científica, etc. Com efeito, o que está realmente em questão nesse mecanismo do reconhecimento especular do Sujeito e dos indivíduos interpelados como sujeitos, e da garantia dada pelo Sujeito aos sujeitos, se eles aceitarem livremente sua sujeição aos “mandamentos” do Sujeito? A realidade envolvida nesse mecanismo, a realidade necessariamente *desconhecida* [*méconnue*] nas próprias formas de reconhecimento (ideologia = desconhecimento/ignorância), é de fato, em última instância, a reprodução das relações de produção e das relações delas derivadas.

janeiro-abril de 1969

P.S. Estas poucas teses esquemáticas permitem esclarecer alguns aspectos do funcionamento da superestrutura e de seu modo de intervenção na infra-estrutura, mas são obviamente *abstratas* e, necessariamente, deixam sem resposta diversos problemas importantes, que devem ser mencionados:

1. O problema do *processo global* da realização da reprodução das relações de produção.

Como um dos componentes desse processo, os AIEs *contribuem* para essa reprodução. Mas esse ponto de vista, de sua simples contribuição, ainda é abstrato.

É somente dentro dos processos de produção e circulação que essa reprodução se *realiza*. Ela é realizada pelo mecanismo desses processos, nos quais a formação dos trabalhadores se “conclui”, seus postos lhes são atribuídos etc. É nos mecanismos internos desses processos que o efeito das diferentes ideologias se faz sentir (sobretudo o efeito da ideologia jurídico-moral).

Mas esse ponto de vista ainda é abstrato. Pois, numa sociedade de classes, as relações de produção são relações de exploração e, por conseguinte, relações entre classes antagônicas. A reprodução das relações de produção, objetivo último da classe dominante, não pode, pois, ser uma simples operação técnica que prepare e distribua os indivíduos nos diferentes postos da “divisão técnica” do trabalho. Na verdade, não existe “divisão técnica” do trabalho, a não ser na ideologia da classe dominante: toda divisão “técnica”, toda organização “técnica” do trabalho é a forma e a máscara de uma divisão e organização *sociais* (= de classes) do trabalho. A reprodução das relações de produção, portanto, só pode ser um empreendimento de classe. Realiza-se através de uma luta de classes que opõe a classe dominante à classe explorada.

Assim, o *processo global* de realização da reprodução das relações de produção permanece abstrato, enquanto não for enfocado sob o ponto de vista dessa luta de classes. Adotar o ponto de vista da reprodução, portanto, equivale, em última instância, a adotar o ponto de vista da luta de classes.

2. O problema da natureza de classe *das* ideologias existentes numa formação social.

O “mecanismo” da ideologia *em geral* é uma coisa. Vimos que ele pode ser reduzido a alguns princípios, expressos em poucas palavras (tão “precárias” quanto as que, segundo Marx, definem a produção *em geral*, ou as que, em Freud, definem o inconsciente *em geral*). Se há nele alguma verdade, esse mecanismo é *abstrato* em relação a todas as formações ideológicas reais.

Sugeri que as ideologias *realizavam-se* em instituições, em seus rituais e suas práticas, nos AIEs. Vimos que, com base nisso, elas contribuem para essa forma de luta de classes que é vital para a classe dominante, a reprodução das relações de produção. Mas o ponto de vista em si, por mais real que seja, ainda é abstrato.

De fato, o Estado e seus aparelhos só têm sentido do ponto de vista da luta de classes, como um aparelho da luta de classes que assegura a opressão das classes e

garante as condições de exploração e sua reprodução. Mas não há luta de classes sem classes antagônicas. Quem fala em luta de classe da classe dominante fala em resistência, revolta e luta de classe da classe dominada.

É por isso que os AIEs não são a realização da ideologia *em geral*, nem tampouco a realização sem conflito da ideologia da classe dominante. A ideologia da classe dominante não se transforma na ideologia dominante pela graça divina, nem em virtude da simples tomada do poder estatal. É através da instauração dos AIEs, em que essa ideologia é realizada e se realiza, que ela se torna a dominante. Mas essa instauração não se faz sozinha; ao contrário, é o pivô de uma luta de classes muito acirrada e contínua, primeiro contra as classes dominantes anteriores e sua posição nos velhos e novos AIEs, e depois contra a classe explorada.

Mas esse ponto de vista da luta de classes nos AIEs continua a ser abstrato. De fato, a luta de classes nos AIEs é mesmo um aspecto da luta de classes, às vezes importante e sintomático: por exemplo, a luta anti-religiosa do século XVIII, ou a "crise" do AIE escolar em todos os países capitalistas de hoje. Mas as lutas de classes nos AIEs são apenas um aspecto de uma luta de classes que vai além deles. A ideologia que uma classe detentora do poder transforma na ideologia dominante, em seus AIEs, de fato se "realiza" nesses AIEs, porém vai muito além deles, pois vem de outro lugar. Similarmente, a ideologia que uma classe dominada consegue defender, dentro e contra esses AIEs, vai além deles, pois vem de outro lugar.

É somente do ponto de vista das classes, isto é, da luta de classes, que se podem explicar as ideologias existentes numa formação social. Não só é desse ponto de partida que se pode explicar a realização da ideologia dominante nos AIEs, bem como das formas de luta de classes de que os AIEs são a sede e o pivô, como também, e acima de tudo, é desse ponto de partida que é possível compreender a proveniência das ideologias que se realizam nos AIEs e que neles se confrontam. Pois, se é verdade que os AIEs representam a *forma* em que a ideologia da classe dominante tem que, *necessariamente*, se realizar, e a forma com que a ideologia da classe dominada tem que, *necessariamente*, ser comparada e confrontada, as ideologias não "nascem" nos AIEs, e sim nas classes sociais que estão em confronto na luta de classes: em suas condições de existência, suas práticas, sua experiência da luta etc.

abril de 1970

NOTAS

1. Este texto compõe-se de dois excertos de um estudo em andamento. O subtítulo, "Notas para uma investigação", é do próprio autor. As idéias expostas não devem ser encaradas como mais que a introdução a uma discussão.
2. Marx a Kugelmann, 11 de julho de 1868, *Selected Correspondence*, Moscou, 1955, p. 209.
3. Marx deu-lhe seu conceito científico: *capital variável*.

4. Em *For Marx* (Londres, 1969) e *Reading Capital* (Londres, 1970).
5. *Tópica*, do grego *topos*, lugar. A *tópica* representa, num espaço definido, os respectivos *sítios* ocupados por diversas realidades: assim, o econômico está *embaixo* (na base), e a superestrutura, *em cima*.
6. Ao que eu saiba, Gramsci foi o único a percorrer uma certa distância na trilha que estou tomando. Ele teve a idéia “notável” de que o Estado não podia ser reduzido ao Aparelho (Repressivo) de Estado, mas incluía, a seu ver, um certo número de instituições da “*sociedade civil*”: a Igreja, as escolas, os sindicatos etc. Infelizmente, Gramsci não sistematizou suas intuições, que permaneceram em estado de notas argutas, mas fragmentadas (cf. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, International Publishers, 1971, p. 12, 259, 260-63; ver também a carta a Tatiana Schucht de 7 de setembro de 1931, em *Gramsci's Private Letters. Lettere del Carcere*, trad. Hamish Henderson, Londres, 1988, p. 159-62).
7. A família, obviamente, tem outras “funções” além das de um AIE. Ela intervém na reprodução da força de trabalho. Nos diferentes modos de produção, é unidade de produção e/ou unidade de consumo.
8. A “Lei” pertence tanto ao Aparelho (Repressivo) de Estado quanto ao sistema dos AIEs.
9. Num texto patético, escrito em 1937, Krupskaya narrou a história dos esforços desesperados de Lênin e o que ela considerou ter sido o fracasso dele.
10. Evidentemente, o que eu disse nessas breves palavras sobre a luta de classes nos AIEs está longe de esgotar a questão da luta de classes.

Para abordar essa questão, há que ter dois princípios em mente:

O primeiro princípio foi formulado por Marx no *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política*: “Ao considerar essas transformações [uma revolução social], convém sempre fazer uma distinção entre a transformação material das condições econômicas de produção, que podem ser determinadas com a precisão da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas — em suma, as formas ideológicas — em que os homens conscientizam-se desse conflito e o conduzem.” A luta de classes, portanto, é expressa e exercida sob formas ideológicas, e também, sendo assim, nas formas ideológicas dos AIEs. Mas a luta de classes *estende-se muito além* dessas formas, e é por se estender para além delas que a luta das classes exploradas também deve ser exercida nas formas dos AIEs, voltando, com isso, a arma da ideologia contra as classes que ocupam o poder.

Isso, em virtude do segundo princípio: a luta de classes vai além dos AIEs porque se enraíza noutro lugar que não a ideologia, na infra-estrutura, nas relações de produção, que são relações de exploração e constituem a base das relações de classe.

11. Em sua maior parte, pois as relações de produção são inicialmente reproduzidas pela materialidade dos processos de produção e circulação. Mas não se deve esquecer que as relações ideológicas acham-se imediatamente presentes nesses mesmos processos.
12. Quanto à parte da reprodução para a qual o Aparelho (Repressivo) de Estado e o Aparelho Ideológico de Estado *contribuem*.
13. Uso deliberadamente esse termo moderníssimo. Pois, até nos círculos comunistas, infelizmente, é comum “explicar-se” um desvio político (um oportunismo de direita ou de esquerda) pela ação de uma “panelinha”.
14. Que tomou de empréstimo a categoria jurídica de “sujeito da lei”, para fazer dela uma noção ideológica: o homem é, por natureza, um sujeito.
15. Os lingüistas e os que recorrem à lingüística para vários fins deparam, freqüentemente, com dificuldades que surgem por eles desconhcerem a ação dos efeitos ideológicos em todos os discursos — até mesmo nos discursos científicos.
16. Esse duplo “neste momento” é mais uma prova de que a ideologia é “eterna”, já que esses dois “neste momento” são separados por um intervalo indefinido; estou escrevendo estas linhas em 6 de abril de 1969, e você pode lê-las em qualquer ocasião posterior.

17. O chamamento, como prática cotidiana sujeita a um ritual preciso, assume uma forma muito "especial" na prática de "interpelação" do policial concernente à interpelação dos "suspeitos".
18. Embora saibamos que o indivíduo é sempre já sujeito, continuamos a usar esse termo, que é conveniente pelo efeito contrastante que produz.
19. Faço a citação de modo associativo, não ao pé da letra, mas "no espírito da verdade".
20. O dogma da Trindade é justamente a teoria da duplicação do Sujeito (o Pai) num sujeito (o Filho) e da ligação especular entre eles (o Espírito Santo).
21. Hegel é (sem saber) um "teórico" admirável da ideologia, na medida em que é um "teórico" do Reconhecimento Universal, que infelizmente termina na ideologia do Saber Absoluto. Feuerbach é um "teórico" assombroso da ligação especular, que infelizmente termina na ideologia da Essência Humana. Para encontrar o material com que construir uma teoria da garantia, devemos voltar-nos para Espinoza.

O MECANISMO DO (DES)CONHECIMENTO IDEOLÓGICO

Michel Pêcheux

DAS CONDIÇÕES IDEOLÓGICAS DE REPRODUÇÃO/TRANSFORMAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO

Começarei por explicar a expressão “*condições ideológicas de reprodução/transfor-
mação das relações de produção*”. Essa explicação será dada dentro dos limites de
meu objetivo, que é expor as bases de uma teoria materialista do discurso.

Para evitar certos mal-entendidos, porém, devo também especificar alguns
pontos de alcance mais geral, concernentes à teoria das ideologias, à prática da
produção dos conhecimentos e à prática política, sem os quais tudo o que se
segue ficaria muito “deslocado”.

(a) Enfatizo as “condições *ideológicas* da reprodução/transfor-
mação das relações de produção” porque o campo da ideologia não é, de modo algum, o *único
elemento* em que se dá a reprodução/transfor-
mação das relações de produção de
uma formação social; isso equivaleria a ignorar as determinações econômicas
que condicionam “em última instância” essa reprodução/transfor-
mação, inclu-
sive dentro da própria produção econômica, como lembra Althusser no começo
de seu artigo sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado.

(b) Ao escrever “reprodução/transfor-
mação”, pretendo designar o caráter in-
trinsecamente contraditório de *qualquer modo de produção que se baseie numa
divisão em classes, isto é, cujo “princípio” seja a luta de classes*. Isso significa, em
particular, que considero um erro localizar em pontos diferentes, de um lado,
aquilo que contribui para a reprodução das relações de produção e, de outro,
o que contribui para sua transformação: a luta de classes perpassa o modo de
produção como um todo, o que, no campo da ideologia, significa que a luta de
classes “passa” pelo que Althusser chamou de Aparelhos Ideológicos de Estado.

Ao adotar a expressão *Aparelho Ideológico de Estado*, pretendo sublinhar al-
guns aspectos que creio serem cruciais (à parte, é claro, o lembrete de que as
ideologias não se compõem de “idéias”, mas de práticas):

1. A ideologia não se reproduz sob a forma geral de um *Zeitgeist* (isto é, o espírito da época, a “mentalidade” de uma época, os “hábitos de pensamento” etc) imposto à “sociedade” de maneira regular e homogênea, como uma espécie de espaço preexistente à luta de classes: “Os Aparelhos Ideológicos de Estado não são a realização da ideologia *em geral*...”

2. “... nem tampouco a realização sem conflito da ideologia da classe dominante”, o que significa que é impossível atribuir *a cada classe sua própria ideologia*, como se cada uma existisse em seu próprio campo “antes da luta de classes”, com suas próprias condições de existência e suas instituições específicas, de tal sorte que a luta ideológica de classes fosse o ponto de encontro de dois mundos distintos e preexistentes, cada um com suas próprias práticas e sua “visão de mundo”, sendo esse encontro seguido pela vitória da classe “mais forte”, que então imporá sua ideologia à outra. Ao fim e ao cabo, isso apenas multiplicaria por dois a concepção da ideologia como *Zeitgeist*.¹

3. “A ideologia da classe dominante não se transforma na ideologia dominante pela graça divina...”, o que significa que os Aparelhos Ideológicos de Estado não são a *expressão* da dominação da ideologia dominante, isto é, da ideologia da classe dominante (Deus sabe como a ideologia dominante conquistaria sua supremacia, se fosse assim!), mas o *local* e o *meio* de realização dessa dominação: “... É através da instauração dos Aparelhos Ideológicos de Estado, em que essa ideologia [a ideologia da classe dominante] é realizada e se realiza, que ela se torna a dominante.”

4. Mesmo assim, no entanto, os Aparelhos Ideológicos de Estado não são puros instrumentos da classe dominante, máquinas ideológicas que simplesmente reproduzem as relações de produção existentes: “... essa instauração [dos Aparelhos Ideológicos de Estado] não se faz sozinha; ao contrário, é o pivô de uma luta de classes muito acirrada e contínua”,² que significa que os Aparelhos Ideológicos de Estado constituem, simultânea e contraditoriamente, a sede e as condições ideológicas da transformação das relações de produção (isto é, da revolução, no sentido marxista-leninista). *Daí a expressão “reprodução/transformação”.*

Posso agora dar mais um passo no estudo das condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção, afirmando que essas condições contraditórias são constituídas, num dado momento histórico e numa dada formação social, *pelo conjunto complexo de Aparelhos Ideológicos de Estado* contido nessa formação social. Digo conjunto *complexo*, ou seja, um conjunto com relações de contradição—desigualdade—subordinação entre seus “elementos”, e não um simples rol de elementos: de fato, seria absurdo pensar que, numa dada conjuntura, *todos os Aparelhos Ideológicos de Estado* contribuem *igualmente* para a reprodução das relações de produção e para sua transformação. Na verdade, suas propriedades “regionais” — sua “evidente” especialização na religião, no saber,

na política etc — condicionam sua importância relativa (a desigualdade de suas relações) dentro do conjunto de Aparelhos Ideológicos de Estado, e isso em função da situação da luta de classes nessa dada formação social.

Isso explica por que a instância ideológica, em sua materialidade concreta, existe sob a forma de “formações ideológicas” (referidas aos Aparelhos Ideológicos de Estado), que têm um caráter “regional” e envolvem posições de classe: os “objetos” ideológicos são sempre fornecidos juntamente com seu “modo de usar” — seu “sentido”, isto é, sua orientação, ou seja, os interesses de classe a que servem —, o que permite o comentário de que as ideologias práticas são práticas de classe (práticas da luta de classes) na ideologia. Isso equivale a dizer que, na luta ideológica (não menos que nas outras formas de luta de classes), não há “posições de classe” que *tenham existência abstrata* e que *sejam posteriormente aplicadas* aos diferentes “objetos” ideológicos regionais das situações concretas, na Escola, na Família etc. De fato, é aí que a ligação contraditória entre a reprodução e a transformação das relações de produção articula-se no nível ideológico, na medida em que não são os “objetos” ideológicos, tomados um a um, mas a própria divisão em regiões (Deus, Ética, Lei, Justiça, Família, Saber etc) e as relações de *desigualdade-subordinação* entre essas regiões que constituem o que está em jogo na *luta ideológica de classes*.

Assim, *o domínio da ideologia dominante (a ideologia da classe dominante)*, que se caracteriza, no plano ideológico, pelo fato de que a reprodução das relações de produção “triumfa” sobre sua transformação (obstaculiza-a, lentifica-a ou a suprime, nos diferentes casos), corresponde menos a manter *idêntica* cada “região” ideológica, isoladamente considerada, do que a reproduzir as relações de desigualdade-subordinação entre essas regiões (com seus “objetos” e as práticas em que eles se inscrevem):³ foi isso que permitiu a Althusser propor a tese, aparentemente escandalosa, de que o conjunto de Aparelhos Ideológicos de Estado de uma formação social capitalista também inclui os *sindicatos* e os *partidos políticos* (sem maior especificação; na verdade, tudo o que ele pretendeu designar foi a função *atribuída* aos partidos políticos e aos sindicatos dentro do complexo dos Aparelhos Ideológicos de Estado *sob o domínio da ideologia dominante [a ideologia da classe dominante]*, isto é, a função subalterna mas inevitável, e portanto muito necessária, pela qual são garantidos à classe dominante o “contato” e o “diálogo” com a classe adversária, ou seja, o proletariado e seus aliados, função essa a que uma organização proletária não pode simplesmente *conformar-se*, é claro).

Esse exemplo ajuda a explicar como as relações de desigualdade-subordinação entre os diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado (e as regiões, objetos e práticas a eles correspondentes) constituem, como venho afirmando, o pivô da luta ideológica de classes. Portanto, o aspecto ideológico da luta pela transformação das relações de produção reside sobretudo na luta para impor, dentro do complexo de Aparelhos Ideológicos de Estado, *novas relações de desigualdade-*

*subordinação*⁴ (isso é o que se expressa, por exemplo, no lema “Ponham a política no comando!”), que resultem numa transformação do *conjunto* do “complexo de Aparelhos Ideológicos de Estado” em sua relação com o Aparelho de Estado, e numa transformação do próprio Aparelho de Estado.⁵

Resumindo: a objetividade material da instância ideológica se caracteriza pela estrutura de desigualdade—subordinação do “todo complexo que está no domínio” das formações ideológicas de uma dada formação social, uma estrutura que expressa a contradição reprodução/transformação que constitui a luta de classes.

Ao mesmo tempo, no que concerne à forma dessa contradição, convém especificar que, dado o que acabei de dizer, não se pode pensá-la como sendo a oposição entre duas forças que atuem uma contra a outra num único *espaço*. A forma da contradição inerente à luta ideológica de classes entre as duas classes antagônicas não é *simétrica*, no sentido de cada classe tentar obter em seu próprio benefício *a mesma coisa* que a outra: insisto nesse ponto porque, como vimos, muitas concepções da luta ideológica tomam como um *fato evidente*, antes da luta, que a “*sociedade*” existe (com o “Estado” acima dela) como um *espaço*, como o terreno dessa luta. Como apontou Étienne Balibar, isso se dá porque na operação do Aparelho de Estado a relação de classes é ocultada pelo próprio mecanismo que a realiza, de tal sorte que a sociedade, o Estado e os súditos perante a lei (livres e iguais em princípio, no modo de produção capitalista) são produzidos—reproduzidos como “noções naturalmente evidentes”. Isso gera um segundo erro, gêmeo do primeiro, que diz respeito à natureza dessa contradição e opõe a reprodução à transformação, tal como a *inércia* opõe-se ao *movimento*: a idéia de que a reprodução das relações de produção não requer explicação, porque elas “funcionam espontaneamente”, *desde que sejam deixadas em paz*, desconsideradas as *falhas e imperfeições* do “sistema”, é uma ilusão eternizante e antidialética. Na realidade, a reprodução, tanto quanto a transformação das relações de produção, é um *processo objetivo* cujo mistério tem que ser desvendado, e não apenas uma situação de fato que precise apenas ser observada.

Já aludi várias vezes à tese central de Althusser: “*A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos*.” É chegado o momento de examinar como essa tese “desvenda o mistério” em questão e, especificamente, como o seu modo de desvendar esse mistério leva diretamente à problemática de uma teoria materialista dos processos discursivos, articulada com a problemática das condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção.

Antes, porém, uma observação sobre a terminologia: na elaboração que nos trouxe até este ponto, surgiram alguns termos, como Aparelhos Ideológicos de Estado, formação ideológica, ideologia dominante ou vigente etc, mas não apareceram *nem o termo “ideologia”* (exceto negativamente, na frase “os Aparelhos Ideológicos de Estado não são a realização da ideologia em geral”), *nem o termo “sujeito”* (e tampouco o termo “indivíduo”). Por que será que, em decorrência da

elaboração precedente, e justamente *para poder reforçá-la em suas conclusões*, sou obrigado a modificar minha terminologia e introduzir novas palavras (ideologia, no singular, indivíduo, sujeito, interpelar)? A resposta encontra-se nestas duas proposições intermediárias —

1. não existe prática, a não ser através de *uma* ideologia, e dentro dela;
2. não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos

— que Althusser formula antes de expor sua “tese central”; ao transcrever essas duas proposições intermediárias, enfatizei as duas maneiras como o termo “ideologia” é determinado: na primeira, o artigo indefinido sugere a multiplicidade diferenciada da instância ideológica, sob a forma de uma combinação (um todo complexo predominante) de elementos, cada um dos quais é *uma formação ideológica* (no sentido definido acima): em suma, *uma ideologia*. Na segunda proposição, a determinação do termo “ideologia” opera “em geral”, como quando se diz que “só existe raiz quadrada de números positivos”, implicando que *toda* raiz quadrada é a raiz quadrada de um número positivo: do mesmo modo, o significado dessa segunda proposição, que a rigor prefigura a “tese central”,⁶ é que “a categoria do sujeito (...) é a categoria constitutiva de qualquer ideologia”. Em outras palavras, *o surgimento do termo “sujeito”* na exposição teórica (um surgimento que, como veremos, caracteriza-se gramaticalmente pelo fato de que o termo não é sujeito nem objeto, mas um atributo do objeto) é rigorosamente contemporâneo do *uso do termo “ideologia” no singular*, no sentido de “toda ideologia”.

Naturalmente, isso me leva a fazer uma distinção criteriosa entre *formação ideológica, ideologia dominante e ideologia*.

IDEOLOGIA, INTERPELAÇÃO, “EFEITO MÜNCHHAUSEN”

A *ideologia em geral*, que, como vimos, *não* se realiza nos Aparelhos Ideológicos de Estado — de modo que não pode coincidir com uma *formação ideológica* historicamente concreta —, também não é a mesma coisa que a *ideologia dominante*, como resultado global, como forma historicamente concreta resultante das relações de desigualdade—contradição—subordinação que caracterizam, numa formação social historicamente dada, o “todo complexo que está no domínio” das formações ideológicas nela atuantes. Em outras palavras, enquanto “as ideologias têm uma história própria”, por terem uma existência histórica concreta, “a ideologia em geral não tem história”, na medida em que é

dotada de uma estrutura e funcionamento tais que a tornam uma realidade a-histórica, isto é, uma realidade *oni-histórica* — no sentido de essa estrutura e funcionamento serem imutáveis, acharem-se presentes de uma mesma forma em tudo o que chamamos história, no sentido como o *Manifesto Comunista* define a história como lutas de classes, isto é, a história das sociedades de classes.⁷

Portanto, o conceito de *ideologia* em geral aparece, muito especificamente, como o modo de designar, dentro do marxismo-leninismo, o fato de as relações de produção serem relações entre os “homens”, *no sentido de não serem relações entre coisas, máquinas, animais não humanos ou anjos; nesse sentido, e apenas nesse sentido*: isto é, sem introduzir ao mesmo tempo, sub-repticiamente, uma certa noção do “homem” como antinatureza, transcendência, sujeito da história, negação da negação etc. Como se sabe, esse é o ponto central da *Resposta a John Lewis*.⁸

Ao contrário, o conceito de *ideologia em geral* torna possível pensar o “homem” como um “animal ideológico”, ou seja, pensar em sua especificidade como *parte da natureza*, no sentido espinozista do termo: “A história é um imenso sistema ‘natural-humano’ em movimento, e o motor da história é a luta de classes.”⁹ Eis aí, mais uma vez, a história, *ou seja*, a história da luta de classes, isto é, a reprodução/transformação das relações de classe, com suas correspondentes características infra-estruturais (econômicas) e superestruturais (jurídico-políticas e ideológicas): é dentro desse processo “natural-humano” da história que “a ideologia é eterna” (oni-histórica) — afirmação que lembra a expressão freudiana “o inconsciente é eterno”; o leitor há de perceber que essas duas categorias não se encontram aqui *por acaso*. Mas também há de perceber que, quanto a essa questão, e apesar de importantes estudos recentes, *o trabalho teórico essencial* ainda está por fazer. Quero sobretudo evitar a impressão, muito difundida hoje em dia, de que já temos as respostas. Na verdade, os *slogans* não preenchem a hiante ausência de uma articulação teórica bem elaborada entre a *ideologia* e o *inconsciente*: estamos ainda na fase de “vislumbres” teóricos dentro de uma obscuridade preponderante. Neste estudo, pretendo restringir-me a chamar a atenção para algumas ligações cuja importância talvez tenha sido subestimada, sem realmente afirmar que esteja formulando a verdadeira questão que rege a relação entre essas duas categorias.¹⁰ Permitam-me apenas ressaltar que o traço comum a essas duas estruturas, respectivamente chamadas de *ideologia* e *inconsciente*, é o fato de elas operarem ocultando sua própria existência, produzindo uma rede de *verdades “subjetivas” evidentes*, com o “subjetivas” significando, aqui, não “que afetam o sujeito”, mas “em que o sujeito se constitui”:

Para vocês e para mim, a categoria do sujeito é uma “evidência” básica (as evidências são sempre básicas): é claro que você e eu somos sujeitos (livres, morais etc).¹¹

Ora — e é justamente nesse ponto, creio eu, que começa a necessidade de uma teoria materialista do discurso —, o caráter evidente da existência espontânea do sujeito (como origem ou causa em si) é imediatamente comparado por Althusser a uma outra evidência, amplamente difundida, como vimos, na filosofia idealista da linguagem: a evidência do sentido. Lembremos os termos dessa comparação, que evoquei logo no início deste estudo:

Como todas as evidências, inclusive *as que fazem com que uma palavra “nomeie uma coisa” ou “tenha um significado” (incluindo, portanto, as evidências da “transparência” da linguagem)*, a “evidência” de que você e eu somos sujeitos — e de que isso não é um problema — é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar.¹²

Grifei essa referência à evidência do *sentido*, extraída de um comentário sobre a evidência do *sujeito*. Eu deveria acrescentar que há no texto, nesse ponto, uma nota que toca diretamente na questão que estou examinando aqui:

Os lingüistas e os que recorrem à lingüística para vários fins deparam, frequentemente, com dificuldades que surgem por eles desconhecerem a ação dos efeitos ideológicos em todos os discursos — até mesmo nos discursos científicos.¹³

Todo o meu trabalho encontra sua definição aqui, nesse vínculo da questão da *constituição do sentido* com a da *constituição do sujeito*, um vínculo que não é marginal (como, por exemplo, o caso especial dos “rituais” ideológicos de ler e escrever), mas que se situa dentro da própria “tese central”, na figura da *interpelação*.

Digo *figura* da interpelação para designar o fato de que, como sugere Althusser, a “interpelação” é uma “ilustração”, um exemplo adaptado a um modo específico de exposição, “suficientemente ‘concreta’ para ser reconhecida, mas abstrata o bastante para ser pensável e pensada, dando origem a um conhecimento”.¹⁴ Essa figura, associada tanto à religião quanto à polícia (“Foi por ti que derramei esta gota de meu sangue” / “Ei, você aí!”), tem a vantagem, antes de mais nada, através do duplo sentido da palavra “interpelação”, de tornar palpável o vínculo superestrutural — determinado pela infra-estrutura econômica — entre o Aparelho *Repressivo* de Estado (o aparelho jurídico-político que atribui-verifica-confere “identidades”) e os Aparelhos *Ideológicos* de Estado, isto é, a ligação entre o “sujeito perante a lei” (aquele que estabelece relações contratuais com outros sujeitos perante a lei, seus iguais) e o sujeito ideológico (aquele que diz de si mesmo: “Sou eu!”). Tem a segunda vantagem de apresentar esse vínculo de tal maneira que o teatro da consciência (eu vejo, pênso, falo, vejo você, falo com você etc) é observado dos bastidores, do lugar em que se pode apreender o fato de que se fala *do* sujeito, e de que se fala *ao* sujeito, antes que ele possa dizer: “Eu falo.”

A última, mas não a menor, vantagem desse “teatrinho teórico” da interpelação, concebida como uma crítica ilustrada do teatro da consciência, é que ele designa, pela discrepância da formulação “indivíduo”/“sujeito”, o paradoxo pelo qual *o sujeito é chamado a existir*: de fato, a formulação evita cuidadosamente pressupor a existência do sujeito em quem se realiza a operação da interpelação: ela não diz que “o sujeito é interpelado pela ideologia”.

Isso corta pela raiz qualquer tentativa de simplesmente *inverter* a metáfora que liga o sujeito às várias “entidades jurídicas” [*personnes morales*] que se afi-

gurariam, à primeira vista, sujeitos compostos de uma coletividade de sujeitos. Invertendo a relação, se poderia dizer que é essa coletividade, como entidade preexistente, que impõe sua marca ideológica em cada sujeito, sob a forma de uma “socialização” do indivíduo em “relações sociais” concebidas como relações intersubjetivas. Na verdade, a tese “a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos” quer dizer, a rigor, que o “não-sujeito” é interpelado—constituído como sujeito pela ideologia. Pois bem, o paradoxo está precisamente em que a interpelação tem, por assim dizer, um *efeito retroativo*, o que resulta em que todo indivíduo é “sempre-já sujeito”.

A *evidência do sujeito* como único, insubstituível e idêntico a si mesmo — o reconhecimento absurdo e natural “É comigo!” à interpelação “Ei, você aí!”¹⁵ — faz eco a essa observação; é “evidente” que *eu* sou a única pessoa que pode dizer “eu” quando falo de mim mesmo; essa evidência esconde algo que escapa a Russell e ao empirismo lógico: o fato de que o sujeito sempre foi “um indivíduo interpelado como sujeito”, o que, para ficar no clima do exemplo de Althusser, poderia ser ilustrado pela injunção absurda que as crianças dirigem umas às outras, como uma grande piada: “Seu’ Fulano, lembre-me do seu nome!” — uma injunção cujo caráter jocoso mascara sua afinidade com a operação policial de atribuir e verificar *identidades*. Pois é isso mesmo que está subentendido: a “evidência” da identidade esconde o fato de que ela é o resultado de uma identificação—interpelação do sujeito, cuja origem externa, não obstante, é-lhe “estranhamente familiar”.¹⁶

[...]

Ora, levando em conta o que acabei de expor, é possível considerar *o efeito do pré-construído como a modalidade discursiva da discrepância pela qual o indivíduo é interpelado como sujeito... embora continue a ser “sempre já sujeito”* e enfatizar que essa discrepância (*entre a estranheza familiar desse fora situado antes, alhures e independentemente, e o sujeito identificável, responsável, passível de responder por seus atos*) opera “por contradição”, quer esta seja sofrida pelo sujeito em completa ignorância, quer, ao contrário, ele a apreenda no primeiro plano de sua mente como “espirituosidade”: de fato, muitos chistes, frases de efeito etc são regidos pela contradição inerente a essa discrepância; constituem como que sintomas dela e são sustentados pelo círculo que liga a contradição sofrida (isto é, a “estupidez”) à contradição apreendida e exibida (isto é, a “ironia”), como o leitor poderá confirmar usando qualquer exemplo que considere especialmente “eloqüente”.¹⁷

O papel de sintoma que discerni na operação de um certo tipo de chiste (onde o que está subentendido, em última instância, é a *identidade* de um sujeito, uma coisa ou um acontecimento), com respeito à questão da interpelação—identificação ideológica, leva-me a afirmar, em relação a esse sintoma, a existência de um

processo do significante na interpelação-identificação. Deixem-me explicar: não se trata, aqui, de evocar o “papel da linguagem” em geral ou “o poder das palavras”, deixando em dúvida se o que se invoca é o *signo, que designa algo para alguém*, como diz Lacan, ou o *significante*, isto é, *aquilo que representa o sujeito para outro significante* (Lacan, mais uma vez). Está claro que, para meu propósito, a segunda hipótese é a correta, pois ela trata do *sujeito como processo (de representação) dentro do não-sujeito constituído pela rede de significantes, no sentido de Lacan: o sujeito é “captado” nessa rede* — “substantivos comuns” e “nomes próprios”, efeitos “deslizantes”, construções sintáticas etc —, *de tal sorte que resulta como “causa de si mesmo”, no sentido espinozista da expressão*. E é precisamente a existência dessa contradição (a produção como *resultado de uma “causa de si mesmo”*), e seu papel motor no processo do significante na interpelação-identificação, que justifica minha afirmação de que, de fato, trata-se de um *processo*, na medida em que os “objetos” que nele aparecem duplicam-se e se dividem para atuar sobre eles mesmos como diferentes deles mesmos.¹⁸

No sujeito como “causa de si mesmo”, uma das conseqüências da necessária obliteração do fato de que ele é resultado de um processo consiste numa série do que se poderia chamar de *fantasias metafísicas*, todas as quais tocam na questão da causalidade: por exemplo, a fantasia das *duas mãos*, cada qual segurando um lápis e *cada uma desenhando a outra na mesma folha de papel*, e também a do salto perpétuo, em que *se torna a saltar com grande efeito antes de haver tocado o chão*; seria possível estender longamente essa lista. Vou deixá-la por aqui, com a proposta de dar a esse efeito de fantasia — pelo qual o indivíduo é interpelado como sujeito — o nome de “efeito Münchhausen”, em memória do imortal barão que *se suspendeu no ar pelos próprios cabelos*.

Se é verdade que a ideologia “recruta” sujeitos entre os indivíduos (à maneira como os soldados são recrutados dentre os civis), e que os recruta a *todos*, precisamos saber de que modo os “voluntários” são designados nesse recrutamento, isto é, no que nos diz respeito, como os indivíduos *aceitam como evidente* o sentido daquilo que ouvem e dizem, lêem e escrevem (ou do que *tencionam* dizer e do que *se tenciona* dizer a eles), na condição de “sujeitos falantes”: compreender isso é realmente a única maneira de evitar repetir, sob a forma de uma análise teórica, o “efeito Münchhausen”, postulando o sujeito como a origem do sujeito, ou seja, no que nos diz respeito, postulando o sujeito do discurso como a origem do sujeito do discurso.

NOTAS

1. Quanto a esse ponto, ver a análise do reformismo em Althusser, “Reply to John Lewis” (1972), in *Essays in Self Criticism*, trad. de Grahame Lock, Londres, 1976, p. 49ss.
2. Althusser, “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”, neste volume, cap. 5.

3. Idem: "A unidade dos diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado é garantida, em geral sob formas contraditórias, pela ideologia dominante, (...) a ideologia da classe dominante."
4. Por uma transformação das subordinações na luta de classes: por exemplo, através de uma transformação da relação entre a *escola* e a *política*, que, no modo de produção capitalista, é uma *relação de disjunção* (negação ou simulação), baseada no lugar "natural" da escola entre a família e a produção econômica.
5. Étienne Balibar lembra-nos que isso é uma questão de substituir o aparelho de Estado burguês tanto por outro aparelho de Estado quanto por algo diferente de um aparelho de Estado. "La Rectification do Manifeste Communiste" (1972), in *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, 1974, p. 65-101.
6. "Esta tese [A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos] apenas torna explícita minha última proposição." Althusser, "Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado", neste volume, cap. 5.
7. Idem.
8. In: *Essays in Self Criticism*, p. 49ss.
9. Idem, p. 51.
10. Um dos méritos da obra de Elisabeth Roudinesco intitulada *Un discours, un réel. Théorie de l'inconscient et politique de la psychanalyse* (Tours, 1973) é que ela mostra porque os méritos da justaposição "freudo-marxista" não podem ser uma solução.
Poder-se-ia dizer que é essa falta de um vínculo entre a ideologia e o inconsciente que hoje "atormenta" a investigação psicanalítica, sob formas diversas e amiúde contraditórias. Não há como antecipar aqui o que resultará disso. Basta dizer que a reinscrição idealista da obra de Lacan terá que ser submetida a uma prestação de contas, e que isso será tarefa, acima de tudo, dos que hoje trabalham dentro da psicanálise.
11. Althusser, "Ideologia...".
12. Idem.
13. Ibid., nota 15.
14. Ibid.
15. Esse exemplo é de Althusser, *ibid.*
16. Onde os conhecidos enunciados infantis do tipo "Tenho três irmãos, Paulo, Miguel e eu"; ou então, "Papai nasceu em Manchester, mamãe, em Bristol, e eu, em Londres: é curioso que nós três nos tenhamos encontrado!"
17. Esses exemplos podem ser multiplicados indefinidamente:
 - (1) sobre a relação *família-escola*: a história do aluno preguiçoso que telefonou para o diretor da escola para ser dispensado de ir à aula e, quando indagado "Com quem estou falando?", respondeu: "Com meu pai!";
 - (2) sobre a *repetição ideológica*: "Não sobrou nenhum canibal em nossa área; comemos o último na semana passada";
 - (3) sobre o *aparelho cultural e o culto ao Grande Homem*: "As obras de Shakespeare não foram escritas por ele, mas por um contemporâneo desconhecido de mesmo nome";
 - (4) sobre a *metafísica e o aparelho religioso*: "Deus é perfeito em todos os aspectos, menos um: ele não existe"; "X não acreditava em fantasmas, nem sequer tinha medo deles" etc.
18. Sobre essa duplicação e divisão na contradição, e à guisa de pilhéria: "Que pena eles não terem construído as cidades no campo — o ar é tão mais puro lá!"

DETERMINISMO E INDETERMINISMO NA TEORIA DA IDEOLOGIA

Nicholas Abercrombie, Stephen Hill e Bryan S. Turner

A análise das ideologias e das formas de conhecimento e de crença acha-se em estado de confusão. No marxismo contemporâneo, a autonomia e a importância independente da ideologia foram enfatizadas à custa de um reducionismo econômico que caiu em descrédito. Sob muitos aspectos, esse é um fenômeno desejável, embora, como assinalamos em outro texto,¹ também traga em si algumas conseqüências muito enganadoras. Entretanto, o problema crucial que as teorias marxistas contemporâneas da ideologia têm que enfrentar é este: como conciliar o materialismo com a autonomia da ideologia? Isso conduz a uma segunda dificuldade: como conciliar a noção de ideologia como crítica com uma teoria geral da ideologia? Em termos de definições disciplinares, há uma questão paralela acerca da relação da teoria marxista da ideologia com a sociologia do conhecimento que se desenvolveu em oposição ao marxismo clássico.

A importância desses problemas é bem ilustrada pelo livro *A ideologia do poder e o poder da ideologia*, de Göran Therborn,² onde ele tenta esclarecer uma multiplicidade de questões teóricas do marxismo e da sociologia contemporâneos. Therborn diz que seu projeto toma as "percepções de Marx como ponto de partida, na tentativa de uma teorização mais sistemática" (p. 41). Em outro ponto, ele sugere que o marxismo tem muito a aprender com as descobertas empíricas da sociologia e, a nosso ver, sua própria tentativa de gerar uma nova teoria da ideologia também pode ser vista como uma tentativa de fazer a síntese entre uma perspectiva sociológica e o marxismo. Trata-se de um projeto muito interessante. No entanto, é claro que há uma ampla variedade de destinos possíveis, mesmo quando se toma Marx como ponto de partida, já que com a mesma facilidade se pode terminar fora da tradição marxista ou dentro dela, e esse ponto de chegada tampouco tem que ser uma teoria sistemática ou geral.

OS AGENTES SITUADOS

Therborn rejeita a idéia de que a ideologia supõe crenças na cabeça das pessoas, especificamente crenças que sejam falsas, mistificadas ou mal interpretadas. Ele nega ainda que a ideologia seja o oposto da ciência. As ideologias são definidas como fenômenos inteiramente sociais (distinguindo-se dos psicológicos), de natureza discursiva (distinguindo-se da não discursiva). Elas incluem

tanto as noções e a "experiência" cotidianas quanto complexas doutrinas intelectuais, tanto a "consciência" dos atores sociais quanto os sistemas de pensamento e discursos institucionalizados de uma dada sociedade. (p. 2)

Essa é uma definição deliberadamente ampla e que, a nosso ver, reproduz eficazmente a noção sociológica de "cultura". Seguindo Althusser, Therborn sugere:

O funcionamento da ideologia na vida humana implica, basicamente, a constituição e padronização do modo como os seres humanos levam sua vida como iniciadores conscientes e pensantes de atos, num mundo estruturado e provido de sentido. A ideologia funciona como um discurso, dirigindo-se, ou, como diz Althusser, interpelando os seres humanos como sujeitos. (p. 15)

Essa operação da ideologia envolve dois processos: a constituição e sujeição de agentes humanos conscientes e sua qualificação para ocupar suas posições na sociedade. Therborn reconhece que uma análise da ideologia em termos da inserção dos agentes em seus lugares é análoga à tradicional análise sociológica dos papéis sociais, mas afirma que a análise tradicional dos papéis é por demais subjetivista. A principal tarefa da ideologia é construir a subjetividade humana; logo, "buscar a estrutura do universo ideológico é buscar as dimensões da subjetividade humana" (p. 17). Essas dimensões compõem "um espaço de propriedade":

*Subjetividades do
"No-Mundo"*

Subjetividades do "Ser"

	Existenciais	Históricas
Includentes	1. Crenças sobre o sentido (p. ex., vida e morte)	2. Crenças sobre membros que pertençam a mundos sociais históricos (p. ex., tribo, aldeia, etnia, Estado, nação, Igreja)
Situacionais	3. Crenças sobre a identidade (p. ex., individualidade, sexo, idade)	4. Crenças sobre a "geografia social" (p. ex., <i>status</i> educacional, descendência, hierarquia, classe)

Assim, as ideologias situam os indivíduos no tempo e no espaço, em referência a características pessoais, situacionais e sociais.

Therborn considera que as ideologias são materialmente determinadas, e a definição de materialismo é deliberada e incomumente ampla, para abranger “a estrutura de uma dada sociedade e (...) sua relação com seu ambiente natural e com as outras sociedades” (p. 43). O materialismo, no uso marxista clássico da estrutura econômica, é empregado para explicar a determinação de um conjunto ideológico específico, que parece abarcar as ideologias de classe necessárias à sujeição e à qualificação dos agentes econômicos. A exposição de Therborn não é clara a esse respeito, mas ele afirma explicitamente: “Qualquer combinação dada de forças e relações de produção requer, é claro, uma forma particular de sujeição ideológica dos sujeitos econômicos (...)” (p. 47).

Vale notar que Therborn não aceita a afirmação, familiar em muitas exposições marxistas clássicas da ideologia, de que a principal função da ideologia é incorporar subordinados, agir como “cimento social”. Diz ele, em contraste, que os subordinados aderem a alter-ideologias que são antagonísticas, e tenta especificar as condições em que essas alter-ideologias podem surgir. Há três explicações possíveis. A primeira e mais geral, que Therborn enfatiza, é que, por sua própria natureza, toda ideologia situacional tem que gerar uma alter-ideologia no processo de gerar diferenças entre o eu e o outro, nós e eles. Essas ideologias, portanto, têm “um caráter intrinsecamente dual” (p. 27); daí decorre que qualquer ideologia da dominação tem que gerar resistência, no próprio ato de estabelecer uma oposição Eu/Outro. Essa tese liga a posição de Therborn diretamente à da atual lingüística estrutural, no sentido de que a linguagem subsiste no jogo das diferenças. A idéia de que a imposição do conhecimento/ideologia produz resistência enfrenta dificuldades, entre as quais mostrar exatamente como isso ocorre e, o que é mais importante, em que condições a resistência prevalece — dificuldade também patente em Foucault. Em segundo lugar, Therborn refere-se ao fato de que as ideologias de classe “estão inscritas nas relações de produção” (p. 61). Por exemplo, o feudalismo envolvia uma hierarquia de direitos e deveres entre o camponês e o senhor feudal, e estes eram os focos da luta de classes. O cerceamento dos direitos dos camponeses criou concepções alter-ideológicas da injustiça, que constituíram a base da oposição deles à ilegalidade das práticas dos senhores feudais. Em certo trecho, Therborn também fala da “irreducibilidade dos processos psicodinâmicos a um controle social completo”, o que cria “uma pequena margem de ‘desajustados’ individuais” (p. 43). Ao que parece, portanto, a interpelação nunca poderia ser realmente eficaz, já que as ideologias têm um caráter intrinsecamente dialético, enquanto os processos sociais complexos significam que “as ideologias se superpõem, competem e se chocam, e subjugam ou reforçam umas às outras” (p. vii). Com efeito, as ideologias realmente operam “em estado de desordem” (p. 77); logo, não surpreende que a própria teoria ideológica seja confusa.

Quanto à questão das ideologias de classe e das alter-ideologias, que interessaram predominantemente aos marxistas e aos sociólogos, Therborn tece vários comentários. Ele sugere que as ideologias de classe são tipicamente temas nucleares, e não formas elaboradas de discurso; que só podem ser deduzidas teoricamente, com base, ao que parece, nos supostos requisitos funcionais de um modo de produção; que as ideologias não classistas não são redutíveis à classe, mas padronizam-se nesta ou são sobredeterminadas por ela; e que as ideologias de classe têm que competir e se relacionar com ideologias situacionais não classistas, como o nacionalismo e a religião. Sua breve análise do nacionalismo e da religião mostra que as primeiras tomam a classe como padrão de diferentes maneiras nas diferentes sociedades, enquanto as segundas mal parecem ter qualquer padrão. A matriz dois-a-dois do universo de interpelações ideológicas, acima fornecida, deixa claro que as ideologias de classe incluem-se sobretudo na categoria 4, com algumas dimensões na categoria 2, e que constituem uma pequena parte da população total a que diz respeito a teoria de Therborn.

DILEMAS MARXISTAS

As teorias marxistas contemporâneas da ideologia confrontam-se com diversos dilemas, dois dos quais de especial importância. Primeiro, existe a questão da autonomia da ideologia. Quase todos os teóricos marxistas afirmaram que a ideologia não pode ser vista como determinada pela economia, mas que é, ao contrário, relativamente autônoma. Essa autonomia tem três conseqüências. Primeiro, a ideologia tem suas próprias leis de movimento. Em seu livro anterior, *Ciência, classe e sociedade*, Therborn cita Engels:

Num Estado moderno, a lei deve não apenas corresponder à condição econômica geral e ser a expressão dela, mas também ser uma experiência internamente coerente, que não se reduza a um nada em função de suas contradições. Para conseguir isso, o reflexo fiel das condições econômicas sai cada vez mais prejudicado.³

Segundo, a ideologia deve ser eficaz para conferir uma forma particular à economia. Por exemplo, seria possível afirmar que a prevalência do individualismo na cultura inglesa desde o século XVII até meados do século XIX talvez tenha dado ao capitalismo inglês sua forma competitiva, em parte pela constituição dos indivíduos como sujeitos econômicos. Terceiro, nem todas as ideologias são redutíveis a ideologias de classe — proposição que decorre das duas primeiras, com base numa suposição específica da relação entre classe e economia. Essa questão da autonomia ideológica constitui um dilema: quando se dá autonomia em excesso, perde-se a ênfase singular do marxismo na economia, e quando a ideologia é vista como vinculada à economia, surgem todos os conhecidos problemas do reducionismo econômico.

O segundo dilema enfrentado pela teoria marxista contemporânea da ideologia é o do caráter falso da ideologia. Quando se sustenta uma visão da ideologia-como-crítica, isso parece retirar da análise toda uma gama de ideologias que não são visivelmente falsas. Quando, por outro lado, o termo ideologia é visto como abarcando todas as formas de saber, crença ou práxis, perde-se a agudeza crítica do conceito.

Como indicamos anteriormente, Therborn afirma tomar as percepções de Marx como ponto de partida. Também sugere que o fato de “as formas concretas de ideologias, afora as decorrentes da posição econômica, não serem diretamente determinadas pelo modo de produção indica as limitações do materialismo histórico” (p. 48). Dada essa colocação, o problema é saber como Therborn resolve os dilemas do marxismo. Em primeiro lugar, sua linguagem tem um toque nitidamente marxista. Contudo, suas concepções sobre o materialismo não são necessariamente marxistas. Em seu uso amplo, que corresponde à sociologia convencional do conhecimento, o materialismo equivale a pouco mais do que postular uma explicação social da ideologia. Em sua concepção mais estrita do materialismo econômico, Therborn adota uma postura marxista. Para ele, as ideologias *de classe* parecem ser determinadas pelo materialismo econômico, mas o resto do universo ideológico repousa sobre uma base material que pouco deve ao marxismo.

Therborn também enfatiza a importância crucial da classe na análise da ideologia. Embora ele se esforce por mostrar a importância de todos os tipos de ideologia, inclusive de elementos não classistas como sexo, raça ou nação, as ideologias de classe são não apenas fundamentais, mas também determinantes: “(...) a estrutura do sistema ideológico, de seus elementos de classe e não classistas, é sobredeterminada pela constelação de forças de classe” (p. 39). Para muitos críticos, essa ênfase na classe seria mais do que suficiente para situar Therborn firmemente no campo marxista (ou *num* campo marxista). Mas é claro que isso seria um grande erro, pois o que é típico do marxismo não é a ênfase na classe *per se*, mas uma teoria *particular* da geração, da localização e dos efeitos causais das classes.

Uma comparação com a obra de Karl Mannheim é instrutiva neste ponto. Muitos comentaristas sociológicos de Mannheim presumem que ele foi marxista, em virtude de sua crença em que a classe é a base social mais importante dos sistemas de crença. Entretanto, todo o sentido da obra de Mannheim é que, para ele, as classes sociais não são constituídas por seu lugar nas relações econômicas, mas, ao contrário, são entidades essencialmente políticas, que representam as coletividades empenhadas na luta. A explicação dessas lutas de classes não está na economia, mas em aspectos da condição humana, sobretudo na tendência aparentemente inata para a competição. Não estamos sugerindo, é claro, que Therborn adote uma postura hegeliana ou essencialista, o que amiúde parece estar

implícito na obra de Mannheim. Não obstante, o papel da economia na teoria da ideologia de Therborn poderia ser bem mais claro.

Essa falta de clareza decerto tem algumas conseqüências específicas. Em primeiro lugar, nem sempre fica claro por que *determinadas* classes devem ter *determinadas* ideologias, embora haja um esboço dos tipos de ideologia que Therborn crê serem apropriados a classes específicas (capítulo 3). Em segundo, não nos é dito *por que* o sistema ideológico é “sobredeterminado pelas forças de classes” — um ponto importante, quando se deseja estabelecer a primazia da classe (embora, convém que se diga, Therborn efetivamente sugira não dispor de espaço para desenvolver essa questão). Terceiro, a relação entre classe e poder é obscura. O título do ensaio de Therborn leva a crer que o poder é seu foco primordial, e essa atitude emerge em diversos pontos. Por exemplo, ele começa dizendo: “O interesse principal deste ensaio é o funcionamento da ideologia na organização, manutenção e transformação do poder na sociedade” (p. 1). Esse não é, de modo algum, um objetivo particularmente marxista, embora seja central, por exemplo, para seu principal concorrente, a sociologia weberiana. O poder, a classe e a economia são analiticamente distintos e, como mostrou nossa análise de Mannheim, pode-se estar interessado no poder, inclusive no poder das classes, sem nenhum compromisso com uma teoria social marxista. Os marxistas afirmam-se capazes de responder a todos esses três pontos fazendo referência a uma análise da economia.

Sem uma especificação mais detalhada da relação entre a ideologia e a economia, é difícil saber como Therborn soluciona os dilemas. A tensão é ainda ilustrada, neste ponto, por uma consideração do segundo dilema assinalado acima, o da definição do próprio conceito de ideologia:

“Ideologia” será usado, aqui, num sentido muito amplo. Não implicará necessariamente nenhum conteúdo específico (falsidade, falso conhecimento, caráter imaginário em oposição ao real), nem tampouco presumirá nenhum grau necessário de elaboração e coerência. Antes, fará referência ao aspecto da condição humana em que os seres humanos levam sua vida como atores conscientes, num mundo que faz sentido para eles em graus variáveis. A ideologia é o meio através do qual essa consciência e esse sentido operam. (p. 2)

Therborn claramente encara a ideologia como constitutiva da subjetividade humana e, de um modo bastante deliberado, rompe com a concepção que faz da ideologia algo deficiente: “A definição ampla de ideologia, aqui adotada, afasta-se da costumeira definição marxista, por não a restringir a formas de ilusão e falsa percepção” (p. 5). Ele está certo, é claro, em identificar a ideologia-como-crítica como um esteio central da teoria marxista. De fato, à exceção do primado da economia, seria difícil imaginar qualquer outro aspecto tão característico das explicações marxistas da ideologia. Os marxistas muitas vezes atacaram a sociologia do

conhecimento, por ela adotar uma concepção da ideologia como algo que abrangeria todos os tipos de saber, privando assim o conceito daquilo que eles vêem como sua agudeza crítica vital. Voltando a nossa comparação original, Lukács⁴ considerou que a obra de Mannheim obscurecia as diferenças cruciais entre a verdadeira e a falsa consciência, enquanto Adorno⁵ sugeriu que Mannheim questionava tudo, mas não criticava nada.

CONSTITUINDO O SUJEITO (HUMANO)

Voltamo-nos agora para um dos elementos centrais da teoria de Therborn: a função da ideologia. Therborn identifica quatro (e apenas quatro) dimensões da subjetividade humana, e em seguida afirma que a função da ideologia é construir essas subjetividades:

Minha tese é que essas quatro dimensões compõem as formas fundamentais da subjetividade humana, e que o universo das ideologias é exaustivamente estruturado pelos quatro tipos principais de interpelação que constituem essas quatro formas de subjetividade. (p. 23)

Vemos várias dificuldades surgirem da posição teórica de Therborn. Em primeiro lugar, ele quase chega a afirmar que as formas da subjetividade humana *determinam* as formas da ideologia, o que o comprometeria com uma problemática do sujeito como base de toda a ideologia. Uma segunda dificuldade dessa e de outras teorias da interpelação é sua suposição de que o sujeito é um agente individual, a pessoa, quando, ao contrário, a constituição das “pessoas” no capitalismo tardio freqüentemente requer a formação de agentes coletivos, como empresas, associações profissionais, sindicatos e associações comerciais. É perfeitamente possível descrever épocas sociais (a Roma clássica ou o capitalismo tardio) em que as definições jurídicas, sociais ou religiosas da “pessoa” não coincidem com agentes econômicos efetivos. A tese de Therborn pode funcionar no tocante às “pessoas físicas”, mas resta mostrar como seria aplicável ao caso das “pessoas jurídicas”. Pode-se ainda perguntar se a formação de estruturas empresariais tem que dar-se por interpelação. Em terceiro lugar, não necessariamente a ideologia constitui pessoas; ela pode também desconstituí-las. Por exemplo, as *leis de proteção** vedavam às mulheres o *status* de pessoa ao ingressarem no casamento. É mais pertinente afirmar que as ideologias funcionam no sentido de diferenciar as pessoas das não-pessoas (por exemplo, crianças, mulheres casadas, escravos e estrangeiros). Estas observações levantam o problema filosófico tradicional de saber se os sujeitos requerem corpos e, a rigor, o que são os “corpos”. As variações sobre essa

* Leis que retiravam a plena autonomia da mulher casada, colocando-a sob a “proteção” do marido. (N. da T.)

unidade sujeito/corpo são extensas. No pensamento político medieval, os reis tinham dois corpos, que refletiam seu *status* político e espiritual. Em contraste, as empresas tinham personalidades legais, mas apenas corpos fictícios, enquanto os escravos tinham corpos, mas não eram pessoas.

Deixando de lado a questão de como a ideologia constitui os agentes coletivos, e adotando o quadro de referência de Therborn de que a teoria da ideologia diz respeito ao sujeito humano, pode-se aceitar a lógica do que ele se propõe fazer em sua classificação das ideologias do sujeito e, mesmo assim, considerar a exposição um tanto incompleta e ambígua. Como Therborn parece presumir a unidade entre corpo e sujeito, ele não considera, por exemplo, como as teorias da doença, na condição de ideologias médicas, encaixam-se nesse modelo de interpelação. Como nos lembrou Foucault, os esquemas classificatórios da medicina têm uma imensa importância política. Mas, serão eles dirigidos às doenças, aos corpos ou às pessoas? O debate sobre a doença, o comportamento e o desvio patológicos acaba desembocando no problema da responsabilidade moral do indivíduo e, com isso, na "causa" e nos "motivos" do comportamento. Contudo, seria difícil saber onde situar, por exemplo, a noção sociológica dos "vocabulários da motivação" na categorização de Therborn. Tais vocabulários não são exatamente elementos de "ideologias existenciais-includentes", já que não situam as pessoas como membros do mundo; eles simplesmente especificam o que se deve considerar como um comportamento aceitável. Isso levanta outra questão acerca da classificação das ideologias do sujeito: parece haver uma superposição considerável e pouco clara entre as categorias 1-4 e 2-3 de sua tabela. Não é evidente, por exemplo, por que a pertença a uma tribo (includente-histórica) seria significativamente diferente da pertença a um sistema de tribos (situacional-histórica).

A abordagem de Therborn sobre a ideologia representa um gesto decisivo de afastamento do problema da falsidade das crenças ideológicas em direção ao problema da possibilidade: quais são as possibilidades de construção do sujeito? A obra de Therborn, como nosso *A tese da ideologia dominante*, está, pois, menos interessada nas questões da legitimação e da incorporação e mais interessada na questão da possibilidade. Entretanto, o que ele não pergunta é: dadas as diferenças nos aparatos dos sistemas ideológicos, quais são as variações de sua efetividade no estabelecimento do possível? Essa omissão é curiosa, considerando-se o título do livro. Como resultado, nunca se explicita o que é realmente o poder da ideologia. O que fica claro é que, para Therborn, a ideologia é uma força social muito importante. Na verdade, sua concepção quase poderia ser descrita nas palavras de Althusser: "As sociedades humanas secretam a ideologia como o próprio elemento e atmosfera indispensáveis a sua respiração e vida históricas",⁶ e, mais especificamente, "a ideologia (como sistema de representações de massa) é indispensável em qualquer sociedade para que os homens sejam

formados, transformados e equipados para atender às demandas de suas condições de existência".⁷ O uso que Therborn faz da interpelação, entretanto, é uma modificação do conceito de Althusser, aproximando-se, mais do que ele admite, da tradicional teoria sociológica estrutural-funcional dos papéis. Mais uma vez, Therborn discute esse paralelo, porém sucintamente e sem muita atenção para com as exposições críticas mais recentes dessa teoria, oriundas da sociologia.

A teoria geral da ideologia como interpelação, como constitutiva da subjetividade humana, tem ecos, portanto, não apenas de Althusser, mas também de Parsons. E é vulnerável à crítica freqüentemente feita a esses dois autores: a de que suas exposições manifestam um funcionalismo *indesejável*. Parsons, em particular, adota a estratégia de identificar as necessidades sociais e depois explicar a existência de certas práticas sociais fazendo referência à maneira como elas atendem a essas necessidades.

O mesmo tipo de explicação funcionalista é usado para identificar as ideologias de classe, que, afirma Therborn, têm que ser deduzidas de uma especificação teórica dos requisitos necessários de um modo de produção: "Deve-se determinar teoricamente quais ideologias são feudais, burguesas, proletárias, pequeno-burguesas ou seja lá o que for; essa questão não é passível de resposta apenas mediante a indução histórica ou sociológica" (p. 54-5). Essa determinação significa descobrir a "sujeição-qualificação mínima (...) necessária para que uma classe de seres humanos desempenhe seus papéis economicamente definidos" (p. 55). Um grande problema da explicação de Therborn sobre as ideologias de classe é que ele não esclarece suficientemente *por que* seleciona algumas ideologias como sendo funcionalmente necessárias. Suas listas de interpelações ideológicas talvez não sejam bem fundamentadas, teórica ou empiricamente. Por exemplo, ao especificar as ideologias da classe capitalista, ele afirma, sem explicação, que as ideologias do ego da classe burguesa requerem a "realização individual" (p. 57), proposição que é contraditada em pelo menos uma economia capitalista avançada, o Japão, onde a interpelação burguesa típica é uma orientação de coletividade corporativa entre os administradores capitalistas. Além disso, a afirmação de Therborn de que a ideologia da classe trabalhadora implica "uma orientação para o trabalho, para o trabalho manual, que inclui aptidão física, robustez, resistência e destreza" (p. 59) não é apropriada ao capitalismo tardio, dadas as mudanças na estrutura ocupacional, que criaram um considerável proletariado não manual e introduziram muitas mulheres em funções econômicas assalariadas.

As dificuldades suscitadas por essa forma indesejável de argumentação funcionalista assemelham-se, é claro, às apresentadas pelos debates marxistas recentes (e passados) sobre o papel da luta de classes. As primeiras formulações althusserianas enfatizavam a maneira como o modo de produção determinava a forma das práticas sociais; o modo de produção tem requisitos ou condições de existência que são atendidos por práticas de vários tipos. A dificuldade desses argumen-

tos no marxismo, particularmente aguda em vista da centralidade da luta de classes para a teoria marxista, é que eles não deixam espaço para os conflitos de classe gerados independentemente das exigências do modo de produção.

Therborn tenta evitar alguns dos problemas levantados por sua análise funcionalista, deixando em aberto o conceito de ideologia, frisando a importância da luta ideológica e demonstrando as contradições dentro das formas ideológicas. Ele introduz no debate um elemento muito bem-vindo de contingência, que possibilita a análise da ideologia como uma espécie de círculo funcional em que os sujeitos fazem a ideologia e a ideologia faz os sujeitos. Essa contingência pode ser ilustrada de diversas maneiras. Por exemplo, as ideologias não têm efeitos uniformes, que operem em uníssono, de modo a criar subjetividades homogêneas. No nível do sujeito, que pode estar na intersecção de diversas ideologias conflitantes, diferentes subjetividades — por exemplo, trabalhador, marido ou protestante — podem competir pela dominação. Ademais, o caráter contraditório talvez seja efetivamente inerente à própria noção de ideologia. Assim, para Therborn, a criação da subjetividade implica, a rigor, dois processos: de sujeição do sujeito a uma definição particular de seu papel, e de sua *qualificação* para esse papel. A reprodução de qualquer organização social requer uma certa correspondência básica entre a sujeição e a qualificação. Entretanto, há uma possibilidade intrínseca de conflito entre as duas. Por exemplo, “novos tipos de qualificação podem ser exigidos e supridos, novas aptidões que entram em choque com as formas tradicionais de sujeição” (p. 17).

Mais uma vez, qualquer funcionamento tranqüilo da ideologia pode ser interrompido por conflitos sociais. No caso das classes subalternas, as alter-ideologias fornecem a base da luta ideológica e, em última instância, da luta de classes. Contudo, a dificuldade da exposição de Therborn é que ele não oferece uma discussão teórica convincente sobre as alter-ideologias. Elas são vistas como uma conseqüência logicamente inevitável das ideologias situacionais que produzem diferenças, mas não há nenhuma explicação sociológica de como são mantidas e surtem efeitos nos conflitos sociais.

Therborn também enfatiza, muito acertadamente, o modo como as ideologias são variadas e contraditórias. Não são apenas os sujeitos interpelados ou interpeladores que não têm unidade e consistência fixas. As próprias ideologias são igualmente multiformes. Para fins analíticos, as diferentes ideologias podem ser identificadas de acordo com sua origem, tema, conteúdo ou sujeito interpelado. Mas, como processos contínuos de interpelação, não têm nenhum limite natural, nenhum critério natural que distinga uma ideologia de outra, ou um elemento de uma ideologia de sua totalidade. Particularmente nas sociedades abertas e complexas de hoje, as diferentes ideologias, como quer que sejam definidas, “não somente coexistem, competem e entram em choque, como também se superpõem, afetam e contaminam umas às outras” (p. 79).

OS DILEMAS DO INDETERMINISMO

A contingência, é claro, leva a um indeterminismo que torna difícil dizer, sobre a luta ideológica, muita coisa que tenha aplicabilidade *geral*. Apesar da crença de Therborn em que pode haver uma teoria geral da ideologia, ele insiste sensatamente em que as ideologias, mesmo dentro do modo capitalista, variam em seus conteúdos e, sobretudo, em seus efeitos. Ele observa que o nacionalismo fornece um exemplo interessante de como um discurso ideológico aparentemente direto contém numerosas contradições. Therborn assinala a associação histórica entre as revoluções burguesas e o nacionalismo, “que se vinculou à revolução burguesa ao fornecer uma ideologia do conflito que contrapôs ao poder dinástico e/ou colonial um Estado de cidadãos legalmente livres e iguais, abrangendo um certo território” (p. 69). Mas a ideologia burguesa é complexa e incoerente, pois é possível constatar que o nacionalismo entra em choque com o internacionalismo (“cosmopolitismo”) implícito na adesão burguesa à racionalidade do mercado e ao individualismo competitivo (p. 69). Ademais, Therborn reconhece que o nacionalismo, como uma das “fórmulas de legitimação da classe dominante” (p. 69), produz efeitos indeterminados, que às vezes levam as classes subalternas a cerrar fileiras com o “interesse nacional” e a apoiar os interesses dominantes, vez por outra participando da “tradição de luta ‘nacional popular’” (p. 70).

Endossamos essa tese e, ao contrário do que professam diversos marxistas modernos, sugerimos que o nacionalismo tem muita dificuldade de se qualificar como parte da ideologia dominante do capitalismo tardio, ao menos na Grã-Bretanha. Embora o capitalismo tenha-se desenvolvido dentro de Estados nacionais e ainda exiba uma importante orientação nacional, o capitalismo tardio também tem um expressivo caráter transnacional, o que significa que o *status* do nacionalismo como ideologia burguesa é ambíguo. Portanto, diferentes interesses econômicos dentro do capitalismo e suas frações de classe associadas, nacionais e internacionais, criaram posições contraditórias dentro da ideologia dominante. Na medida em que o nacionalismo surte efeitos para os subalternos, tais efeitos também são contraditórios. Por um lado, o nacionalismo muitas vezes fez parte de uma contra-ideologia popular. Como nos lembrou Hobsbawm convincentemente,⁸ a combinação de patriotismo e consciência da classe trabalhadora foi, historicamente, um poderoso agente da mudança social radical, como ocorreu na Grã-Bretanha após a Segunda Guerra Mundial e, antes disso, no período cartista. Nos últimos anos, o nacionalismo forneceu instrumentos ao programa político da esquerda, notadamente quanto a medidas políticas concernentes à Comunidade Econômica Européia e à imposição de novas restrições à movimentação de capital para fora do país, destinadas a proteger os interesses populares contra o capital monopolista. Por outro lado, temos que dar conta do efeito aparentemente unificador do nacionalismo como resposta às ameaças externas, em

especial à guerra. A crise das Malvinas foi um exemplo patente disso. Todavia, embora a questão das Malvinas tenha de fato mobilizado ampla parcela da sociedade em torno de símbolos conservadores e xenófobos, é improvável que o patriotismo haja alterado o estado de ânimo popular subjacente, de “desesperança, apatia e derrotismo”.⁹ Esses sociodramas episódicos talvez tenham pouca importância para a formação de ideologias de efeitos duradouros. Além do exemplo de Hobsbawm da afinidade histórica entre o radicalismo da classe trabalhadora e o nacionalismo patriótico em certos períodos, observamos que o nacionalismo periférico, em regiões periféricas — por exemplo, País de Gales e Escócia —, tem conseqüências geradoras de cisão para o Estado nacional e não poderia ser encarado como uma ideologia dominante, certamente não uma ideologia burguesa.

A questão é que a forma ideológica fundamental das ideologias históricas incluídas, mesmo quando mais estritamente especificada como nacionalismo, não precisa ter nenhum poder explicativo para prever o desfecho do conflito ideológico. Há aqui, claramente, uma espécie de dilema entre uma análise determinista geral, que não admite as contingências da ideologia, e uma análise indeterminista, que não admite afirmações gerais. Em nosso livro, tentamos mostrar a contingência da relação entre a ideologia e a atividade econômica capitalista.

Empiricamente, o modo de produção capitalista parece poder coexistir com uma grande variedade de superestruturas ideológicas. Nas ideologias religiosas, existem o catolicismo da França, o catolicismo e o protestantismo da Holanda, a “religião civil” da América e o islamismo das nações do Golfo. Nos sistemas legais, temos o problema histórico, levantado por Weber, de que o direito consuetudinário da Grã-Bretanha e o direito formal da Alemanha foram ambos compatíveis com o capitalismo. Na política, vários sistemas políticos, do fascismo à liberal-democracia, parecem ter-se desenvolvido paralelamente ao capitalismo. Portanto, formações sociais que compartilham a mesma base capitalista exibem uma multiplicidade de diferentes sistemas ideológicos. Por essa perspectiva, embora seja possível argumentar que a ideologia contribui, em certas condições históricas, para a união das classes ou a organização econômica (tais como a organização familiar e o ensino católico sobre a sexualidade no feudalismo), é difícil extrair qualquer conclusão geral dessas observações particulares. Entretanto, talvez seja um exagero concluir que, no nível da formação social, a ideologia é sempre variável e contingente, tanto no conteúdo quanto na função.

Uma objeção óbvia é que deve haver certos limites para essas variações, instituídos pelos requisitos básicos das “condições de existência” de um modo de produção. Mas as exigências ideológicas do *capitalismo* efetivamente parecem incomuns quando comparadas às de outros modos. Em *A tese da ideologia dominante*, assinalamos o paradoxo de que, no capitalismo tardio, o aparelho ideológico amplia-se enormemente, enquanto a subordinação econômica e política do povo torna a incorporação ideológica cada vez mais redundante. Há duas razões

pelas quais cremos que a variação ideológica aumenta com o desenvolvimento do capitalismo tardio: (1) a "compulsão à monotonia" da vida cotidiana é suficiente para subordinar o trabalhador; e (2) não há necessidade econômica de uma ideologia dominante. Em suma, o capitalismo é capaz de "tolerar" a contingência muito melhor do que qualquer outro modo de produção.

Talvez o modo de produção estabeleça alguns parâmetros amplos que instituam os limites da variação ideológica. No capitalismo incipiente, por exemplo, as relações de produção exigem certos esteios legais, em termos da propriedade privada e da estabilidade dos contratos econômicos, mas eles podem ser assegurados por uma multiplicidade de sistemas legais. No plano da formação social, a ideologia só pode ser estudada, segundo Weber, em termos de certas ideologias preexistentes, historicamente específicas, que podem ou não contribuir para o crescimento da cultura capitalista (a tese da ética protestante). A ideologia não faz simplesmente incorporar as classes; ela é, antes, um "reservatório" da ação coletiva. Por exemplo, como observou Marx,¹⁰ a burguesia, depois de mobilizar o individualismo contra o feudalismo, deparou-se com grupos de oposição que empregavam as "liberdades civis" contra a dominação capitalista. O individualismo pode ser encarado, portanto, como um recurso da luta política. Além disso, como afirmamos anteriormente, a ideologia, sob a forma do individualismo, pode ser eficaz para realmente moldar a forma específica da sociedade capitalista. Mas não tem *necessariamente* essa função.

Desta discussão decorre que os marxistas devem explicitar o nível de abstração em que se situa a ideologia. A ideologia não é uma condição necessária de existência da base econômica e, no nível da formação social, a estrutura de classes, os conflitos políticos, a composição étnica, a natureza do desenvolvimento do Estado etc determinam o papel e o conteúdo variáveis da ideologia. Não existe teoria geral capaz de especificar as funções e o conteúdo da ideologia nas diferentes sociedades. A efetividade de uma ideologia é uma questão totalmente distinta da mera presença de uma ideologia. Os efeitos do aparelho de transmissão ideológica são variáveis (dependendo do nível de educação da classe trabalhadora, do nível de organização das classes, da presença de uma tradição de radicalismo na classe trabalhadora etc). No marxismo, a capacidade que os Aparelhos Ideológicos de Estado e outras instituições socializantes têm de determinar a consciência de classe, especialmente a consciência corporativa, foi grandemente exagerada.

Não é evidente, de qualquer modo, que as sociedades requeiram o nível de sustentação ideológica que Therborn supõe. Como argumenta Foucault, a individualização, a construção e a disciplina dos indivíduos podem ser asseguradas por práticas e instituições regulatórias (panopticismo) que não exigem uma consciência subjetiva por parte das pessoas individuais.

O sentido de nossa argumentação é que Therborn exagera a importância da ideologia, um exagero que se destaca sobretudo em sua visão da ideologia como

construtora das subjetividades. Nós advogaríamos uma abordagem muito mais indeterminista: a ideologia tem efeitos causais importantes apenas em alguns fenômenos sociais, em algumas ocasiões. Por exemplo, como procuramos mostrar em *A tese da ideologia dominante*, a ideologia não costuma funcionar no sentido de incorporar as classes subalternas. Da mesma forma, ela pode ou não ter algum papel na formação e manutenção de quaisquer práticas econômicas. Ora — para destacar uma posição proposta por Therborn —, por que se deveria supor que o papel da ideologia é formar subjetividades? Por que, do mesmo modo, não se deveria presumir que as subjetividades são apenas contingentemente formadas pela ideologia e, com igual eficácia, podem ser criadas de outras maneiras?

Creemos que Therborn não é suficientemente indeterminista e, ademais, parece haver aliado formas marxistas e sociológicas muito diferentes de determinismo. Não pretendemos dizer, é claro, que o indeterminismo não tenha limites, postura que seria de um empirismo insensato. Num artigo de resenha deste tamanho, não há como tentar abordar a questão de quais são esses limites, embora tenhamos esboçado uma solução possível com respeito à Grã-Bretanha em *A tese da ideologia dominante*. Therborn escreveu um excelente ensaio, que livra o estudo da ideologia de muitos de seus traços de rigidez. Entretanto, em suma, gostaríamos que ele usasse algum espaço para falar mais de certas questões, particularmente da relação do funcionalismo implícito das subjetividades com as qualidades contingentes da ideologia, do papel exato da economia e dos mecanismos da sobredeterminação das ideologias não classistas pela classe.

NOTAS

1. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill e Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Londres, 1980.
2. Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londres, 1980. Deste ponto em diante, as referências de página a esse livro são fornecidas no texto.
3. Göran Therborn, *Science, Class and Society*, Londres, 1976, p. 404.
4. Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, Londres, 1980.
5. Theodor W. Adorno, *Prisms*, Londres, 1967.
6. Louis Althusser, *For Marx*, Londres, 1969, p. 232.
7. Idem, p. 235.
8. Eric Hobsbawm, "Falklands Fallout", *Marxism Today*, janeiro de 1983.
9. Idem, p. 19.
10. Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", in *Surveys from Exile*, Londres : Harmondsworth, 1974.

AS NOVAS QUESTÕES DA SUBJETIVIDADE

Göran Therborn

A tese da ideologia dominante,¹ de Nicholas Abercrombie, Stephen Hill e Bryan S. Turner, é, antes de mais nada, a história de uma façanha de caça. Relata como os autores acam e finalmente matam um animal chamado “a tese da ideologia dominante”. No intuito de preservar algum espaço para a devida avaliação dessa proeza, o animal será doravante abreviado por TID, e seus caçadores, por AHT. Embora narrada nos tons às vezes dissonantes do sociologês, trata-se de uma história fascinante, que este resenhador leu com considerável prazer. Infelizmente, tornou-se comum nas resenhas falar-se demais sobre o prazer ou desprazer do comentarista, ou sobre suas idéias brilhantes em geral, deixando-se o pobre leitor no escuro quanto ao objeto que ocasionou a resenha. Antes de embarcarmos em qualquer avaliação adicional, portanto, deixemos por um momento que os autores falem por si.

Segundo AHT,

há um amplo acordo entre os marxistas, como Habermas, Marcuse, Miliband e Poulantzas, no sentido de que existe uma poderosa e eficiente ideologia dominante nas sociedades capitalistas contemporâneas, e de que essa ideologia dominante consegue fazer a classe trabalhadora aceitar o capitalismo. É sobre essa tese da ideologia dominante que versa nosso livro. (p. 1)

A “ideologia” é equiparada por AHT às “crenças” (p. 188), sem nenhuma suposição de falsidade necessária ou conteúdo enganador. A argumentação dos autores começa por dois capítulos que fazem um levantamento das teorias que eles criticam e rejeitam. O primeiro enfoca três autores marxistas, Gramsci, Habermas e Althusser; o segundo, as “teorias [sociológicas] da cultura popular”, particularmente o trabalho de Talcott Parsons e dos que foram por ele influenciados. AHT sustentam que há “semelhanças consideráveis” nas exposições da ordem social fornecidas pela TID neomarxista e pela teoria da cultura popular da sociologia.

Afirma-se que Parsons *et al.*, assim como os marxistas modernos, tendem a se concentrar na integração normativa das sociedades, com isso se afastando da ênfase na coerção não normativa que é central na teoria social clássica, tanto em Durkheim e Weber quanto no próprio Marx.

ARGUMENTOS HISTÓRICOS

A parte principal do livro dedica um capítulo a cada um de três temas, o feudalismo medieval, o capitalismo industrial incipiente na Grã-Bretanha do século XIX e o capitalismo tardio da Grã-Bretanha pós-Segunda Guerra Mundial. Exibindo uma multiplicidade de referências historiográficas — e, no terceiro capítulo, sociológicas —, AHT afirmam que a TID é uma teoria inexata. Assim, no feudalismo, a religião não era “uma ideologia dominante que teve como consequência incorporar com sucesso o campesinato” (p. 94); antes, “uma ideologia religiosa dominante na classe feudal latifundiária teve como consequência ajudar na operação das condições econômicas do feudalismo” (p. 93), sobretudo através da contribuição da moral da família católica para regular a herança da terra. O capitalismo britânico incipiente vivenciou o desenvolvimento de uma nova ideologia burguesa dominante, proporcionada pelo radicalismo filosófico, que destruiu o “tradicionalismo” e sua sanção da autoridade social e política pela referência à lei natural (p. 96). Entretanto, AHT enfatizam, como seu ponto mais importante, que a cultura e a ideologia da classe trabalhadora permaneceram largamente não permeadas por essa ideologia burguesa dominante. No feudalismo e no capitalismo incipiente, havia uma ideologia dominante claramente identificável, embora de modo algum completamente unificada, que incorporava a classe *dominante*. A fragilidade do aparelho de transmissão ideológica fez com que as classes subalternas não fossem muito afetadas por ela. No capitalismo tardio, entretanto, ocorreu uma espécie de inversão. A transmissão é mais eficaz, porém a “limitada unidade ideológica dos períodos anteriores entrou em colapso” (p. 156). O capitalismo submetido à intervenção do Estado de Bem-Estar e a concessão de direitos sindicais e individuais aos empregados pelas grandes empresas indicam a inconsistência interna da ideologia burguesa dominante e sua ascendência limitada sobre as diferentes frações da classe dominante. AHT concluem: “o capitalismo tardio funciona, em larga medida, sem ideologia” e, apoiando-se na sociologia econômica de Max Weber e numa expressão de Marx, “a coerência das sociedades capitalistas é produzida pela ‘compulsão à monotonia’ presente nas relações econômicas” (p. 165). Eles explicam:

Nossa posição é que o aspecto não normativo da integração sistêmica fornece uma base para a coerência da sociedade, quer existam ou não valores comuns. A integração social e a integração sistêmica podem variar independentemente.

As classes sociais de fato têm ideologias diferentes e conflitantes, mas, apesar disso, são ligadas pela rede de relações sociais objetivas. (p. 168)

Esse é um trabalho sumamente sério sobre um tema muito importante: dá uma contribuição valiosa para nossa compreensão da ordem social e da dominação social, duas coisas que, na história humana, infelizmente significaram uma só. Uma vez que AHT também foram solicitados a resenhar meu próprio livro, *A ideologia do poder e o poder da ideologia*, talvez seja interessante assinalar as áreas de convergência com *A tese da ideologia dominante*. Os dois livros foram publicados no mesmo ano, em parte abordando os mesmos problemas, mas foram escritos a partir de antecedentes intelectuais, políticos e nacionais muito diferentes, sem nenhum conhecimento aparente um do outro. Ambos afirmam que a ordem/dominação existente não é mantida, em nenhum grau significativo, por uma crença dos dominados no direito de dominação dos dominadores. Ambos frisam a importância crucial da coerção não normativa, as diferentes relações das diferentes classes com uma mesma ideologia, e a falta de coerência e consistência da maioria das ideologias. Também é possível que cada uma das duas obras se houvesse beneficiado do conhecimento e utilização da outra. Muitas de minhas proposições e precisões conceituais poderiam ter sido proveitosamente concretizadas e corroboradas pelas leituras empíricas que AHT colhem e introduzem em sua discussão. A exposição deles, por sua vez, provavelmente teria sido esclarecida e aguçada por algumas partes do *instrumentarium* analítico desenvolvido em meu livro. A despeito de sua confluência parcial, entretanto, *TID* e *A ideologia do poder...* são fundamentalmente diferentes. Em pelo menos um sentido, são até mesmo opostos. É que, embora o segundo seja, acima de tudo, um esforço construtivo de desenvolver novas ferramentas para apreender as complexas relações da ideologia com o poder, a *TID* é sobretudo um trabalho de destruição. Não apenas sobre algo que os autores estejam determinados a destruir. Termina por uma convocação de *silêncio* a respeito da ideologia: "Já que a verdadeira tarefa é sempre entender as forças econômicas e políticas que moldam a vida das pessoas, falou-se demais da ideologia nas últimas décadas" (p. 191). Essa frase parece conter duas afirmações: que AHT disseram praticamente tudo o que há por dizer sobre a ideologia, ao menos para o futuro imediato; e que, para todos os fins práticos, a ideologia nada tem a ver com o modo como as forças econômicas e políticas moldam a vida das pessoas. Testemos o peso dessas afirmações.

Se já se disse o bastante sobre a ideologia com a publicação da *TID*, deve decorrer daí que já se disse o bastante sobre a *TID*. Foi isso que AHT estiveram caçando ao longo de todo o seu livro, e a maioria dos leitores terá notado, mesmo depois de uma primeira leitura, que seus numerosos tiros acertaram várias vezes "na mosca". Mas, que animal é esse, cuja pele os orgulhosos caçadores penduraram na parede da Sala de Comando da Sociologia? Não é muito fácil dizer. Os matadores só deram um nome à *TID* pouco antes de puxarem o gatilho.

Uma segunda leitura da TID, mais atenta, revela a curiosa estrutura do livro. A princípio, a TID é definida numa referência geral a algumas teorias marxistas, e depois é refutada por uma série de argumentos concernentes ao que AHT afirmam ser noções falsas sobre o funcionamento da ideologia na sociedade feudal e no capitalismo, incipiente ou tardio. Esse procedimento presume, sem nenhuma tentativa sistemática de demonstração, que as noções sobre a ideologia feudal e capitalista, submetidas à crítica, são as dos autores cujos textos constituem a TID. *A tese da ideologia dominante* contém uma profusão de referências, mas as que são decisivas para a argumentação de seus autores estão visivelmente ausentes. Um método comum e respeitável de debate acadêmico consiste, primeiramente, em fornecer um quadro claro do que será examinado e criticado, e depois em mostrar a incoerência lógica do objeto de análise, ou em demonstrar sua insuficiência ou falsidade empírica, apresentando provas contra ele. Por alguma razão, no entanto, AHT escolheram um caminho diferente. O *criticandum*, a TID, é inicialmente definido de três maneiras diferentes. Depois, os autores reúnem seus conhecimentos para lançar o máximo de dúvida possível sobre um dos três objetos de definição. A conclusão é que a TID é “empiricamente falsa e teoricamente injustificada”, presumivelmente em todos os três sentidos. Para a maioria das pessoas, isso não chega a constituir uma demonstração convincente, por mais que elas simpatizem com boa parte do impulso antiidealista do livro. Resta verificar se AHT chegaram a uma posição correta, muito embora não tenham logrado reunir seus argumentos de um modo logicamente convincente.

TRÊS DEFINIÇÕES

As três definições “da” TID que AHT oferecem são as seguintes. Primeiro, o que poderíamos chamar de “TID identificável” é definido em referência a autores conhecidos, “como Habermas, Marcuse, Miliband e Poulantzas” (p. 1), ou “Gramsci, Habermas e Althusser” (p. 1 ss). Segundo, encontramos uma espécie de “definição por ênfase” na TID:

Nossa tese é de que tem havido um aumento da ênfase na autonomia e na eficácia causal dos elementos superestruturais, e da ideologia em particular, no marxismo moderno. (...) Essa ênfase na ideologia equivale a uma defesa do que chamamos tese da ideologia dominante. (p. 29)

A terceira e última definição é de uma “TID construída”, produto, em termos mais imediatos, do talento de AHT para a formulação:

Os principais elementos dessa tese são os seguintes:

1. Existe uma ideologia dominante (...)
2. As classes dominantes “beneficiam-se” dos efeitos da ideologia dominante (...)

3. A ideologia dominante incorpora as classes subalternas, tornando-as politicamente inertes (...)
4. Os mecanismos pelos quais a ideologia se transmite têm que ser suficientemente poderosos para superar as contradições presentes na estrutura da sociedade capitalista. (p. 29)

Ao menos dois requisitos mínimos têm que ser atendidos para que essas definições sejam usadas em conjunto: deve ser possível fixar ou, pelo menos, retificar a TID construída a partir das obras que compõem a definição identificável; e os autores “marxistas modernos” que enfatizam tanto a ideologia devem estar-se referindo à mesma coisa que AHT entendem por ideologia. De outro modo, não haveria nenhuma base para a estranha equiparação da “ênfase na ideologia” com a “defesa da tese da ideologia dominante”. Crucial para o primeiro requisito é o terceiro dos elementos fornecidos por AHT em sua definição da TID construída: a idéia de que “a ideologia dominante incorpora as classes subalternas”. Todos os demais são irrelevantes. AHT sustentam, eles mesmos, os elementos (1) e (2), e o elemento (4) obviamente não é pertinente a sua discussão posterior sobre o feudalismo medieval. Os autores chegam até a nos dar uma ajudinha, nesse ponto, para esclarecer o sentido da definição da TID construída. Absolvem Marx e Engels do pecado da TID, a despeito das formulações ambíguas de *A ideologia alemã*, porque, nesta última, “havia também um conflito ideológico implícito na luta econômica e política. (...) Afirmamos, portanto, que Marx e Engels *não* adotaram uma teoria da incorporação” (p. 8). Segundo a definição de AHT para a TID construída, portanto, os que sustentam uma “noção da luta de classes tanto no nível ideológico quanto nos níveis econômico e político” (p. 8) *não* devem ser incluídos entre os proponentes da TID.

AHT nunca se dão o trabalho de afirmar que a noção de luta ideológica de classes desapareceu das obras dos autores da TID que eles mencionam. Há, no entanto, pelo menos uma boa razão para sua negligência, já que uma breve reflexão revelaria a esterilidade de qualquer tentativa desse tipo. A começar por Althusser, que se esforçou por enfatizar sua visão no pós-escrito de seu ensaio sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado:

Quem fala em luta de classe da classe dominante fala em resistência, revolta e luta de classe da classe dominada. É por isso que os AIEs não são a realização da ideologia *em geral*, nem tampouco a realização sem conflito da ideologia da classe dominante. (...) Pois, se é verdade que os AIEs representam a *forma* em que a ideologia da classe dominante tem que, *necessariamente*, se realizar, e a forma com que a ideologia da classe dominada tem que, *necessariamente*, ser comparada e confrontada, as ideologias não “nascem” nos AIEs, e sim nas classes sociais que estão em confronto na luta de classes: em suas condições de existência, suas práticas, sua experiência da luta etc.²

A IDEOLOGIA NO MARXISMO OCIDENTAL

Indiretamente, AHT admitem ter tido certas dificuldades para encaixar Gramsci em seu panorama — dificuldades evitadas, em outros casos, graças à opção de AHT de se manterem em silêncio. De um lado, é-nos dito que Gramsci, “provavelmente mais do que qualquer outro teórico, contribuiu para a tese contemporânea da ideologia dominante”, com sua “concepção da hegemonia e com a da ideologia como cimentadora e unificadora” (p. 14). De outro lado, algumas linhas adiante, nessa mesma página, ficamos sabendo que “Gramsci não acredita que a classe trabalhadora seja completamente subordinada, *tal como Marx não acreditava*. Ele não é um idealista. (...) Com efeito, para Gramsci, a economia é de importância primordial”.³ Alguns leitores decerto se indagarão por que Gramsci é incluído na companhia da TID, “tal como Marx”. Na verdade, AHT tratam de dar uma resposta. Para Gramsci, “apesar do fato de haver uma consciência da classe trabalhadora em algum nível, sua incorporação numa ideologia dominante tende a produzir a ‘passividade moral e política’”, que só pode ser rompida “como resultado da luta incentivada por um partido político de massas”, cujo sucesso “depende, em parte, dos intelectuais do partido” (p. 15). Contudo, AHT seriam imprudentes se dessem demasiada importância a qualquer distinção entre classe e partido ou entre trabalhadores e intelectuais. Na opinião de Gramsci, “os partidos são apenas a nomenclatura das classes”, como organização política destas: “todos os membros de um partido político devem ser encarados como intelectuais” e, entre o “sentimento espontâneo” das massas e a “liderança consciente” em termos políticos, há apenas uma “diferença ‘quantitativa’ de grau, e não ‘qualitativa’”.⁴ Examinaremos dentro em pouco se a visão que Gramsci tem da produção da “passividade moral e política” justifica que ela seja assimilada, como fazem AHT, à TID “empiricamente falsa e teoricamente injustificada”. Observemos apenas que AHT não censuram Marx por ter dito que “o avanço da produção capitalista desenvolve uma classe trabalhadora que, por educação, tradição e hábito, encara as condições desse modo de produção como leis evidentes da natureza” (citado na p. 166). Se Marx escapa à acusação deles, não parece haver muita justificativa para incorporar Gramsci na definição da TID construída.

Há que admitir que Habermas e Marcuse parecem enquadrar-se melhor na categoria dos malditos. Contudo, já que isso tem mais a ver com suas dúvidas sobre a luta de classes no capitalismo contemporâneo do que com qualquer negação da luta *ideológica* de classes, seria preferível considerá-los em relação à definição por ênfase da TID. O caso de Miliband talvez seja o mais simples e direto de todos. Se AHT se houvessem preocupado menos com sua imagem de *cavaliers seuls*, poderiam ter reforçado suas afirmações mais razoáveis citando Miliband. Referindo-se a *A ideologia alemã* e ao “conceito gramsciano de ‘hegemonia’”, ou, pelo menos, a algumas interpretações dele, Miliband escreveu:

O que aparece é um exagero da predominância ideológica da “classe dominante” ou da eficácia dessa predominância. (...) É ao menos tão verdadeiro hoje quanto na época em que essas palavras foram escritas que “a classe que tem a seu dispor os meios da produção material detém, ao mesmo tempo, o controle dos meios da produção mental”. Mas é apenas parcialmente verdadeiro (...) que, “com isso, falando em termos gerais, as idéias daqueles a quem faltam os meios de produção mental ficam sujeitas a ela”. O perigo dessa formulação, bem como da noção de “hegemonia”, é que ela pode levar a um descaso em relação ao desafio, multifacetado e permanente, à predominância ideológica da “classe dominante” (...).⁵

Por último, Poulantzas. Mais uma vez, podemos deixar o acusado defender-se:

Dizer que existe uma classe trabalhadora nas relações econômicas subentende, necessariamente, um lugar específico para essa classe nas relações políticas e ideológicas, ainda que, em alguns países e alguns períodos históricos, essa classe não tenha sua própria “consciência de classe” ou uma organização política autônoma. Isso significa que, em tais casos, mesmo que ela seja maciçamente contaminada pela ideologia burguesa, sua existência econômica continua a se expressar em certas práticas político-ideológicas materiais específicas, que irrompem em seu “discurso” burguês. (...) Para compreender isso, naturalmente, é necessário romper com toda uma concepção da ideologia como “sistema de idéias” ou como “discurso” coerente, e entendê-la como um conjunto de práticas materiais. Isso desmente todas as ideologias que defendem a “integração” da classe trabalhadora (...).⁶

CONSTRUCTO E REALIDADE

A primeira e a terceira das definições de AHT não se coadunam. Com as possíveis exceções de Habermas e Marcuse — ambos oriundos de uma tradição particular do marxismo ocidental —, os TIDistas identificáveis ou, por assim dizer, realmente existentes não podem ser abrangidos pela TID construída por AHT. Essa falta de harmonia entre a definição identificável e a construída também se evidencia no fato de que parte das provas de AHT contra a segunda é plenamente compatível com as proposições formuladas pelos TIDistas identificáveis, ou uma direta corroboração delas. Uma breve lista de ilustrações há de bastar — a rigor, ela não poderia ser muito alongada, pois AHT mal chegaram a compreender o propósito de Althusser *et al.*, e passam a maior parte do tempo simplesmente falando pela tangente. Quando Althusser quis argumentar que a Igreja Católica foi o Aparelho Ideológico de Estado mais importante da Europa pré-capitalista, ele disse:

Não foi por acaso que toda a luta ideológica, desde o século XVI até o século XVIII, (...) *concentrou-se* numa luta anticlerical e anti-religiosa; isso se deu precisamente em função da posição dominante do Aparelho Ideológico de Estado religioso.⁷

Anteriormente, Poulantzas tecera uma consideração correlata:

O predomínio dessa ideologia [dominante] é mostrado pelo fato de que as classes dominadas vivenciam suas condições de existência política através das formas do discurso político dominante: isso significa que, muitas vezes, elas vivenciam até mesmo *sua revolta* contra a dominação do sistema dentro do quadro de referência da legitimidade dominante.⁸

Não podemos esperar que AHT houvessem buscado provas favoráveis ou contrárias a essas noções. Mas, ao argumentarem contra seu próprio constructo, eles produziram algumas ilustrações bastante expressivas das teses de Althusser e de Poulantzas. Contra a idéia da incorporação do campesinato ao catolicismo, por exemplo, escreveram:

Na Missa Negra da região de Labor, em 1609, a missa católica era celebrada de trás para frente, por um padre que ficava com o rosto no chão enquanto erguia uma hóstia negra. Na feitiçaria catalã do mesmo período, as preces em latim eram recitadas de trás para frente, enquanto, no Dia dos Tolos no Sul da França, a Missa-bufa e a Missa-farsa transformavam o rito sagrado da Igreja numa paródia popular. Na falta de uma verdadeira estratégia revolucionária, o campesinato tinha que se contentar com uma representação puramente burlesca da idéia de que “os últimos serão os primeiros”. (p. 78-9)

Ao chegarem à Grã-Bretanha de meados da Era Vitoriana, AHT invocam estudos da aristocracia operária para corroborar sua visão de que, “aparentemente, as crenças burguesas [no esforço pessoal, no aprimoramento, na independência e na respeitabilidade] tinham sentidos distintos, corporativos e de classe, para o proletariado” (p. 117).

Na opinião de AHT, o ensaio de Althusser, “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”,

dirige-se para a afirmação convencional da tese da ideologia dominante. (...) Essa postura é bem resumida nas palavras do próprio Althusser: “Ao que sabemos, nenhuma classe é capaz de deter o poder estatal por um período prolongado sem, ao mesmo tempo, exercer sua hegemonia sobre e dentro dos Aparelhos Ideológicos de Estado”. (p. 24, grifo omitido)

AHT não fazem nenhuma tentativa de refutar a afirmação de Althusser. Mas tecem diversas considerações que, indiretamente, são pertinentes a ela. Sua discussão sobre a relação de apoio entre a Igreja e a aristocracia feudal é do tipo que esperaríamos de uma perspectiva althusseriana. Outrossim, em seu resumo de *Aprendizado para o trabalho* [*Learning to Labour*], de Willis (p. 150), eles se referem aos valores individualistas, realizacionistas, hierárquicos e não manuais da escola — valores que parecem subentender a “hegemonia burguesa” sobre e dentro do sistema escolar, o AIE central na visão althusseriana do capitalismo maduro. Naturalmente, AHT introduzem Willis para mostrar o fracasso da escola na doutrinação dos ado-

lescentes da classe trabalhadora. Esse testemunho também poderia ser usado, não para provar a “afirmação convencional” de Althusser, mas ao menos para torná-la bastante plausível. Suponhamos, por exemplo, que a escola houvesse incorporado a ideologia desses jovens integrantes da classe trabalhadora:

a recusa a se submeter à autoridade; o valor do coletivismo solidário e a rejeição dos vários elementos do espírito individualista; a glorificação do trabalho manual; e uma consciência de que o trabalho tem apenas um *status* de mercadoria na economia moderna, aliada à [rejeição] desse fato.

Não será bastante plausível que, nesse caso, o poder do Estado burguês ficaria exposto a um risco?

QUESTÃO DE ÊNFASE?

A “definição por ênfase” que AHT fornecem para a TID — na qual ela é igualada à ênfase na ideologia — é a mais frouxa das três, mas, aparentemente, a de maior importância para os autores. Enquanto a definição identificável identifica o alvo, e a da TID construída oferece uma rota de ataque fácil, além de um título chamativo para essa iniciativa, a “definição por ênfase” dirige e vincula as outras duas através de todos os hiatos lógicos, fornecendo a energia e o sentido de toda a polêmica. É justamente com a “definição por ênfase”, no entanto, que a argumentação de *A tese da ideologia dominante* vem abaixo. Pois AHT não parecem haver realmente reconhecido que têm uma definição de ideologia muito mais restrita que a das pessoas a quem atacam. Chegando ao final do livro, eles afirmam: “Em nossa argumentação, até aqui, equiparamos a ‘ideologia’ às crenças” (p. 188). Não é bem assim. Na realidade, eles equiparam a ideologia às crenças *normativas*, sem deixar claro, para eles mesmos, que pode haver outras crenças — sobre o que existe e o que não existe, sobre quem se é, sobre o que é possível e o que não é, e assim por diante. Muito acertadamente, AHT afirmam que

há uma importante distinção entre a aceitação dos arranjos sociais por eles parecerem justos e a aceitação pelo simples fato de eles existirem, ou por parecerem um fato coercitivo externo.

E prosseguem:

Não entendemos que esse tipo de aceitação pragmática implique a posse de *qualquer* conjunto de crenças, atitudes ou falsas percepções. A aceitação pragmática resulta, antes, da qualidade coercitiva da vida cotidiana e das rotinas que a sustentam. (p. 166, grifo nosso)

Ora, a concepção de ideologia de AHT não é compartilhada pelos teóricos mencionados na definição nº 1 como proponentes da TID. Marcuse, cujo *Homem unidimensional: a ideologia da sociedade industrial* pareceria, à primeira vista, o

mais qualificado para ser incluído na definição da TID construída, de modo algum aderiu à definição restritiva da ideologia. Ao falar sobre como “as mudanças no caráter do trabalho e nos instrumentos de produção modificam a atitude e a consciência do trabalhador, que se tornam manifestas na tão discutida ‘integração social e cultural’ da classe trabalhadora”, ele estava fazendo referência à “assimilação das necessidades e aspirações, do padrão de vida, das atividades de lazer, da política”.⁹ A questão não é se Marcuse estava certo ou errado em sua análise desse processo — AHT claramente consideram que estava errado. A questão é que ele viu esse processo como um efeito do que AHT chamam de “a sólida e coercitiva qualidade da vida cotidiana” (p. 166), de o trabalhador ser “incorporado na comunidade tecnológica da população governada”, por meio de “uma integração na própria fábrica, no processo material da produção”.¹⁰ AHT atingem o alvo mais de perto em sua discussão sobre a preocupação de Habermas com a legitimação. A seu crédito, porém, eles também registram que o conceito habermasiano de legitimação estende-se, por vezes, para além das crenças no certo e no errado. Nessa medida, Habermas escapa às ressalvas críticas dirigidas à TID (p. 16).

Por outro ângulo, a discussão althusseriana da ideologia interessou-se explicitamente, entre outras coisas, pelo modo como vimos a “reconhecer que somos sujeitos e que funcionamos nos rituais práticos da mais elementar vida cotidiana”.¹¹ Quanto a Gramsci, o “consentimento” que ele analisou em relação à hegemonia não foi nem uma aceitação exclusivamente normativa, no sentido de AHT, nem uma simples rotina cotidiana. Antes, Gramsci afirmou que “esse consentimento é ‘historicamente’ causado pelo prestígio (e conseqüente confiança) de que desfruta o grupo dominante, por força de sua posição e função no mundo da produção”.¹² Embora essa formulação possa prestar-se a diferentes interpretações, Gramsci também soube ser muito explícito acerca dos componentes não normativos da hegemonia ideológica. Numa reflexão sobre a possibilidade de interpretar o fascismo italiano como uma “revolução passiva”, ele escreveu:

A hipótese ideológica poderia ser exposta nos seguintes termos: há uma revolução passiva subentendida no fato de que — através da intervenção legislativa do Estado, e por meio da organização empresarial — algumas modificações de relativa importância vêm sendo introduzidas na estrutura econômica do País, a fim de acentuar o elemento “plano de produção”. (...) O importante, do ponto de vista político e ideológico, é que ela é capaz de criar — e efetivamente cria — um período de *expectativa e esperança*, especialmente em certos grupos sociais italianos, como a grande massa de pequenos-burgueses urbanos e rurais. Assim, ela reforça o sistema hegemônico.¹³

CONCEPÇÕES DA SUBJETIVIDADE

A tese da ideologia dominante deve ser lida com senso de humor. O animal vociferante e voraz que Abercrombie, Hill e Turner afirmam ter caçado em todas as

tocas, desde a França medieval até a Grã-Bretanha contemporânea, é pouco mais que um balão de ar, contra o qual pouco mais se faz necessário do que um alfinete ou um bom lápis. (Mas é um balão que merece ser furado.) Sob afirmações extravagantes, a *TID* contém um sólido senso sociológico. Seus autores têm toda razão de enfatizar o caráter usualmente fragmentado e contraditório das ideologias dominantes e a resiliente autonomia ideológica das classes subalternas. Estão certos em sublinhar a função crucial dos “aspectos não normativos da integração sistêmica” — uma ênfase já desenvolvida por David Lockwood há uma vintena de anos, mais ou menos. Seu livro, entretanto, traz em si uma celebração do obscurantismo que, se viesse a se tornar influente, teria conseqüências muito graves. É que, em suas bombásticas referências à “compulsão à monotonia das relações econômicas” e em sua afirmação final de que “falou-se demais de ideologia nas últimas décadas”, eles prestam um tributo obscurantista ao que se poderia chamar de concepção de “caixa preta” da subjetividade humana. As teorias da “caixa preta” têm, de fato, algumas funções legítimas na ciência: são econômicas e possibilitam o avanço, contornando campos de ignorância difíceis de penetrar. Mas, transformar essa solução paliativa num princípio, cerca de 115 anos depois de ela ter sido proposta pela primeira vez, parece merecer a ríspida designação de celebração do obscurantismo. Que dizer das pessoas que são “monotonamente compelidas” a se tornar e continuar a ser trabalhadores assalariados, ou palestrantes remunerados de sociologia? Que sabem elas, que sentem, quais suas esperanças, que temem, que consideram “divertido”, que julgam possível ou impossível? Ou será que elas não têm nenhuma crença? Abercrombie, Hill e Turner têm todo o direito de considerar essas perguntas maçantes ou triviais. Mas a ciência social e a historiografia se tornariam obtusas e maçantes, elas mesmas, se impedissem outras pessoas de tentar respondê-las.

AHT permanecem aprisionados numa das concepções tradicionais da ideologia: a das crenças normativas no certo e no errado. As análises modernas da ideologia e do discurso têm que se soltar — vêm-se soltando — dessa camisa-de-força. Eu estaria autorizado a me referir a meu próprio livro como um pequeno exemplo. Em vez de erguer barricadas contra a noção de subjetividade, como propõem AHT, o materialismo histórico tem que enfrentá-la e dar conta de suas vicissitudes. A menos que transcendamos o que Marx e Weber sabiam sobre a “compulsão à monotonia” do mercado, não poderemos compreender os novos movimentos sociais (estudantis, feministas, ecológicos e pacifistas), ou a história existente e a possível história futura do movimento trabalhista.

Por último, as ideologias dominantes precisam ser resgatadas de sua conversão em teses, seja por proponentes, seja por opositores. Devem ser desenvolvidas como hipóteses de pesquisa empírica. Tanto quanto me é possível dizer, AHT têm toda razão de rejeitar a idéia de que haja doutrinas normativas universalmente difundidas regendo o comportamento dos membros das sociedades de-

envolvidas. Mais uma vez, porém, seria obscurantista abstermo-nos de examinar as ideologias dominantes. Nesse aspecto, a abordagem comparativa parece ser a mais fecunda. Nas sociedades complexas, a maneira mais fácil de descobrir *o que é* consiste numa comparação com aquilo que existe ou existiu em outros lugares. Em minha própria pesquisa, examinei o modo como as ideologias políticas se modificaram nas campanhas eleitorais suecas de 1928 a 1982. Nas democracias atuantes, o que se diz e o que não se diz, o que tem força de apelo e o que é encarado como erro de campanha veiculam aspectos importantes das relações ideológicas de poder nas sociedades complexas. Uma vez que têm um componente comportamental, as campanhas eleitorais também parecem mais fidedignas do que as pesquisas de opinião internacionais. Outro caminho promissor — decerto não o único — é examinar a prevalência ou a ausência, bem como a trajetória histórica, de certos conceitos ou rótulos de identificação. Por exemplo, no linguajar sueco, não existe “classe média” ou “posição média” [*Mittlestand*] desde cerca de 1950; mas existem “partidos burgueses” e um “movimento dos trabalhadores” (sem uma classe trabalhadora).

Com o devido respeito à *Tese da ideologia dominante*, por sua inteligência, erudição e sadio ceticismo em relação ao passado, minha objeção fundamental é que não é o silêncio que está na ordem do dia. Uma análise séria da ideologia tem que começar e está começando. Permitam-me encerrar externando a esperança de que Abercrombie, Hill e Turner coloquem sua inegável capacidade a serviço dessa tarefa.

NOTAS

1. Londres, 1980.
2. Louis Althusser, “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”, neste volume, cap. 5.
3. Grifo nosso.
4. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, 1971, p. 227, 16, 199.
5. Ralph Miliband, *Marxism and Politics*, Oxford, 1977, p. 53.
6. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londres, 1978, p. 16-7.
7. Althusser, “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”, neste volume, cap. 5.
8. Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Londres, 1973, p. 223; grifo no original.
9. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*. Londres, 1968, p. 39.
10. Idem, p. 37, 39.
11. Althusser, “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”, neste volume, cap. 5.
12. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 12.
13. Idem, p. 120; grifo nosso.

A IDEOLOGIA E SUAS VICISSITUDES NO MARXISMO OCIDENTAL

Terry Eagleton

Pensar no marxismo como a análise científica das formações sociais, ou pensar nele como idéias em luta ativa, tende a gerar duas epistemologias muito diferentes. No primeiro caso, a consciência é essencialmente contemplativa, visando a se “equiparar” ou “corresponder” a seu objeto com a máxima acuidade possível de cognição. No segundo, a consciência é, muito mais obviamente, *parte* da realidade social, uma força dinâmica de sua transformação potencial. E, se assim é, não pareceria inteiramente apropriado, para um pensador como Georg Lukács, dizer se esse pensamento “reflete” ou “se encaixa” na história à qual está inseparavelmente ligado.

Quando a consciência é apreendida dessa maneira, como uma força transformadora unida à realidade que busca modificar, não parece haver, entre ela e a realidade, nenhum “espaço” em que a falsa consciência possa germinar. As idéias não podem ser “inféis” a seu objeto, se, na verdade, são parte dele. Nos termos do filósofo J. L. Austin, podemos falar de um enunciado “constativo”, que visa a descrever o mundo, como sendo verdadeiro ou falso; mas não faria sentido falar de uma exposição “performativa” como “refletindo” correta ou incorretamente a realidade. Não estou *descrevendo* nada quando prometo levar alguém ao teatro, ou quando o xingo por jogar tinta em minha camisa. Quando batizo cerimoniosamente um navio, ou me posto ao lado de alguém diante de um sacerdote e digo “sim”, esses são acontecimentos materiais na realidade, atos tão eficazes quanto passar minhas meias a ferro, e não “imagens” de algum estado de coisas que se possam dizer exatas ou equivocadas.

Isso significa, então, que o modelo da consciência como *cognitiva* (ou falsamente cognitiva) deve ser desalojado por uma imagem da consciência como *performativa*? Não exatamente, pois está claro que essa oposição, até certo ponto, pode ser desconstruída. Não há sentido em eu prometer levar alguém ao teatro, se o teatro em questão tiver sido fechado na semana passada sob a acusação de

obscenidade e eu não estiver ciente desse fato. Meu ato de xingar será vazio, se o que suponho ser uma mancha de tinta em minha camisa for apenas parte da estampa floral. Todos os atos “performativos” envolvem algum tipo de conhecimento, implicam algum sentido de como o mundo realmente é; é inútil um grupo político afiar suas idéias na luta com algum poder opressor, se o poder em questão houver desmoronado três anos antes e o grupo simplesmente não o tiver percebido.

Em sua grande obra intitulada *História e consciência de classe* (1922), o marxista húngaro Georg Lukács leva esse ponto em plena consideração. “É verdade”, escreve, “que a realidade é o critério de correção do pensamento. Mas a realidade não é, torna-se — e, para que se torne, é necessária a participação do pensamento.”¹ O pensamento, poder-se-ia dizer, é a um tempo cognitivo e criativo: no ato de compreender suas condições reais, um grupo ou classe oprimida começa, nesse exato momento, a moldar as formas de consciência que contribuirão para modificá-las. E é por isso que nenhum modelo simples da consciência como “reflexo” tem realmente serventia. Lukács escreve:

O pensamento e a existência não são idênticos, no sentido de “corresponderem” um ao outro ou “refletirem” um ao outro, de “correrem em paralelo” ou “coincidirem” um com o outro (expressões que ocultam, todas elas, uma rígida dualidade). Sua identidade está em que eles são aspectos de um e o mesmo processo histórico e dialético.²

O conhecimento adquirido pelo proletariado revolucionário, para Lukács, faz parte da situação que ele conhece, e altera essa situação de um só golpe. Levando essa lógica ao extremo, nunca parecemos simplesmente conhecer alguma “coisa”, uma vez que nosso ato de conhecê-la já a transforma em algo diferente. O modelo tacitamente subjacente a essa doutrina é o do *autoconhecimento*, pois conhecer a mim mesmo é não mais ser o eu que eu era um instante antes de conhecê-lo. Seja como for, parece que toda essa concepção da consciência como sendo essencialmente ativa, prática e dinâmica, que Lukács deve à obra de Hegel, irá forçar-nos a rever qualquer noção demasiado simplista da falsa consciência como uma defasagem, uma lacuna ou uma disjunção entre o modo como as coisas são e a maneira como as conhecemos.

Lukács toma de alguns aspectos da Segunda Internacional o sentido positivo, e não pejorativo, da palavra ideologia, escrevendo desembaraçadamente a favor do marxismo como “a expressão ideológica do proletariado”; essa é uma razão por que a difundida visão de que a ideologia é, para ele, sinônimo de falsa consciência constitui simplesmente um erro. Mas Lukács preserva, ao mesmo tempo, todo o aparelho conceitual da crítica de Marx ao fetichismo da mercadoria e, desse modo, mantém vivo um sentido mais crítico do termo. O “outro”, ou o oposto da ideologia nesse sentido negativo, já não é primordialmente a “ciência

marxista”, porém o conceito de *totalidade*; e uma das funções desse conceito, em sua obra, é permitir que ele descarte a idéia de uma ciência social desinteressada, sem com isso tornar-se prisioneiro do relativismo histórico. Todas as formas de consciência de classe são ideológicas; mas algumas, por assim dizer, são mais ideológicas do que outras. O que há de especificamente ideológico na burguesia é sua incapacidade de apreender a estrutura da formação social como um todo, em virtude dos efeitos calamitosos da reificação. A reificação fragmenta e perturba nossa experiência social, de modo que, sob sua influência, esquecemos que a sociedade é um processo coletivo. Em vez disso, passamos a vê-la meramente como tal ou qual objeto ou instituição isolados. Como afirma um contemporâneo de Lukács, Karl Korsch, a ideologia é essencialmente uma forma de sinédoque, a figura de estilo em que tomamos a parte pelo todo. O que há de peculiar na consciência proletária, em seu mais pleno desenvolvimento político, é sua capacidade de “totalizar” a ordem social, pois, sem esse conhecimento, a classe trabalhadora nunca será capaz de compreender e transformar suas próprias condições. O verdadeiro reconhecimento de sua situação será, inseparavelmente, o discernimento do todo social em que ela está opressivamente posicionada, de modo que os momentos em que o proletariado atinge uma consciência de si e conhece o sistema capitalista tal como ele é são, na verdade, idênticos.

A ciência, a verdade ou a teoria, em outras palavras, já não devem ser estritamente contrapostas à ideologia; ao contrário, são apenas “expressões” de uma *determinada* ideologia de classe, a visão de mundo revolucionária da classe trabalhadora. A verdade é apenas a sociedade burguesa tomando consciência de si como um todo, e o “lugar” onde ocorre esse momentoso evento é a autoconscientização do proletariado. Uma vez que o proletariado é o protótipo da mercadoria, obrigado a vender sua força de trabalho para sobreviver, ele pode ser visto como a “essência” de uma ordem social baseada no fetichismo da mercadoria. Portanto, a autoconsciência do proletariado é como que a forma-mercadoria conscientizando-se de si e, nesse ato, transcendendo a si mesma.

Ao escrever *História e consciência de classe*, Lukács viu-se confrontado com uma espécie de escolha de Hobson, ou oposição impossível. De um lado, havia a fantasia positivista (herdada da Segunda Internacional) de uma ciência marxista que parecia recalcar suas próprias raízes históricas; de outro, havia o fantasma do relativismo histórico. Ou o conhecimento era sublimemente externo à história que procurava conhecer, ou era apenas uma questão deste ou daquele tipo específico de consciência histórica, sem nenhuma fundamentação mais sólida que essa. O modo como Lukács contornou esse dilema foi pela introdução da categoria da *auto-reflexão*. Há certas formas de conhecimento — em especial, o *autocognhecimento* de uma classe explorada — que, embora rigorosamente históricas, são capazes de desnudar os limites de outras ideologias e, desse modo, desempenhar o papel de uma força emancipatória. A verdade, na perspectiva “historicis-

ta" de Lukács,³ é sempre relativa a uma determinada situação histórica, e nunca uma questão metafísica inteiramente além da história; mas o proletariado, singularmente, posiciona-se de tal modo na história que é capaz, em princípio, de desvendar o segredo do capitalismo como um todo. Portanto, já não há necessidade de se permanecer aprisionado na antítese estéril entre a ideologia como consciência falsa ou parcial, de um lado, e a ciência como modo absoluto e a-histórico de conhecimento, de outro. Pois nem toda consciência de classe é uma falsa consciência, e a ciência é uma simples expressão ou codificação da "verdadeira" consciência de classe.

É improvável que a maneira como Lukács enuncia essa tese conquiste muitas adesões irrestritas nos dias atuais. O proletariado, diz ele, é uma classe potencialmente "universal", já que traz em si a emancipação potencial de toda a humanidade. Sua consciência é, pois, em princípio, universal; mas uma subjetividade universal, com efeito, é idêntica à objetividade. De modo que o que a classe trabalhadora conhece, a partir de sua própria perspectiva histórica parcial, deve ser objetivamente verdadeiro. Não se precisa ser persuadido por essa linguagem grandiosamente hegeliana para resgatar o importante discernimento que está embutido nela. Lukács vê, com muito acerto, que o contraste entre pontos de vista ideológicos meramente parciais, por um lado, e visões desapaixonadas da totalidade social, por outro, é radicalmente enganador. Pois o que essa oposição deixa de levar em conta é a situação dos grupos e classes oprimidos, que precisam ter alguma visão do sistema social como um todo e de seu lugar dentro dele, simplesmente para serem capazes de reconhecer seus próprios interesses parciais e particulares. Para que as mulheres se emancipem, elas precisam estar interessadas em compreender algo das estruturas gerais do patriarcado. Essa compreensão de modo algum é inocente ou desinteressada; ao contrário, está a serviço de interesses políticos prementes. Mas, sem que se passe em algum momento, por assim dizer, do particular ao geral, esses interesses tendem a fracassar. Uma população colonial, simplesmente para sobreviver, pode ver-se "forçada" a indagar sobre as estruturas globais do imperialismo, de um modo como seus governantes imperialistas não precisam fazer. Os que hoje renegam, como está na moda, a necessidade de uma perspectiva "global" ou "total" talvez sejam suficientemente privilegiados para dispensá-la. A intersecção entre a parte e o todo se estabelece da maneira mais significativa ali onde essa totalidade incide com urgência nas condições sociais imediatas do próprio sujeito. O que Lukács frisa é que alguns grupos e classes precisam inscrever sua própria condição num contexto mais amplo, se pretendem modificar essa condição; e, ao fazê-lo, eles se descobrem desafiando a consciência daqueles que têm interesse em barrar esse conhecimento emancipatório. Nesse sentido o bicho-papão do relativismo é irrelevante, pois afirmar que todo conhecimento provém de um ponto de vista social específico não permite concluir que qualquer ponto de vista social antigo seja tão valioso

para esse fim quanto outro. Quando o que se está buscando é compreender o funcionamento do imperialismo como um todo, é singularmente insensato consultar o Governador Geral ou o correspondente do *Daily Telegraph* na África, que quase certamente negarão sua existência.

Mas há um problema lógico na noção de Lukács de uma certa consciência “verdadeira” de classe. Pois, se a classe trabalhadora é a portadora potencial dessa consciência, de que ponto de vista se formula *esse* juízo? Ele não pode ser formulado do ponto de vista do próprio proletariado (ideal), já que isso apenas evita a questão; mas, se apenas esse ponto de vista é verdadeiro, o juízo tampouco pode ser formulado de um ponto de vista que lhe seja externo. Como assinala Bhikhu Parekh, afirmar que apenas a perspectiva proletária permite que se apreenda a verdade da sociedade como um todo já presume que se saiba qual é essa verdade.⁴ Ao que parece, ou a verdade é totalmente interna à consciência da classe trabalhadora, em cujo caso ela não pode ser avaliada *como* verdade e a afirmação torna-se simplesmente dogmática, ou se fica aprisionado no paradoxo impossível de julgar a verdade de fora da própria verdade, caso em que a afirmação de que essa forma de consciência é verdadeira simplesmente derruba a si mesma.

Se o proletariado, para Lukács, é em princípio portador de um conhecimento do todo social, ele figura como a antítese direta de uma classe burguesa imersa no atoleiro do imediatismo, incapaz de totalizar sua própria situação. É uma alegação marxista tradicional a de que o que impede esse conhecimento, no caso da classe média, são suas condições sociais e econômicas atomizadas: cada capitalista, isoladamente, busca seus próprios interesses, com pouca ou nenhuma idéia de como todos esses interesses isolados combinam-se num sistema total. Lukács, porém, prefere enfatizar o fenômeno da reificação — um conceito que ele deduz da doutrina marxista do fetichismo da mercadoria, mas ao qual empresta um sentido muito ampliado. Juntando a análise econômica de Marx com a teoria da racionalização de Max Weber, ele afirma, em *História e consciência de classe*, que a forma-mercadoria, na sociedade capitalista, permeia todos os aspectos da vida social, assumindo a forma de uma onipresente mecanização, quantificação e desumanização da experiência humana. A “inteireza” da sociedade é decomposta num sem-número de operações técnicas distintas e especializadas, cada uma das quais vem a assumir uma vida própria semi-autônoma e a dominar a existência humana como uma força quase natural. Técnicas puramente formais de calculabilidade inundam todas as áreas da sociedade, do trabalho fabril à burocracia política, do jornalismo ao Judiciário; e as próprias ciências naturais são apenas mais um exemplo de pensamento reificado. Oprimido por um mundo opaco de objetos e instituições autônomos, o sujeito humano é rapidamente reduzido a um ser inerte e contemplativo, já incapaz de reconhecer sua própria prática criativa nesses produtos petrificados. O momento do reconhecimento revolucionário surge quando a classe trabalhadora reco-

nhece esse mundo alienado como sua própria criação confiscada, reclamando-a através da práxis política. Nos termos da filosofia hegeliana subjacente ao pensamento de Lukács, isso assinalaria a reunificação do sujeito com o objeto, dolorosa e violentamente separados pelos efeitos da reificação. Ao conhecer-se tal como é, o proletariado torna-se sujeito e objeto da história. Vez por outra, de fato, Lukács parece deixar implícito que esse ato de autoconscientização é uma prática revolucionária em si mesma.

O que Lukács efetivamente faz, nesse ponto, é substituir a Idéia Absoluta de Hegel — ela mesma o sujeito-objeto idêntico da história — pelo proletariado.⁵ Ou, no mínimo, fazendo uma ressalva, pelo tipo de consciência politicamente desejável que o proletariado *poderia*, em princípio, alcançar — aquilo que ele denomina de consciência “atribuída” ou “imputada”. E, se Lukács é suficientemente hegeliano nisso, também o é em sua confiança em que a verdade reside no todo. Para o Hegel da *Fenomenologia do espírito*, a própria experiência imediata é uma espécie de consciência falsa ou parcial; só produz sua verdade ao ser dialeticamente mediada, ao se desvendarem pacientemente suas múltiplas relações latentes com o todo. Portanto, poder-se-ia dizer que, segundo essa visão, nossa consciência rotineira é em si intrinsecamente “ideológica”, simplesmente em virtude de sua parcialidade. Não é que as afirmações que fazemos nessa situação sejam necessariamente falsas; trata-se, antes, de que elas só são verdadeiras de um modo superficial e empírico, pois são julgamentos sobre objetos isolados, que ainda não foram incorporados em seu contexto pleno. Podemos considerar a afirmação: “O Príncipe Charles é um sujeito ponderado e consciencioso” — o que pode muito bem ser verdade num certo sentido, mas isola o objeto conhecido como Príncipe Charles e o contexto global da instituição da realeza. Para Hegel, somente pelas operações da razão dialética tais fenômenos estáticos e distintos podem ser reconstituídos como um todo dinâmico e em desenvolvimento. E, nessa medida, poder-se-ia dizer que um certo tipo de falsa consciência é, para Hegel, nossa condição “natural”, típica de nossa experiência imediata.

Para Lukács, em contraste, essa visão parcial decorre de causas históricas específicas — o processo de reificação capitalista —, mas deve ser superada exatamente da mesma maneira, pelo funcionamento de uma razão “totalizante” ou dialética. A ciência, a lógica e a filosofia burguesas são seu equivalente para o irredento e rotineiro modo de conhecimento de Hegel, decompondo o que na verdade constitui uma totalidade complexa e evolutiva em partes artificialmente autônomas. Para Lukács, portanto, a ideologia não é exatamente um discurso infiel ao modo como as coisas são, mas um discurso que só lhes é fiel de uma maneira restrita e superficial, desconhecadora de suas tendências e ligações mais profundas. E esse é outro sentido em que, ao contrário da opinião largamente difundida, para Lukács a ideologia não é a falsa consciência, no sentido de um simples erro ou ilusão.

Aprender a história como uma totalidade é captá-la em seu desenvolvimento dinâmico e contraditório, do qual a realização potencial das aptidões humanas é uma parte vital. Nessa medida, um tipo especial de *cognição* — o conhecimento do todo — é, para Hegel e Lukács, um certo tipo de *norma* moral e política. O método dialético reúne, portanto, não apenas sujeito e objeto, mas também “fato” e “valor”, que o pensamento burguês havia separado. Compreender o mundo de determinada maneira torna-se inseparável de agir para promover o livre e pleno desdobramento das capacidades criativas humanas. Não ficamos encaixados, como no pensamento positivista ou empirista, num conhecimento desapaixonado e isento de valores, de um lado, e num conjunto arbitrário de valores subjetivos, de outro. Ao contrário, o próprio ato de conhecimento é “fato” e “valor”, uma cognição precisa que é indispensável à emancipação política. Como esclareceu Leszek Kolakowski, “nesse caso particular [isto é, o do conhecimento emancipatório], a compreensão e a transformação da realidade não são dois processos separados, mas um e o mesmo fenômeno”.⁶

Os textos de Lukács sobre a consciência de classe figuram entre os documentos mais ricos e mais originais do marxismo do século XX. Não obstante, estão sujeitos a diversas críticas perniciosas. Poder-se-ia afirmar, por exemplo, que sua teoria da ideologia tende para uma incrível mescla de economicismo e idealismo. Economicismo, por ele adotar acriticamente a dedução posterior de Marx, de que a forma-mercadoria é, de algum modo, a essência secreta de toda consciência ideológica na sociedade burguesa. A reificação afigura-se para Lukács não apenas como um traço central da economia capitalista, mas como “o problema estrutural central da sociedade capitalista em todos os aspectos”.⁷ Acha-se em ação aí, por conseguinte, uma espécie de essencialismo da ideologia, que homogeneiza o que são, na verdade, discursos, estruturas e efeitos muito diferentes. Em sua pior faceta, esse modelo tende a reduzir a sociedade burguesa a um conjunto de “expressões” ordeiramente estratificadas de reificação, cada um de seus níveis (econômico, político, jurídico, filosófico) imitando e refletindo obedientemente os outros. Além disso, como posteriormente sugeriria Theodor Adorno, essa insistência exclusiva na reificação como a pista para todos os crimes é, em si mesma, francamente idealista: nos textos de Lukács, ela tende a substituir conceitos mais fundamentais, como a exploração econômica. Basicamente o mesmo se poderia dizer de seu emprego da categoria hegeliana da totalidade, que às vezes deixa de lado a atenção para com os modos de produção, as contradições entre as forças produtivas e as relações de produção e coisas similares. Será o marxismo, como na visão poética ideal de Matthew Arnold, apenas uma questão de enxergar a realidade sistematicamente, e de vê-la por inteiro? Parodiando um pouco o caso de Lukács: será a revolução simplesmente uma questão de estabelecer *ligações*? E não será a totalidade social — para o marxismo, se não para Hegel — “enviesada” e assimétrica, desvirtuada pela preponderância dos determinantes

econômicos em seu interior? Convenientemente cauteloso ante as versões marxistas “vulgares” da “base” e da “superestrutura”, Lukács deseja desviar a atenção desse tipo de determinismo mecanicista para a idéia do todo social; mas esse todo social corre então o risco de se tornar um todo puramente “circular”, em que cada “nível” concede a si mesmo uma efetividade igual à de cada um dos demais.

O fetichismo da mercadoria, tanto para Lukács quanto para Marx, é uma estrutura material objetiva do capitalismo, e não apenas um estado de espírito. Mas, em *História e consciência de classe*, um outro modelo da ideologia, residualmente idealista, também entra confusamente em ação, parecendo situar a “essência” da sociedade burguesa na subjetividade coletiva da própria classe burguesa. “Estar uma classe madura para a hegemonia”, escreve Lukács, “significa que seus interesses e sua consciência facultam-lhe organizar toda a sociedade de acordo com esses interesses.”⁸ Que é que provê, então, a cavilha ideológica da ordem burguesa? Será o sistema “objetivo” do fetichismo da mercadoria, que, presumivelmente, imprime-se do mesmo modo em todas as classes, ou a força “subjetiva” da consciência da classe dominante? Gareth Stedman Jones afirmou que, no que concerne a esta última visão, é como se a ideologia ganhasse poder, para Lukács, através da “saturação da totalidade social pela essência ideológica de um puro sujeito de classe”.⁹ O que isso desconsidera, como prossegue assinalando Stedman Jones, é que as ideologias, longe de serem o “produto subjetivo da ‘vontade de poder’ de diferentes classes”, são “sistemas *objetivos*, determinados por *tudo o campo* da luta social entre as classes em disputa”. Para Lukács, bem como para o marxismo “historicista” em geral, às vezes parece que cada classe social tem sua própria “visão de mundo” corporativa, que expressa diretamente suas condições materiais de existência; e a dominação ideológica consiste, pois, no fato de uma dessas visões de mundo impor sua marca à formação social como um todo. Não é apenas que essa versão do poder ideológico seja difícil de harmonizar com a doutrina mais estrutural e subjetiva do fetichismo da mercadoria, mas ela também simplifica drasticamente a verdadeira desigualdade e complexidade do “campo” ideológico. Pois, como afirmou Nicos Poulantzas, a ideologia, tal como a própria classe social, é um fenômeno intrinsecamente *relacional*; expressa menos a maneira como uma classe vivencia suas condições de existência do que a maneira como as vivencia *em relação à experiência vivida de outras classes*.¹⁰ Assim como não pode haver classe burguesa sem um proletariado, ou vice-versa, a ideologia típica de cada uma dessas classes é constituída até a raiz pela ideologia de seu antagonista. As ideologias dominantes, como afirmamos anteriormente, têm que se comprometer efetivamente com a experiência vivida das classes subalternas; e a maneira como essas classes subalternas vivenciam seu mundo é tipicamente moldada e influenciada pelas ideologias dominantes. O marxismo historicista, em suma, presume uma relação orgânica e interna demais entre um “sujeito de classe” e sua “visão de mundo”. Há classes sociais, como a pequena burguesia — a “encarnação da con-

tradição”, como a chamava Marx —, cuja ideologia compõe-se, tipicamente, de elementos retirados das classes que estão acima e abaixo delas; e há temas ideológicos vitais, como o nacionalismo, que não “pertencem” a nenhuma classe social particular, mas constituem, antes, um foco de desavença entre elas.¹¹ As classes sociais não expressam ideologias da mesma maneira como os indivíduos exibem um estilo particular de andar; a ideologia é, antes, um campo de sentido complexo e conflitivo, no qual alguns temas são estreitamente vinculados à experiência de determinadas classes, enquanto outros são mais “soltos”, puxados ora para cá, ora para lá, na luta entre os poderes em disputa. A ideologia é um campo de contestação e negociação em que há um constante tráfego pesado: os sentidos e valores são roubados, transformados e apropriados pelas fronteiras das diferentes classes e grupos, cedidos, reapropriados e remodelados. Uma classe dominante pode “viver sua experiência”, em parte, através da ideologia de uma classe dominante anterior: basta pensarmos no toque aristocrático da *haute bourgeoisie* inglesa. Ou pode moldar sua ideologia parcialmente em termos das crenças de uma classe subalterna — como no caso do fascismo, em que um setor dominante do capitalismo financeiro assume, para seus próprios fins, os preconceitos e inquietações da baixa classe média. Não existe uma exata correspondência um a um entre as classes e as ideologias, como se evidencia no caso do socialismo revolucionário. Qualquer ideologia revolucionária, para ser politicamente eficaz, teria que ser bem mais do que a “pura” consciência proletária de Lukács: a menos que ela desse uma coerência provisória a um rico sortimento de forças opostas, teria poucas probabilidades de êxito.

A idéia das classes sociais como “sujeitos”, central na obra de Lukács, também foi contestada. Uma classe não é apenas uma espécie de indivíduo coletivizado, dotado dos tipos de atributos conferidos pelo pensamento humanista à pessoa individual: consciência, unidade, autonomia, autodeterminação etc. As classes decerto são, para o marxismo, *agentes* históricos; mas são formações materiais estruturais, além de entidades “intersubjetivas”. O problema está em como pensar esses seus dois aspectos em conjunto. Já vimos que as classes dominantes costumam ser “blocos” complexos e internamente conflitivos, e não corpos homogêneos; o mesmo se aplica a seus antagonistas políticos. Uma “ideologia de classe”, portanto, tende a exibir basicamente o mesmo tipo de desigualdade e contradição.

A crítica mais dura à teoria da ideologia de Lukács seria que, numa série de fusões progressivas, ele faz a teoria marxista recair na ideologia proletária; a ideologia, na expressão de algum “puro” sujeito de classe; e esse sujeito de classe, na essência da formação social. Mas essa acusação exige ressalvas significativas. Lukács não é nada cego às maneiras como a consciência da classe trabalhadora é “contaminada” pela de seus governantes, e não parece atribuir-lhe nenhuma “visão de mundo” orgânica em condições não revolucionárias. Com efeito, se o

proletariado, em seu estado “normal”, pouco mais é do que a encarnação da mercadoria, é difícil imaginar como poderia ser um *sujeito* — e, portanto, difícil ver de que modo, exatamente, poderia fazer a transição para se tornar uma “classe em si mesma”. Mas esse processo de “contaminação” não parece funcionar na direção inversa, no sentido de que a ideologia *dominante* não parece ser significativamente moldada, de maneira alguma, por um diálogo com seus subordinados.

Já vimos que em *História e consciência de classe* realmente existem duas teorias discrepantes da ideologia — uma que decorre do fetichismo da mercadoria, outra de uma visão historicista da ideologia como visão de mundo de um sujeito de classe. No que concerne ao proletariado, essas duas concepções pareceriam corresponder, respectivamente, a seus estados “normal” e revolucionário. Em condições não revolucionárias, a consciência da classe trabalhadora fica passivamente submetida aos efeitos da reificação; não nos é dada nenhuma pista quanto ao modo como essa situação é ativamente *constituída* pela ideologia proletária, ou como interage com aspectos menos obedientemente submissos dessa experiência. Como é que a mulher operária se constitui como sujeito, com base em sua objetificação? Mas, quando a classe se modifica — misteriosamente —, transformando-se num sujeito revolucionário, uma problemática historicista passa a preponderar, e o que se aplicava a seus governantes — o fato de eles “saturarem” toda a formação social com suas próprias concepções ideológicas — pode então aplicar-se também a ela. O que se diz desses governantes, no entanto, é incoerente, pois essa noção *ativa* da ideologia, no caso deles, entra em choque com a visão de que também eles são simplesmente vítimas da estrutura do fetichismo da mercadoria. Como pode a classe média governar, graças à sua visão de mundo singular e unificada, quando está simplesmente sujeita, junto com as outras classes, à estrutura da reificação? Será a ideologia dominante uma questão da burguesia, ou da sociedade burguesa?

Pode-se afirmar que *História e consciência de classe* é prejudicado por uma supervalorização tipicamente idealista da própria “consciência”. “Somente a consciência do proletariado”, escreve Lukács, “pode apontar o caminho que leva a uma saída para o impasse do capitalismo”;¹² embora isso seja bastante ortodoxo em certo sentido, já que dificilmente um proletariado *inconsciente* tenderia a resolver a questão, sua ênfase, ainda assim, é reveladora. Pois não é em primeiro lugar a *consciência* da classe trabalhadora, real ou potencial, que leva o marxismo a escolhê-la como agente primordial da transformação revolucionária. Se a classe trabalhadora figura como esse agente, é por razões estruturais, materiais — pelo fato de ela ser o único corpo situado de tal modo dentro do processo produtivo do capitalismo, tão treinado e organizado por esse processo e tão indispensável a ele, que é capaz de assumi-lo. Nesse sentido, é o capitalismo, e não o marxismo, que “seleciona” os instrumentos da subversão revolucionária, alimentando pacientemente seu próprio coveiro potencial. Quando Lukács observa que a força

de uma formação social é sempre, em última instância, uma força “espiritual”, ou quando escreve que “o destino da revolução (...) dependerá da maturidade ideológica do proletariado, isto é, de sua consciência de classe”,¹³ pode-se dizer que ele corre o risco de deslocar essas questões materiais para questões da pura consciência — e uma consciência que, como assinalou Gareth Stedman Jones, permanece curiosamente desencarnada e etérea, mais uma questão de “idéias” do que de práticas ou instituições.

Se Lukács é residualmente idealista, pela alta prioridade que confere à consciência, também o é em sua hostilidade romântica à ciência, à lógica e à tecnologia.¹⁴ Os discursos formais e analíticos são simples modos de reificação burguesa, assim como todas as formas de mecanização e racionalização parecem intrinsecamente alienantes. O lado progressista e emancipatório desses processos na história do capitalismo é meramente ignorado, numa nostalgia elegíaca que é típica de um pensamento conservador romântico. Lukács não pretende negar que o marxismo seja uma ciência, mas essa ciência é a “expressão ideológica do proletariado”, não um conjunto de proposições analíticas intemporais. Isso certamente constitui um poderoso desafio ao “cientificismo” da Segunda Internacional — à crença em que o materialismo histórico é um conhecimento puramente objetivo das leis imanentes do desenvolvimento histórico. Mas, reagir contra essas fantasias metafísicas, *reduzindo* a teoria marxista à ideologia revolucionária, dificilmente seria mais adequado. Acaso as equações complexas de *O capital* são apenas uma “expressão” teórica da consciência socialista? Não será essa consciência parcialmente *constituída* por tal trabalho teórico? E, se apenas a autoconscientização do proletariado é capaz de fornecer-nos a verdade, como chegamos a aceitar essa verdade como verdadeira, para começo de conversa, a não ser por uma certa compreensão teórica que deve ser relativamente independente dela?

Já afirmei que é um erro considerar que Lukács equipara a ideologia à falsa consciência *tout court*. Em sua opinião, a ideologia socialista da classe trabalhadora, evidentemente, não é falsa; e mesmo a ideologia burguesa só é ilusória num sentido complexo do termo. De fato, poderíamos dizer que, enquanto para o Marx e o Engels dos primeiros tempos a ideologia é uma idéia falsa de uma situação verdadeira, para Lukács ela é uma idéia verdadeira de uma situação falsa. As idéias burguesas efetivamente espelham com exatidão o estado de coisas da sociedade burguesa, mas é justamente esse estado de coisas que é meio distorcido da verdade. Essa consciência é fiel à natureza reificada da ordem social capitalista e, com bastante freqüência, faz afirmações verdadeiras sobre essa situação; ela é “falsa” na medida em que não consegue penetrar nesse mundo de aparências cristalizadas para expor a totalidade das tendências e ligações que lhe são subjacentes. Na empolgante parte central de *História e consciência de classe*, “A reificação e a consciência do proletariado”, Lukács reescreve ousadamente toda a filosofia pós-kantiana como uma história secreta da forma-mercadoria, da cisão

entre sujeitos vazios e objetos petrificados; e, nesse sentido, esse pensamento é exato em relação às categorias sociais dominantes da sociedade capitalista, estruturada por elas até a raiz. A ideologia burguesa é falsa, menos por distorcer, inverter ou negar o mundo material do que por ser incapaz de forçar a transposição de certos limites que são estruturantes da sociedade burguesa como tal. Como escreve Lukács:

Assim, a barreira que converte a consciência de classe da burguesia numa 'falsa' consciência é objetiva; é a própria situação da classe. É o resultado objetivo do arranjo econômico; não é arbitrária, subjetiva nem psicológica.¹⁵

Temos aí, portanto, outra definição da ideologia, como "pensamento estruturalmente coagido", que remonta pelo menos a *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, de Marx. Nesse texto, numa discussão sobre o que transforma certos políticos franceses em representantes da pequena burguesia, Marx comenta que é "o fato de, em suas mentes, eles não ultrapassarem os limites que a [pequena burguesia] não ultrapassa na vida". A falsa consciência, portanto, é uma espécie de pensamento que se descobre estorvado e impedido por certas barreiras da sociedade, e não da mente; por conseguinte, só pode desfazer-se pela transformação da própria sociedade.

Pode-se formular essa questão de outra maneira. Há certos tipos de erro que decorrem simplesmente de lapsos da inteligência ou da informação, e que podem ser solucionados por um maior refinamento do pensar. Mas, quando tropeçamos vez após outra num limite de nossas concepções que se recusa teimosamente a ceder, essa obstrução pode ser sintomática de um "limite" incorporado em nossa vida social. Nessa situação, não há inteligência ou engenho, não há simples "evolução das idéias" que sirva para nos levar mais adiante, pois o que está errado aí é todo o molde e estrutura de nossa consciência, condicionada por certas restrições materiais. Nossas práticas sociais instauram o obstáculo à própria idéia que procura explicá-las e, se quisermos fazer avançar essas idéias, teremos de mudar nossas formas de vida. É precisamente isso que Marx afirma sobre os economistas políticos burgueses, cujas minuciosas investigações teóricas descobrem-se continuamente limitadas por problemas que marcam a inscrição, no interior de seu discurso, das condições sociais que o cercam.

É por isso que Lukács pode escrever sobre a ideologia burguesa como

uma coisa *subjetivamente* justificada na situação social e histórica, como algo que pode e deve ser entendido, isto é, como "certa". Ao mesmo tempo, *objetivamente*, ela contorna a essência da evolução da sociedade e não consegue apontá-la e expressá-la adequadamente.¹⁶

A ideologia, nesse momento, está muito longe de ser mera ilusão; e o mesmo se aplica ao se invertermos esses termos, "objetivo" e "subjetivo". Pois seria igualmente possível afirmar, como observa Lukács, que a ideologia burguesa fracassa

“subjetivamente” em alcançar as metas que atribui a si mesma (liberdade, justiça etc), mas que, justamente por esse fracasso, contribui para promover algumas metas objetivas, das quais não tem conhecimento. Aqui, ele se refere, presumivelmente, à contribuição para promover as condições históricas que acabam por levar o socialismo ao poder. Essa consciência de classe implica uma *inconsciência* das verdadeiras condições sociais e, desse modo, é uma espécie de auto-engodo; mas, enquanto Engels, como vimos, tendeu a descartar como mera ilusão a motivação consciente implícita nisso, Lukács dispõe-se a lhe conferir uma certa verdade limitada. “Apesar de toda a sua falsidade objetiva”, escreve, “a ‘falsa’ consciência auto-enganadora que encontramos na burguesia ao menos está de acordo com sua situação de classe”.¹⁷ A ideologia burguesa pode ser falsa do ponto de vista de uma suposta totalidade social, mas isso não significa que seja infiel à situação, tal como se apresenta no momento.

Essa maneira de colocar a questão talvez ajude a compreender um pouco a noção, de outro modo intrigante, da ideologia como pensamento fiel a uma situação falsa. Pois o que parece espúrio nessa formulação é a própria idéia de que se possa dizer que uma *situação* é falsa. As afirmações que se fazem sobre a caça submarina podem ser verdadeiras ou falsas, mas não a caça em si. Como humanista marxista, entretanto, o próprio Lukács tem uma espécie de resposta para esse problema. Uma situação “falsa”, para ele, é aquela em que a “essência” humana — o pleno potencial das aptidões que a humanidade desenvolveu historicamente — é desnecessariamente bloqueada e alienada; e esses juízos, portanto, são sempre feitos do ponto de vista de um futuro possível e desejável. A situação falsa só pode ser identificada em termos hipotéticos ou retrospectivos, do ponto de vista do que *seria* possível, caso essas forças frustrantes e alienadoras fossem abolidas. Mas isso não significa tomar posição no espaço vazio de um futuro especulativo, à maneira do “mau” utopismo, pois, na opinião de Lukács e, a rigor, na do marxismo em geral, o esboço desse futuro desejável já pode ser reconhecido em certas potencialidades que estão fervilhando no presente. O presente, portanto, não é idêntico a si mesmo; há nele algo que aponta para além dele; na verdade, a forma de todo presente histórico é estruturada por sua antecipação de um futuro possível.

Se a crítica da ideologia se dispõe a examinar as fundações sociais do pensamento, ela deve estar apta, logicamente, a fornecer alguma explicação para suas próprias origens históricas. Qual foi a história material que deu origem à própria noção de ideologia? Pode o estudo da ideologia abarcar suas próprias condições de possibilidade?

O conceito de ideologia, pode-se dizer, surgiu no momento histórico em que os sistemas de idéias conscientizaram-se pela primeira vez de sua própria parcialidade; e isso se deu quando essas idéias foram forçadas a deparar com formas estranhas ou alternativas de discurso. Foi com a ascensão da sociedade burguesa,

acima de tudo, que se montou o cenário para essa ocorrência. Pois é característico dessa sociedade, como assinalou Marx, que tudo que há nela, inclusive suas formas de consciência, encontra-se em estado de fluxo incessante, em contraste com uma ordem social mais voltada para a tradição. O capitalismo só sobrevive através de um desenvolvimento irrequieto das forças produtivas; e, nesse estado social agitado, as novas idéias tropeçam umas nas outras tão estonteantemente quanto a moda no mundo das mercadorias. A arraigada autoridade de qualquer visão de mundo singular, por conseguinte, é minada pela própria natureza do capitalismo. Além disso, essa ordem social gera a pluralidade e a fragmentação, tão certo como gera a privação social, transgredindo limites consagrados pelo tempo entre formas diversas de vida e juntando-as numa *mêlée* de idiomas, origens étnicas, estilos de vida e culturas nacionais. É exatamente isso que o crítico soviético Mikhail Bakhtin pretende dizer com "polifonia". Nesse espaço atomizado, marcado por uma divisão proliferante do trabalho intelectual, uma multiplicidade de credos, doutrinas e modos de percepção compete pela autoridade; e essa consideração deve fazer hesitar os teóricos pós-modernos, para quem a diferença, a pluralidade e a heterogeneidade são inequivocamente "progressistas". Nesse tumulto de credos rivais, qualquer sistema de crenças em particular irá descobrir-se pressionado por concorrentes indesejados e, desse modo, suas próprias fronteiras serão postas em claro relevo. Monta-se assim o cenário para o crescimento do ceticismo e do relativismo filosóficos — para a convicção de que, na deselegante algazarra do mercado intelectual, nenhum modo de pensar isolado pode reivindicar mais validade do que qualquer outro. Se todo pensamento é parcial e sectário, então todo pensamento é "ideológico".

Num impressionante paradoxo, portanto, o dinamismo e a mutabilidade do sistema capitalista ameaçam desagregar os fundamentos consagrados que o sustentam; e isso talvez se evidencie da maneira mais óbvia no fenômeno do imperialismo. O imperialismo precisa afirmar a verdade absoluta de seus valores no exato momento em que esses valores confrontam-se com culturas estrangeiras, o que pode revelar-se uma experiência singularmente perturbadora. É difícil continuarmos convencidos de que nossa maneira de fazer as coisas é a única possível quando nos empenhamos em tentar subjugar outra sociedade, que conduz suas questões de modo radicalmente diferente, mas aparentemente eficaz. A ficção de Joseph Conrad gira em torno dessa desconcertante contradição. Nesse como em outros aspectos, portanto, a emergência histórica do conceito de ideologia atesta uma angústia corrosiva — a embaraçosa consciência de que nossas verdades só nos parecem plausíveis em função de onde estamos situados num dado momento.

A burguesia moderna, por conseguinte, fica numa espécie de dilema. Impossibilitada de retornar às antigas certezas metafísicas, ela reluta igualmente em abraçar um ceticismo vigoroso, que simplesmente subverteria a legitimidade de

seu poder. Uma tentativa de negociar esse dilema no início do século XX foi *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim (1929), escrito sob a influência do historicismo de Lukács, no tumulto político da República de Weimar. Mannheim percebe perfeitamente que, com a ascensão da sociedade de classe média, a antiga visão monológica de mundo, da ordem tradicional, desapareceu para sempre. Uma casta sacerdotal e política autoritária, que antes monopolizara confiantemente o conhecimento, cedeu terreno a uma intelectualidade “livre”, apanhada de surpresa entre perspectivas teóricas conflitantes. A meta de uma “sociologia do conhecimento”, portanto, seria rejeitar todas as verdades transcendentais e examinar os determinantes sociais de sistemas de crença particulares, ao mesmo tempo resguardando-se de um relativismo nocivo que nivelasse todas essas crenças numa só. O problema, que Mannheim vê e que o incomoda, é que qualquer crítica das opiniões do outro como ideológicas é sempre susceptível de um rápido *tu quoque*. Ao puxar o tapete debaixo de um antagonista intelectual, sempre se corre o risco de puxá-lo debaixo dos próprios pés.

Opondo-se a esse relativismo, Mannheim defende o que chama de “relacionismo”, referindo-se com isso à localização das idéias dentro do sistema social que lhes dá origem. Tal investigação da base social do pensamento, considera ele, não precisa ir de encontro à meta da objetividade, pois, embora as idéias sejam internamente moldadas por suas origens sociais, seu verdadeiro valor não é redutível a estas. A inevitável parcialidade de qualquer ponto de vista particular pode ser corrigida fazendo-se uma síntese dele com seus rivais, com isso construindo uma totalidade provisória e dinâmica do pensar. Ao mesmo tempo, através de um processo de automonitoração, podemos vir a reconhecer os limites de nossa própria perspectiva e, com isso, atingir uma espécie restrita de objetividade. Portanto, Mannheim desponta como o Matthew Arnold da Alemanha de Weimar, preocupado em ver a vida sistematicamente e em vê-la por inteiro. Os pontos de vista ideológicos estreitos não de ser pacientemente subordinados a uma totalidade maior pelos que forem suficientemente desapaixonados para fazê-lo — ou seja, por intelectuais “livres”, notavelmente semelhantes a Karl Mannheim. O único problema dessa abordagem é que ela simplesmente empurra um pouco para trás a questão do relativismo, pois sempre é possível questionar o ponto de vista tendencioso a partir do qual essa síntese é efetivamente proposta. Não será o interesse na totalidade apenas mais um interesse?

Essa sociologia do conhecimento é, para Mannheim, uma alternativa bem-vinda ao estilo mais antigo de crítica da ideologia. Tal crítica, a seu ver, é essencialmente uma questão de *desmascarar* as idéias do antagonista, expondo-as como mentiras, engodos ou ilusões, alimentados por motivações sociais conscientes ou inconscientes. A crítica da ideologia, em suma, é ali reduzida ao que Paul Ricoeur chamaria de “hermenêutica da suspeita”, claramente inadequada para a tarefa mais sutil e mais ambiciosa de levantar toda a “estrutura mental”

subjacente aos preconceitos e crenças de um grupo. A ideologia diz respeito apenas a afirmações enganosas específicas, cujas raízes, como alega Mannheim a certa altura, podem ser rastreadas até a psicologia de indivíduos particulares. Que isso é uma espécie de falso alvo da ideologia fica claro, sem dúvida: Mannheim presta pouquíssima atenção a teorias como o fetichismo da mercadoria, em que a ilusão, longe de decorrer de fontes psicológicas, é vista como gerada por toda uma estrutura social.

A função ideológica da “sociologia do conhecimento” é, na verdade, esvaziar toda a concepção marxista da ideologia, substituindo-a pela concepção menos aguerrida e menos controversa de uma “visão de mundo”. Mannheim, é claro, não crê que essas visões de mundo possam jamais ser analisadas sem uma atribuição de valor, mas o grosso de sua obra consiste em esvaziar os conceitos de mistificação, racionalização e função de poder das idéias, em nome de um levantamento sinóptico da evolução das formas da consciência histórica. Em certo sentido, portanto, essa abordagem pós-marxista da ideologia retorna a uma visão *pré-marxista* dela, como sendo um mero “pensamento socialmente determinado”. E, como isso se aplica a qualquer pensamento, há o perigo de que o conceito de ideologia seja invalidado de fora a fora.

Na medida em que *de fato* preserva o conceito de ideologia, Mannheim o faz de modo singularmente pouco esclarecedor. Como historicista, a verdade significa, para ele, idéias adequadas a um determinado estágio do desenvolvimento histórico; e a ideologia, nesse caso, significa um corpo de crenças incongruentes com sua época, fora de sintonia com o que a época exige. A “utopia”, por sua vez, denota idéias que estão à frente de seu tempo — sendo, portanto, também discrepantes da realidade social — porém, apesar disso, são capazes de abalar as estruturas do presente e transpor suas fronteiras. A ideologia, em síntese, é uma crença antiquada, um conjunto de mitos, normas e ideais obsoletos, desvinculados do real; a utopia é prematura e irreal, mas deve ser reservada como um termo para designar as prefigurações conceituais que realmente logram efetivar uma nova ordem social. Sob esse prisma, a ideologia emerge como uma espécie de utopia fracassada, incapaz de adquirir existência material, definição que simplesmente nos joga de volta na noção marxista primitiva e patentemente insuficiente da ideologia como uma fantasia ineficaz. Faltaria a Mannheim, ao que parece, a interpretação das ideologias como formas de consciência, amiúde extremamente bem adaptadas aos requisitos sociais vigentes, produtivamente entrelaçadas com a realidade histórica e capazes de organizar a atividade social prática de modos sumamente eficientes. Em seu processo de denegrir a utopia, que também é uma “distorção da realidade”, ele simplesmente fica cego para a maneira como “o que a época requer” pode ser, justamente, um pensamento que vá além dela. “O pensamento”, observa Mannheim, “não deve conter nem mais nem menos do que a realidade em cujo meio opera”¹⁸ — uma identificação do conceito com seu obje-

to, o que Theodor Adorno, ironicamente, denunciaria como a própria essência do pensamento ideológico.

No fim, ou Mannheim estica o termo ideologia para além de qualquer serventia, equiparando-o à determinação social de qualquer crença, ou o reduz indevidamente a atos específicos de tapeação. Ele não consegue apreender que a ideologia não pode ser sinônimo de pensamento tendencioso ou parcial — pois, a que pensamento não se aplica isso? Para que o conceito não seja inteiramente vazio, ele tem que ter conotações bem mais específicas de luta pelo poder e legitimação do poder, de dessemelhança estrutural e de mistificação. O que Mannheim sugere proveitosamente, contudo, é uma terceira via, entre os que defendem que a veracidade ou a falsidade das afirmações é sublimemente intocada por sua gênese social, e aqueles que reduzem bruscamente as primeiras à segunda. Para Michel Foucault, o valor de verdade de uma proposição parece ser inteiramente uma questão de sua função social, um reflexo dos interesses de poder que ela promove. Como diriam os lingüistas, o enunciado é totalmente superponível às condições da enunciação; o que importa não é tanto *o que* se diz, mas quem o diz a quem, e para qual finalidade. O que isso desconsidera é que, embora as enunciações decerto não independam de suas condições sociais, uma afirmação do tipo “Os esquimós, genericamente falando, são tão bons quanto qualquer outra pessoa” é verdadeira, não importa quem a enuncie ou com que propósito; e um dos aspectos importantes de uma afirmação como “Os homens são superiores às mulheres” é que, quaisquer que sejam os interesses de poder que ela possa estar promovendo, ela é efetivamente falsa.

[...]

A categoria mestra dos escritos do colega marxista ocidental de Lukács, Antonio Gramsci, não é a ideologia, mas a *hegemonia*; e vale a pena ponderar sobre a distinção entre esses dois termos. Gramsci costuma usar a palavra hegemonia para se referir às maneiras como um poder governante obtém, daqueles a quem subjugou, o assentimento à sua dominação — embora seja fato que, vez por outra, ele usa o termo para abranger, ao mesmo tempo, consentimento e coerção. Há, pois, uma diferença imediata em relação ao conceito de ideologia, pois é claro que as ideologias podem ser impostas à força. Pensemos, por exemplo, no funcionamento da ideologia racista na África do Sul. Mas a hegemonia também é uma categoria mais ampla do que a ideologia: *inclui* a ideologia, mas não é redutível a ela. Um grupo ou classe dominante pode obter consentimento para seu poder por meios ideológicos, mas também pode fazê-lo, digamos, alterando o sistema tributário de maneiras que sejam favoráveis aos grupos de cujo apoio necessita, ou criando uma camada de trabalhadores relativamente abastados e, desse modo, um tanto inertes politicamente. Ou então a hegemonia pode assumir formas políticas, em vez de econômicas: o sistema parlamentar das democracias

ocidentais é um aspecto crucial desse poder, já que fomenta a ilusão de autogoverno por parte do povo. O que distingue singularmente a forma política dessas sociedades é que, supostamente, as pessoas acreditam governar a si mesmas, crença esta que não se esperaria ver alimentada por nenhum escravo da Antiguidade ou servo medieval. De fato, Perry Anderson chega a descrever o sistema parlamentar como “o eixo do aparelho ideológico do capitalismo”, no qual instituições como os meios de comunicação de massa, as igrejas e os partidos políticos desempenham um papel crucial, mas complementar. É por essa razão, como assinala Anderson, que Gramsci está errado ao situar a hegemonia apenas na “sociedade civil” e não no Estado, pois a forma política do Estado capitalista é, em si mesma, um órgão vital desse poder.¹⁹

Outra poderosa fonte de hegemonia política é a suposta neutralidade do Estado burguês. Essa não é, na verdade, uma simples ilusão ideológica. Na sociedade capitalista, o poder político de fato tem uma relativa independência da vida social e econômica, em contraste com o arranjo político das formações pré-capitalistas. Nos regimes feudais, por exemplo, a nobreza que explorava economicamente os camponeses também exercia algumas funções políticas, culturais e jurídicas relacionadas à vida destes, de modo que a relação entre o poder econômico e o político era então mais visível. No capitalismo, a vida econômica não está sujeita a essa contínua supervisão política: como comenta Marx, é a “compulsão do econômico”, a simples necessidade de sobreviver, que mantém homens e mulheres trabalhando, independentemente de qualquer contexto de obrigações políticas, sanções religiosas ou responsabilidades costumeiras. É como se, nessa forma de vida, a economia passasse a funcionar “por si”. Desse modo, o Estado político pode como que ocupar o banco traseiro, sustentando as estruturas gerais dentro das quais é conduzida essa atividade econômica. Essa é a verdadeira base material da crença em que o Estado burguês é imparcial, não intervindo entre as forças sociais em disputa; nesse sentido, mais uma vez, a hegemonia está embutida em sua própria natureza.

A hegemonia, portanto, não é apenas um tipo bem-sucedido de ideologia, mas pode ser decomposta em seus vários aspectos ideológicos, culturais, políticos e econômicos. A ideologia refere-se especificamente ao modo como as lutas pelo poder são travadas no nível da significação; e, embora essa significação esteja presente em todos os processos hegemônicos, ela não é, na totalidade dos casos, o nível *dominante* pelo qual a norma é mantida. Cantar o Hino Nacional aproxima-se tanto de uma atividade “puramente” ideológica quanto se possa imaginar; decerto não parece cumprir nenhuma outra finalidade, a não ser, talvez, chatear os vizinhos. Da mesma forma, é provável que a religião seja a mais puramente ideológica das várias instituições da sociedade civil. Mas a hegemonia também é transmitida em formas culturais, políticas e econômicas — tanto nas práticas não discursivas quanto nos enunciados retóricos.

Com algumas incoerências notáveis, Gramsci associa a hegemonia ao campo da “sociedade civil”, termo com o qual se refere a toda a gama de instituições intermediárias entre o Estado e a economia. As estações de televisão pertencentes à iniciativa privada, a família, o movimento dos escoteiros, a Igreja Metodista, as escolas maternas, a Legião Britânica, o jornal *The Sun*, todos seriam aparelhos de hegemonia que ligam os indivíduos ao poder dominante através do consentimento, e não da coerção. A coerção, em contraste, fica reservada ao Estado, que detém o monopólio da violência “legítima”. (Convém notar, entretanto, que as instituições coercitivas de uma sociedade — os exércitos, os tribunais e todo o resto — devem, elas mesmas, obter o consentimento geral do povo para funcionar com eficácia, de modo que a oposição entre coerção e consentimento, até certo ponto, pode ser desmontada.) Nos modernos regimes capitalistas, a sociedade civil passou a assumir um poder impressionante, em contraste com a época em que os bolcheviques, vivendo numa sociedade carente dessas instituições, puderam tomar as rédeas do governo através de um ataque frontal ao próprio Estado. O conceito de hegemonia, portanto, diz respeito à pergunta: como haverá a classe trabalhadora de assumir o poder, numa formação social em que o poder dominante é sutil e está profundamente disseminado em todas as práticas cotidianas habituais, intimamente entrelaçado com a própria “cultura” e inscrito na própria textura de nossa experiência, desde o jardim-de-infância até a casa funerária? Como se pode combater um poder que se tornou o “senso comum” de toda uma ordem social, em vez de ser amplamente percebido como alheio e opressor?

[...]

Se o conceito de hegemonia amplia e enriquece a noção de ideologia, ele também empresta a esse termo um tanto abstrato um corpo material e uma agudeza política. É com Gramsci que se efetua a transição crucial da ideologia como “sistema de idéias” para a ideologia como prática social vivida e costumeira — que assim deve abranger, presumivelmente, as dimensões inconscientes e não articuladas da experiência social, bem como o funcionamento das instituições formais. Louis Althusser, para quem a ideologia é basicamente inconsciente e sempre institucional, herdaria essas duas ênfases; e a hegemonia como processo “vivido” de dominação política aproxima-se, em alguns de seus aspectos, do que Raymond Williams chama de “estrutura de sentimento”. Em sua própria discussão sobre Gramsci, Williams reconhece o caráter *dinâmico* da hegemonia, em contraste com as conotações potencialmente estáticas da “ideologia”: a hegemonia nunca é uma conquista de uma vez por todas, mas “tem que ser continuamente renovada, recriada, defendida e modificada”.²⁰ Como conceito, portanto, a hegemonia é inseparável de uma certa idéia de luta, de um modo como a ideologia talvez não seja. Nenhuma modalidade isolada de hegemonia, argumenta

Williams, consegue esgotar os sentidos e valores de qualquer sociedade; e qualquer poder governante é forçado, portanto, a travar combate com forças contra-hegemônicas, de maneiras que se revelam parcialmente constitutivas de sua própria dominação. A hegemonia é, pois, uma noção intrinsecamente relacional, além de prática e dinâmica; e proporciona, nesse sentido, um avanço expressivo em relação a algumas das definições dogmáticas mais ossificadas da ideologia, encontradas em algumas correntes “vulgares” do marxismo.

Em termos muito gerais, portanto, poderíamos definir a hegemonia como toda uma gama de estratégias práticas mediante as quais um poder dominante obtém, daqueles a quem subjuga, o consentimento em sua dominação. Conquistar a hegemonia, na visão de Gramsci, é estabelecer uma liderança moral, política e intelectual na vida social, difundindo sua própria “visão de mundo” pelo tecido societário como um todo e, assim, equiparando os próprios interesses aos interesses da sociedade como um todo. Essa dominação consensual, evidentemente, não é peculiar ao capitalismo; na verdade, pode-se dizer que *qualquer* forma de poder político, para ser duradoura e bem fundamentada, tem que evocar ao menos um certo grau de consentimento em seus subordinados. Mas há boas razões para crer que, na sociedade capitalista em particular, a proporção entre consentimento e coerção pende decisivamente para o lado do primeiro. Nessas condições, o poder estatal de disciplinar e punir — o que Gramsci denomina de “dominação” — fica firmemente instaurado e, a rigor, nas sociedades modernas, torna-se mais momentoso à medida que as várias tecnologias da opressão começam a proliferar. Mas as instituições da “sociedade civil” — escolas, famílias, igrejas, meios de comunicação e o restante — desempenham hoje um papel mais central no processo de controle social. O Estado burguês recorre à violência direta, se forçado a tanto; mas, ao fazê-lo, corre o risco de sofrer uma drástica perda de credibilidade ideológica. *Grosso modo*, é preferível que o poder se mantenha convenientemente invisível, disseminado por todo o tecido da vida social e, com isso, “naturalizado” como um costume, um hábito, uma prática espontânea. Quando o poder mostra seu jogo abertamente, pode transformar-se num objeto de contestação política.²¹

[...]

Em seus *Cadernos de notas da prisão*, Gramsci rejeita por completo qualquer uso puramente negativo do termo ideologia. Esse “mau” sentido do termo tornou-se muito disseminado, comenta ele, “o que teve como efeito uma modificação e descaracterização da análise teórica do conceito de ideologia”.²² A ideologia foi vista, com demasiada freqüência, como pura aparência ou mera obtusidade, quando, a rigor, é preciso traçar uma distinção entre as ideologias “historicamente orgânicas” — ou seja, as que são necessárias a uma dada estrutura social — e a ideologia no sentido das especulações arbitrárias dos indivíduos. Isso esta-

belece um paralelo, até certo ponto, com a oposição, que observamos em outro texto, entre “ideologia” e “visão de mundo”, embora devamos notar que, para o próprio Marx, o sentido negativo de ideologia de modo algum se restringia à especulação subjetiva arbitrária. Gramsci também descarta qualquer redução economicista da ideologia ao mero pesadelo da infra-estrutura: ao contrário, as ideologias devem ser vistas como forças ativamente organizadoras e psicologicamente “válidas”, que moldam o terreno em que os homens e mulheres agem, lutam e se conscientizam de suas posições sociais. Em qualquer “bloco histórico”, comenta Gramsci, as forças materiais são o “conteúdo” e as ideologias, a “forma”.

[...]

Para Gramsci, a consciência dos grupos sociais subordinados é tipicamente fracionada e desigual. É comum existirem duas concepções de mundo conflitantes nessas ideologias, uma retirada das idéias “oficiais” dos governantes, outra decorrente da experiência prática que pessoas oprimidas têm da realidade social. Tais conflitos podem assumir a forma do que vimos, anteriormente, como uma “contradição performativa” entre o que um grupo ou classe diz e o que revela tacitamente em seu comportamento. Mas isso não deve ser visto como uma simples auto-ilusão: tal explicação, considera Gramsci, poderia ser adequada no caso de indivíduos específicos, mas não no caso das grandes massas de homens e mulheres. Essas contradições no pensamento devem ter uma base histórica. Gramsci a situa no contraste entre o conceito emergente de mundo que é exibido por uma classe quando ela age como uma “totalidade orgânica”, e sua submissão, nas épocas mais “normais”, às idéias daqueles que a governam. Uma das metas da prática revolucionária, portanto, deve ser elaborar e explicitar os princípios potencialmente criativos que estão implícitos na compreensão prática dos oprimidos — e elevar esses elementos rudimentares e ambíguos de sua experiência à condição de uma filosofia coerente, ou “visão de mundo”.

[...]

Fazer isso, no entanto, significa combater muito do que há de negativo na consciência empírica do povo, à qual Gramsci dá o nome de “senso comum”. Esse senso comum é um “agregado caótico de concepções díspares” — uma zona ambígua e contraditória da experiência que, de modo geral, é politicamente retrógrada. Como poderíamos esperar que fosse de outra maneira, se o bloco dominante teve séculos para aperfeiçoar sua hegemonia? Na opinião de Gramsci, há uma certa continuidade entre a consciência “espontânea” e a “científica”, de sorte que as dificuldades da segunda não devem ser assustadoramente superestimadas; mas há também uma guerra permanente entre a teoria revolucionária e as concepções mitológicas ou folclóricas das massas, e estas não devem ser condes-

centemente romantizadas à custa da primeira. Algumas concepções “populares”, afirma Gramsci, de fato refletem espontaneamente aspectos importantes da vida social; a “consciência popular” não deve ser descartada como puramente negativa, porém seus traços mais progressistas e mais reacionários devem, ao contrário, ser cuidadosamente distinguidos.²³ A moral popular, por exemplo, é em parte o resíduo fossilizado de uma história anterior, e em parte “uma gama de inovações, amiúde criativas e progressistas (...), que vão de encontro ou simplesmente diferem da moral da camada dominante da sociedade”.²⁴ O que se faz necessário não é apenas um endosso paternalista da consciência popular existente, mas a construção de “um novo senso comum e, com ele, de uma nova cultura e uma nova filosofia, que se enraízem na consciência popular com a mesma solidez e caráter imperativo que as crenças tradicionais”.²⁵ A função dos intelectuais orgânicos, em outras palavras, é forjar os elos entre a “teoria” e a “ideologia”, criando uma via de mão dupla entre a análise política e a experiência popular. E o termo ideologia, aqui,

é usado em seu sentido mais elevado, de uma concepção de mundo que está implicitamente manifesta na arte, no direito, na atividade econômica e em todas as manifestações da vida individual e coletiva.²⁶

Essa “visão de mundo” solda um bloco social e político, como um princípio unificador, organizador e inspirador, e não como um sistema de idéias abstratas.

[...]

DE ADORNO A BOURDIEU

Vimos como uma teoria da ideologia pode ser gerada a partir da forma-mercadoria. Mas, no cerne da análise econômica de Marx, há outra categoria também relevante para a ideologia, que é o conceito de valor de troca. No primeiro volume de *O capital*, Marx explica como duas mercadorias com “valores de uso” bem diferentes podem ser trocadas, com base no princípio de que ambas contêm o mesmo *quantum* de trabalho abstrato. Se a produção de um pudim de Natal e a de um esquilo de brinquedo exigem a mesma quantidade de trabalho, esses produtos terão o mesmo valor de troca, o que equivale a dizer que uma mesma quantidade de dinheiro poderá comprar os dois. Mas, com isso, as diferenças específicas entre esses objetos são eliminadas, uma vez que seu valor de uso passa a ficar subordinado a sua equivalência abstrata.

Se esse princípio impera na economia capitalista, também é possível observá-lo em ação nas esferas mais altas da “superestrutura”. Na arena política da sociedade burguesa, todos os homens e mulheres são abstratamente iguais, como eleitores e cidadãos; mas essa equivalência teórica serve para mascarar suas desigualdades concretas na “sociedade civil”. Senhorio e inquilino, negociante e

prostituta podem acabar em cabines eleitorais adjacentes. O mesmo se aplica às instituições jurídicas: todos os indivíduos são iguais perante a lei, mas isso apenas obscurece o modo como a própria lei, em última instância, fica do lado das classes abastadas. Haverá, pois, algum modo de seguir esse princípio da falsa equivalência, escalando ainda mais na chamada superestrutura, até o inebriante reino da ideologia?

Para um marxista da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno, esse mecanismo da troca abstrata é justamente o segredo da ideologia em si. A troca de mercadorias instaura uma equação entre coisas que, na verdade, são incomensuráveis; o mesmo faz, na visão de Adorno, o pensamento ideológico. Esse pensamento rebelde-se ante a visão da “alteridade”, daquilo que ameaça escapar a seu sistema fechado, e o reduz violentamente à sua própria imagem e semelhança. “Se o leão tivesse consciência”, escreve Adorno na *Dialética negativa*, “sua raiva do antilope que ele quer comer seria a ideologia.” De fato, Fredric Jameson sugeriu que o gesto fundamental de toda ideologia é exatamente essa rígida oposição binária entre o eu, ou o conhecido, que é positivamente valorizado, e o não-eu, ou o estranho, que é atirado para fora das fronteiras da inteligibilidade.²⁷ O código ético do bem *versus* o mal, considera Jameson, é, pois, o modelo mais exemplar desse princípio. Para Adorno, portanto, a ideologia é uma forma de “pensamento identificatório” — um estilo veladamente paranóico de racionalidade, que inexoravelmente transmuda a singularidade e a pluralidade das coisas num mero simulacro dela mesma, ou as expulsa para fora de suas fronteiras, num ato de exclusão tomado de pânico.

Por essa visão, o oposto da ideologia seria, não a verdade ou a teoria, mas a diferença ou a heterogeneidade. E, nesse como em outros aspectos, o pensamento de Adorno prefigura surpreendentemente o dos pós-estruturalistas de nossa época. Em face dessa camisa-de-força conceitual, ele afirma a *não*-identidade essencial entre pensamento e realidade, conceito e objeto. Supor que a idéia de liberdade seja idêntica a seu precário travestimento encontrado no mercado capitalista é desconhecer que esse objeto não fica à altura de seu conceito. Inversamente, imaginar que o ser de qualquer objeto possa ser esgotado por seu conceito é apagar sua materialidade singular, já que os conceitos são inelutavelmente gerais, e os objetos, teimosamente particulares. A ideologia *homogeneiza* o mundo, igualando de forma espúria fenômenos distintos; portanto, desfazê-la exige uma “dialética negativa”, que luta, talvez sem esperança, por incluir no pensamento aquilo que lhe é heterogêneo. Para Adorno, o paradigma supremo dessa razão negativa é a arte, que fala em nome do diferencial e do inidêntico, promovendo as reivindicações do particular sensorial em oposição à tirania de uma totalidade inteiriça.²⁸

A identidade é, pois, aos olhos de Adorno, a “forma primeva” de toda ideologia. Nossa consciência reificada reflete um mundo de objetos cristalizados em

seu ser monotonamente idêntico e, ao ligar-nos assim àquilo que é, ao puramente “dado”, cega-nos para a verdade de que “o que é é mais do que é”.²⁹ Em contraste com boa parte do pensamento pós-estruturalista, contudo, Adorno não celebra acriticamente a noção da diferença nem denuncia inequivocamente o princípio da identidade. Apesar de toda a sua angústia paranóica, o princípio da identidade traz em si uma frágil esperança de que um dia haja uma verdadeira reconciliação; e um mundo de diferenças puras seria indistinguível de um mundo de identidades puras. A idéia de utopia vai além de ambas as concepções: ela seria, antes, uma “união na diversidade”.³⁰ A meta do socialismo é fazer com que a rica diversidade do valor de uso sensorial se liberte da prisão metafísica do valor de troca — emancipar a história das enganosas equivalências que lhe são impostas pela ideologia e pela produção de mercadorias. É Adorno quem escreve:

A reconciliação libertaria o inidêntico, livrá-lo-ia da coerção, inclusive da coerção espiritualizada; abriria caminho para a multiplicidade de coisas diferentes e despojará a dialética de seu poder sobre elas.³¹

Como aconteceria isso, entretanto, não é fácil dizer. Pois a crítica da sociedade capitalista requer o uso da razão analítica; e essa razão pareceria, para Adorno, ao menos em alguns de seus estados de ânimo, intrinsecamente opressora e reificatória. Na verdade, a própria lógica, que Marx certa vez descreveu como uma “moeda da mente”, é uma espécie de permuta ou falsa igualação generalizada de conceitos, análoga às trocas de mercado. A racionalidade dominante, portanto, só pode ser desvendada por conceitos já irredimivelmente contaminados por ela; e essa própria proposição, por obedecer às regras da razão analítica, já deve estar do lado da dominação. Na *Dialética do Esclarecimento* (1947), escrita por Adorno em co-autoria com seu colega Max Horkheimer, a razão tornou-se inerentemente violenta e manipuladora, tratando rudemente as particularidades sensoriais da natureza e do corpo. O simples pensar é estar em culposa cumplicidade com a dominação ideológica; mas renunciar por completo ao pensamento instrumental seria recair no irracionalismo bárbaro.

O princípio da identidade esforça-se por eliminar toda a contradição. Para Adorno, esse processo foi levado à perfeição no mundo — reificado, burocratizado e administrado — do capitalismo tardio. Essa mesma visão sombria é projetada por um colega de Adorno na Escola de Frankfurt, Herbert Marcuse, em seu *O homem unidimensional* (1964). A ideologia, em suma, é um sistema “totalitário”, que administrou e processou todo o conflito social até ele deixar de existir. Não se trata apenas de que essa tese venha como uma espécie de surpresa para os que efetivamente controlam o sistema ocidental; ela também parodia toda a própria noção de ideologia. A Escola de Marxismo de Frankfurt, de cujos membros vários eram refugiados do nazismo, simplesmente projetou o universo ideoló-

gico “extremo” do fascismo nas estruturas bem diferentes dos regimes capitalistas liberais. Será que *toda* ideologia funciona segundo o princípio da identidade, expurgando implacavelmente tudo o que lhe seja heterogêneo? Que dizer, por exemplo, da ideologia do humanismo liberal, que, não importa de que maneira enganosa e restrita, é capaz de dar margem à variedade, à pluralidade, à relatividade cultural e à particularidade concreta? Adorno e seus companheiros de trabalho entregam-nos uma espécie de falso alvo da ideologia, à maneira dos teóricos pós-estruturalistas para quem toda ideologia, sem exceção, parece girar em torno de absolutos metafísicos e fundamentos transcendentais. As verdadeiras condições ideológicas das sociedades capitalistas modernas são, sem dúvida, bem mais misturadas e contraditórias, mesclando discursos “metafísicos” e pluralistas em várias medidas. A oposição à auto-identidade monótona (“Há que haver de tudo para criar o mundo”), a desconfiança das afirmações da verdade absoluta (“Todos têm direito a seu ponto de vista”), a rejeição dos estereótipos reducionistas (“Aceito as pessoas como elas são”), a celebração da diferença (“O mundo seria estranho se todos pensássemos do mesmo modo”), tudo isso faz parte do que compõe a sabedoria popular ocidental, e não há nenhum ganho político em se caricaturar o próprio antagonista. Contrapor simplesmente a diferença à identidade, a pluralidade à unidade, o marginal ao central, é recair numa oposição binária, como sabem perfeitamente os desconstrutivistas mais sutis. É puro formalismo imaginar que a alteridade, a heterogeneidade e a marginalidade sejam benefícios políticos irrestritos, seja qual for seu conteúdo social concreto. Adorno, como vimos, não pretende simplesmente substituir a identidade pela diferença, mas sua sugestiva crítica da tirania da equivalência leva-o com demasiada freqüência a “demonizar” o capitalismo moderno como um sistema inteiriço, pacificado e auto-regulador. Isso, sem dúvida, é o que o sistema *gostaria* que lhe dissessem; mas é provável que fosse recebido com certo ceticismo nos corredores de Whitehall ou de Wall Street.

Um filósofo posterior da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas, acompanha Adorno no abandono do conceito de uma ciência marxista e na recusa a conferir qualquer privilégio particular à consciência do proletariado revolucionário. Mas, enquanto pouco resta a Adorno para opor ao sistema, além da arte e da dialética negativa, Habermas volta-se, em vez disso, para os recursos da linguagem comunicativa. A ideologia é, para ele, uma forma de comunicação sistematicamente distorcida pelo poder — um discurso que se tornou um meio de dominação e que serve para legitimar as relações de força. Para filósofos hermenêuticos como Hans-Georg Gadamer, os equívocos e os lapsos da comunicação são bloqueios textuais a serem retificados por uma interpretação sensível. Habermas, em contraste, chama atenção para a possibilidade de haver todo um sistema discursivo que, de algum modo, é deturpado. O que deturpa esse discurso é o impacto exer-

cido sobre ele pelas forças extra-discursivas: a ideologia marca o ponto em que a linguagem é desviada de sua forma comunicativa pelos interesses de poder que incidem sobre ela. Mas esse cerco da linguagem pelo poder não é apenas uma questão externa: ao contrário, tal dominação inscreve-se no interior de nossa fala, de modo que a ideologia converte-se num conjunto de efeitos inerentes aos próprios discursos particulares.

Quando uma estrutura de comunicação é *sistematicamente* distorcida, ela tende a apresentar a aparência de normatividade e justeza. Uma distorção que seja tão abrangente tende a obliterar tudo e a desaparecer de vista — do mesmo modo que não descreveríamos como desvio ou deficiência uma situação em que todos capengassem, ou em que deixassem de pronunciar os agás o tempo todo.* Assim, uma rede de comunicação sistematicamente deturpada tende a ocultar ou erradicar as próprias normas pelas quais se poderia julgar que ela *está sendo* deturpada; com isso, passa a ser peculiarmente invulnerável à crítica. Nessa situação, torna-se impossível levantar, *de dentro* da rede, a questão de seu funcionamento ou de suas condições de possibilidade, já que, por assim dizer, ela confisca essas indagações logo de saída. As condições históricas de possibilidade do sistema são redefinidas pelo próprio sistema, assim se evaporando dentro dele. No caso de uma ideologia “bem-sucedida”, não é como se um corpo de idéias fosse percebido como mais poderoso, legítimo ou persuasivo do que outro; as próprias bases para escolher racionalmente entre eles são habilmente removidas, de modo que se torna impossível pensar ou desejar fora dos termos do próprio sistema. Uma formação ideológica dessa natureza curva-se sobre si mesma como o espaço cósmico, negando a possibilidade de qualquer “exterioridade”, impedindo a geração de novos desejos e frustrando os que já temos. Se um “universo de discurso” é realmente um *universo*, não há ponto de vista mais além dele, a partir do qual se possa encontrar um ponto de apoio para a crítica. Ou então, quando se reconhece a existência de outros universos, eles são simplesmente definidos como incomensuráveis com o que se tem.

Habermas, diga-se a seu favor, não adere a nada que lembre essa visão distópica fantástica de uma ideologia onipotente e oni-abrangente. Se a ideologia é a linguagem deturpada, é presumível que tenhamos alguma idéia do que seria um ato comunicativo “autêntico”. Para Habermas, como assinalamos, não há nenhuma possibilidade de apelar para uma metalinguagem científica que profira um julgamento, nesse aspecto, entre idiomas rivais; portanto, em vez disso, devemos procurar extrair de nossas práticas lingüísticas a estrutura de uma “racionalidade comunicativa” subjacente — uma “situação ideal de fala” que seja tenuemente vislumbrada através de nossos discursos degradados e possa, por

* Na língua inglesa, é claro, na qual o “h” inicial é predominantemente pronunciado, exceto por regionalismo ou falta de instrução. (N. da T.)

consequente, fornecer uma norma ou um modelo regulador para a avaliação crítica dessas práticas.³²

A situação ideal de fala seria uma situação inteiramente livre de qualquer dominação, em que todos os participantes tivessem oportunidades simetricamente iguais de selecionar e exhibir os atos de fala. A persuasão dependeria unicamente da força do melhor argumento, e não da retórica, da autoridade, das sanções coercitivas e coisas similares. Esse modelo não passa de um recurso heurístico ou de uma ficção necessária, mas, em certo sentido, está implícito até mesmo em nossas trocas verbais corriqueiras e persistentes. Toda linguagem, inclusive a de tipo dominador, é, na visão de Habermas, intrinsecamente orientada para a comunicação e, portanto, tacitamente, para o consenso humano: mesmo ao xingar você, espero ser compreendido; caso contrário, por que haveria de desperdiçar meu fôlego? Nossos mais despóticos atos de fala traem, a despeito deles mesmos, os frágeis contornos de uma *racionalidade* comunicativa: ao fazer um enunciado, o falante afirma implicitamente que aquilo que diz é inteligível, verdadeiro, sincero e apropriado à situação discursiva. (Exatamente de que modo isso se aplica a atos de fala como os chistes, os poemas e os gritos de alegria não é lá tão evidente.) Existe, em outras palavras, uma espécie de racionalidade “profunda” embutida nas próprias estruturas de nossa linguagem, independentemente do que de fato dizemos; e é isso que proporciona a Habermas a base para uma crítica de nossas práticas verbais efetivas. Num curioso sentido, o próprio ato de enunciação pode tornar-se um juízo normativo sobre o que é enunciado.

Habermas atém-se mais a uma teoria da verdade como “consenso” do que como “correspondência”, o que equivale a dizer que pensa a verdade menos como uma adequação entre a mente e o mundo do que como uma questão do tipo de asserção que seria aceita por todos os que pudessem manter um diálogo irrestrito com o falante. Mas a dominação social e ideológica proíbe, na atualidade, essa comunicação irrestrita; e, até que possamos transformar essa situação (o que significaria, para Habermas, moldar uma democracia socialista participativa), a verdade está fadada a ser como que adiada. Se quisermos conhecê-la, teremos de mudar nossa forma política de vida. A verdade, portanto, acha-se estreitamente ligada à justiça social: minhas afirmações da verdade remetem a uma situação social alterada em que elas possam ser “redimidas”. É desse modo que Habermas vem a observar que “a veracidade das afirmações está ligada, em última análise, à intenção do bem e à vida verdadeira”.³³

Há uma importante diferença entre esse estilo de pensamento e o dos membros mais antigos da Escola de Frankfurt. Para estes, como vimos, a sociedade, tal como existe, parece totalmente reificada e degradada, sinistramente bem-sucedida em sua capacidade de “administrar” as contradições para que elas deixem de existir. Essa visão sombria não os impede de discernir uma alternativa ideal para ela, do tipo da que Adorno descobre na arte modernista; mas trata-se de uma

alternativa precariamente fundamentada na ordem social dada. Constitui menos uma função dialética dessa ordem do que uma “solução” caída de pára-quadras a partir de algum espaço sideral ontológico. Figura como uma forma de “mau” utopismo, em oposição ao “bom” utopismo, que, de algum modo, procura ancorar o desejável no real. O presente degradado deve ser pacientemente vasculhado à procura das tendências que, ao mesmo tempo, estão indissociavelmente ligadas a ele, mas — interpretadas de certa maneira — podem ser vistas como apontando para além dele. Assim é que o marxismo, por exemplo, não é apenas uma espécie de *wishful thinking*, mas uma tentativa de descobrir uma alternativa ao capitalismo que esteja latente na própria dinâmica dessa forma de vida. Para resolver suas contradições estruturais, a ordem capitalista *teria* que transcender a si mesma, passando ao socialismo; não é uma simples questão de acreditar que lhe seria agradável fazê-lo. A idéia de uma racionalidade comunicativa é outra maneira de assegurar um vínculo interno entre o presente e o futuro, e portanto, como o próprio marxismo, é uma forma de crítica “imaneente”. Em vez de emitir um juízo sobre o presente, das alturas olímpicas de uma verdade absoluta, ela se instala *dentro* do presente, para decifrar as linhas de fissura em que a lógica social vigente faz pressão contra seus próprios limites estruturais, tendo assim a potencialidade de superar-se. Há um claro paralelo entre essa crítica imaneente e o que é hoje conhecido como desconstrução, que também busca ocupar um sistema a partir de seu interior, para expor os pontos de impasse ou indeterminação em que suas convenções dominantes começam a se revelar.

Com bastante freqüência, Habermas foi acusado de ser racionalista, e sem dúvida há uma certa justiça nessa acusação. Até que ponto é realmente possível, por exemplo, desvincular a “força do melhor argumento” e os recursos retóricos pelos quais ele é transmitido, as posições do sujeito que estão em jogo, a interação do poder e o desejo que moldaria a partir de dentro esses enunciados? Mas, se o racionalista é alguém que opõe uma verdade sublimemente desinteressada a meros interesses setoriais, Habermas decerto não faz parte desse grupo. Ao contrário, verdade e conhecimento são, para ele, “interessados” até a medula. Precisamos de conhecimentos de tipo instrumental porque precisamos controlar nosso ambiente em nome da sobrevivência. Do mesmo modo, precisamos de conhecimentos de tipo moral ou político, obteníveis na comunicação prática, porque, sem eles, não haveria vida social coletiva. Habermas comenta:

Creio poder mostrar que uma espécie cuja sobrevivência depende das estruturas da comunicação lingüística e da ação cooperativa e intencional-racional tem, *necessariamente*, que confiar na razão.³⁴

Raciocinar, em suma, é do nosso interesse, com base no tipo de espécie biológica que somos. De outro modo, por que nos importaríamos em descobrir o que quer que fosse? Esses interesses “específicos da espécie” movem-se, naturalmente,

num nível sumamente abstrato, e não nos dizem grande coisa sobre se devemos votar nos conservadores para manter os impostos reduzidos. Mas, como acontece com a racionalidade comunicativa, mesmo assim eles podem servir de norma política; os interesses ideológicos que prejudicam as estruturas da comunicação prática podem ser julgados inimigos de nossos interesses como um todo. Como diz Thomas McCarthy, temos um interesse prático em “assegurar e expandir as possibilidades de entendimento mútuo e de nós mesmos na condução da vida”,³⁵ de modo que há um tipo de política derivável da espécie de animais que somos. Os interesses são *constitutivos* de nosso conhecimento, e não apenas (como acreditava o Esclarecimento [*Enlightenment*]) obstáculos a ele. Mas isso não equivale a negar que há tipos de interesse que ameaçam nossas necessidades fundamentais como espécie, e são esses que Habermas denomina de “ideológicos”.

O oposto da ideologia, para Habermas, não é exatamente a verdade ou o conhecimento, mas essa forma particular de racionalidade “interessada” que chamamos de *crítica emancipatória*. É de nosso interesse nos livrarmos das restrições desnecessárias em nosso diálogo comum, pois, a menos que o façamos, os tipos de verdade que precisamos estabelecer ficarão fora de nosso alcance. A crítica emancipatória é aquela que nos dá ciência dessas restrições institucionais, e isso só pode ser conseguido pela prática da auto-reflexão coletiva. Há certas formas de conhecimento de que precisamos a todo custo para ser livres, e uma crítica emancipatória, como o marxismo ou o freudismo, é simplesmente qualquer forma de conhecimento que seja a necessária no momento. Nesse tipo de discurso, “fato” (cognição) e “valor” (ou interesse) não são realmente separáveis: o paciente em psicanálise, por exemplo, tem interesse em embarcar num processo de auto-reflexão porque, sem esse tipo de conhecimento, permanecerá aprisionado na neurose ou na psicose. De modo paralelo, um grupo ou classe oprimida, como vimos no pensamento de Lukács, tem interesse em chegar a compreender sua situação social, já que, sem esse autoconhecimento, continuará a ser vítima dela.

Essa analogia pode ser levada um pouco adiante. As instituições sociais dominadoras são, para Habermas, aparentadas com os padrões neuróticos de comportamento, uma vez que rigidificam a vida humana num conjunto compulsivo de normas e, com isso, barram o caminho da auto-reflexão crítica. Em ambos os casos, tornamo-nos dependentes de poderes hipostasiados, ficamos sujeitos a restrições que na verdade são culturais, mas que influem sobre nós com toda a inexorabilidade das forças naturais. Então, ou os instintos gratificatórios que essas instituições frustram são empurrados para baixo, no fenômeno que Freud denomina de “recalcamento”, ou são sublimados em visões metafísicas de mundo, sistemas ideais de valor deste ou daquele tipo, que ajudam a consolar e compensar os indivíduos pelas restrições que eles têm que suportar na vida real. Esses sistemas de valor servem, portanto, para legitimar a ordem social, canalizando a

dissidência potencial para formas ilusórias; e essa, em síntese, é a teoria freudiana da ideologia. Habermas, como o próprio Freud, esforça-se por enfatizar que essas visões de mundo idealizadas não são *apenas* ilusões: por mais que o façam de maneira distorcida, elas dão voz a desejos humanos autênticos e, desse modo, ocultam um âmago utópico. Num futuro emancipado, à medida que o desenvolvimento tecnológico libere os indivíduos da compulsão do trabalho, sempre se poderia realizar aquilo com que hoje só podemos sonhar.

Habermas considera a psicanálise como um discurso que busca emancipar-nos da comunicação sistematicamente distorcida e, portanto, como algo que compartilha um terreno comum com a crítica da ideologia. O comportamento patológico, em que nossas palavras desmentem nossos atos, é pois o equivalente aproximado das “contradições performativas” da ideologia. Assim como o neurótico pode negar com veemência um desejo que, no entanto, manifesta-se sob forma simbólica no corpo, também uma classe dominante pode proclamar sua crença na liberdade ao mesmo tempo que a obstaculiza na prática. Interpretar esses discursos deturpados significa não somente traduzi-los em outros termos, mas reconstruir suas condições de possibilidade e explicar o que Habermas denomina de “condições genéticas do sem-sentido”.³⁶ Não basta, em outras palavras, reordenar um texto distorcido: precisamos, antes, explicar as causas da própria distorção textual. Como salienta Habermas, com inusitada concisão, “as mutilações [do texto] têm sentido enquanto tais”.³⁷ Não se trata apenas de decifrar uma linguagem acidentalmente afetada por lapsos, ambigüidades e faltas de sentido; trata-se, antes, de explicar as forças atuantes, de que essas obscuridades textuais são um efeito necessário. Habermas escreve:

As lacunas do texto são lugares em que prevaleceu à força uma interpretação que é alheia ao eu, embora seja produzida pelo sujeito. (...) O resultado é que o eu engana-se necessariamente sobre sua identidade nas estruturas simbólicas que produz conscientemente.³⁸

Analisar uma forma de comunicação sistematicamente distorcida, seja ela um sonho ou uma ideologia, é, pois, revelar como suas lacunas, repetições, elisões e equívocos têm significação em si mesmas. Como frisa Marx nas *Teorias da mais-valia*: “As contradições de Adam Smith são importantes porque contêm problemas que ele não soluciona, é verdade, mas que revela ao se contradizer.”³⁹ Se conseguirmos desnudar as condições sociais que “forçam” determinado discurso a incorrer em certas tapeações e disfarces, poderemos igualmente examinar os desejos recalcados que introduzem distorções no comportamento de um paciente neurótico, ou no texto de um sonho. A psicanálise e a “crítica da ideologia”, em outras palavras, concentram-se nos pontos de intersecção entre o *sentido* e a *força*. Na vida social, a simples atenção dedicada ao sentido, como na hermenêutica, não consegue mostrar os interesses de poder

ocultos, que moldam internamente esses sentidos. Na vida psíquica, a mera concentração no que Freud denomina de “conteúdo manifesto” do sonho nos cegará para o “trabalho do sonho” em si, onde as forças do inconsciente atuam da maneira mais sub-reptícia. O sonho e a ideologia são, nesse sentido, textos “duplicados”, conjugações de sinais e de poder, de modo que aceitar uma ideologia por sua aparência seria como deixar-se enganar pelo que Freud denomina de “revisão secundária”, a versão mais ou menos coerente do sonho que o sonhador fornece ao acordar. Em ambos os casos, *o que se produz deve ser apreendido em termos de suas condições de produção*; e, nessa medida, a argumentação de Freud tem muito em comum com *A ideologia alemã*. Se, nos sonhos, as motivações inconscientes revestem-se de um disfarce simbólico, o mesmo ocorre nos textos ideológicos.

Isso sugere outra analogia entre a psicanálise e o estudo da ideologia, que o próprio Habermas não explora suficientemente. Freud descreve o sintoma neurótico como uma “formação de compromisso”, já que em sua estrutura coexistem incomodamente duas forças antagônicas. De um lado, há o desejo inconsciente, que busca expressar-se; de outro, há o poder censório do eu, que se empenha em rechaçar esse desejo de volta para o inconsciente. Portanto, o sintoma neurótico, como o texto do sonho, revela e oculta ao mesmo tempo. Mas o mesmo fazem, poder-se-ia dizer, as ideologias dominantes, que não devem ser reduzidas a meros “disfarces”. A ideologia de classe média da liberdade e da autonomia individual não é uma simples ficção: ao contrário, significou, em sua época, uma verdadeira vitória política sobre um feudalismo brutalmente repressor. Ao mesmo tempo, entretanto, ela serve para mascarar a verdadeira opressão da sociedade burguesa. A “verdade” dessa ideologia, tal como no sintoma neurótico, não está nem na revelação nem no ocultamento, tão-somente, mas na unidade contraditória que eles compõem. Não se trata apenas de despir um disfarce externo para expor a verdade, assim como o auto-engodo de um indivíduo não é apenas um “disfarce” que ele assume. Trata-se, antes, de que o revelado se dá em termos do ocultado, e vice-versa.

Os marxistas falam freqüentemente em “contradições ideológicas”, bem como em “contradições da realidade” (embora saber se este último modo de falar faz grande sentido seja um foco de divergência entre eles). Poder-se-ia supor, portanto, que as contradições ideológicas de algum modo “refletem” ou “correspondem a” contradições da própria sociedade. Mas a situação, na verdade, é mais complexa do que isso sugere. Suponhamos que haja uma contradição “real”, na sociedade capitalista, entre a liberdade burguesa e seus efeitos opressores. Também se poderia dizer que o discurso ideológico da liberdade burguesa é contraditório, mas não exatamente por reproduzir a contradição “real” em questão. Antes, a ideologia tende a representar o que há de positivo nessa liberdade, ao mesmo tempo que mascara, reprime ou desloca seus corolários odiosos; e esse

trabalho de mascaramento ou repressão, como no sintoma neurótico, tende a interferir de dentro para fora no que é autenticamente articulado. Poderíamos dizer, então, que a natureza ambígua e autocontraditória da ideologia provém, precisamente, de ela *não* reproduzir com autenticidade a contradição real; na verdade, se realmente o fizesse, hesitaríamos em denominar esse discurso de “ideológico”.

Há um último paralelo entre a ideologia e a perturbação psíquica, que podemos examinar sucintamente. Um padrão neurótico de comportamento, na visão de Freud, não é simplesmente a *expressão* de um problema subjacente, mas constitui, na verdade, um modo de tentar lidar com ele. É por isso que Freud pode falar na neurose como um vislumbre confuso de uma espécie de solução para o que quer que esteja indo mal. O comportamento neurótico é uma *estratégia* para atacar, cercar e “resolver” conflitos verdadeiros, mesmo que os resolva de maneira imaginária. O comportamento não é um simples reflexo passivo desse conflito, mas uma forma ativa, ainda que mistificada, de combatê-lo. O mesmo se pode dizer das ideologias, que não são meros subprodutos inertes das contradições sociais, mas estratégias habilidosas para contê-las, administrá-las e resolvê-las imaginariamente. Étienne Balibar e Pierre Macherey afirmaram que as obras literárias não “tomam” simplesmente as contradições ideológicas, em estado bruto, por assim dizer, e tratam de lhes dar uma solução simbólica fictícia. Se essas resoluções são possíveis, é porque as contradições em questão já foram subrepticamente processadas e transformadas, de modo a surgir na obra literária *sob a forma* de sua dissolução potencial.⁴⁰ Isso pode ser aplicado ao discurso ideológico como tal, que *trabalha* nos conflitos que procura negociar, “abrandando-os”, mascarando-os e deslocando-os, tal como o trabalho do sonho modifica e transmuda os “conteúdos latentes” do sonho. Assim, seria possível atribuir à linguagem da ideologia algo dos recursos empregados pelo inconsciente, em seus respectivos trabalhos sobre sua “matéria-prima”: condensação, deslocamento, elisão, transposição do afeto, considerações de representabilidade simbólica etc. E o objetivo desse trabalho, em ambos os casos, é rerepresentar um problema sob a forma de sua solução potencial.

Qualquer paralelo entre a psicanálise e a crítica da ideologia é necessariamente imperfeito. Para começar, o próprio Habermas, num estilo racionalista, tende a minimizar o grau em que a cura psicanalítica é menos promovida pela auto-reflexão do que pelo drama da transferência entre paciente e analista. E não é fácil pensar numa analogia política exata para isso. Por outro lado, como assinalou Russell Keat, a emancipação trazida pela psicanálise é uma questão de recordar ou “perlaborar” o material recalcado, ao passo que a ideologia é menos uma questão de algo que tenhamos *esquecido* que de algo que nunca soubemos, para começo de conversa.⁴¹ Por fim, podemos observar que, na visão de Habermas, o discurso do neurótico é uma espécie de idioma simbólico privatizado

que se cindiu da comunicação pública, ao passo que a “patologia” da linguagem ideológica pertence inteiramente ao domínio público. A ideologia, como Freud poderia dizer, é uma espécie de psicopatologia da vida cotidiana — um sistema de distorção tão disseminado que oblitera tudo e apresenta toda a aparência da normalidade.

Diversamente de Lukács, Theodor Adorno tem pouco tempo para a noção de consciência reificada, que ele suspeita ser um resíduo idealista. A ideologia, para ele como para o Marx dos últimos textos, não é acima de tudo uma questão da consciência, mas das estruturas materiais da troca de mercadorias. Habermas também encara a ênfase primordial na consciência como própria de uma obsoleta “filosofia do sujeito” e, em vez disso, volta-se para o que considera ser o campo mais fértil do discurso social.

O filósofo marxista francês Louis Althusser também desconfia da doutrina da reificação, embora por razões bem diferentes das de Adorno.⁴² Aos olhos de Althusser, a reificação, assim como sua categoria-irmã da alienação, pressupõe uma “essência humana” que depois passa por um alheamento; e, como Althusser é um marxista rigorosamente “anti-humanista”, que renuncia a qualquer idéia de uma “humanidade essencial”, é-lhe difícil fundamentar sua teoria da ideologia nesses conceitos “ideológicos”. Tampouco pode ele fundamentá-la na noção alternativa de uma “visão de mundo”, pois, se Althusser é anti-humanista, ele é igualmente anti-historicista, cético perante qualquer concepção de um “sujeito de classe” e firme em sua crença em que a ciência do materialismo histórico é totalmente independente da consciência de classe. O que ele faz, portanto, é construir uma teoria da ideologia, de impressionante poder e originalidade, a partir de uma combinação da psicanálise lacaniana com os aspectos menos obviamente historicistas da obra de Gramsci; é essa a teoria que se pode encontrar em seu célebre ensaio “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”, bem como em fragmentos dispersos de seu volume *Pour Marx [Análise crítica da teoria marxista]*.⁴³

Althusser afirma que todo pensamento é conduzido nos termos de uma “problemática” inconsciente, que o sustenta em silêncio. A problemática, bem próxima da “episteme” de Michel Foucault, é uma organização particular de categorias que, num dado momento histórico, constituem os limites do que somos capazes de enunciar e conceber. A problemática não é ideológica em si: inclui, por exemplo, os discursos da ciência verdadeira, que, para Althusser, é isenta de qualquer mácula ideológica. Mas podemos falar da problemática *de* uma ideologia ou conjunto de ideologias específicas; e fazer isso é fazer referência a uma estrutura subjacente de categorias organizadas de modo a excluir a possibilidade de certas concepções. Uma problemática ideológica gira em torno de certos silêncios e elisões eloqüentes, e é construída de tal modo que as questões formu-

láveis dentro dela já pressupõem certos tipos de resposta. Sua estrutura fundamental, portanto, é fechada, circular e autoconfirmadora: para onde quer que nos movamos dentro dela, sempre somos devolvidos, em última instância, ao que é seguramente conhecido, do qual o desconhecido é uma mera extensão ou repetição. As ideologias nunca podem ser apanhadas de surpresa, já que, como um advogado interrogando uma testemunha num tribunal, elas dão um sinal do que seria considerado uma resposta aceitável na própria forma de suas perguntas. Uma problemática científica, em contraste, caracteriza-se por ser aberta: pode ser “revolucionada”, à medida que surjam novos objetos científicos e se abra um novo horizonte de indagações. A ciência é uma busca genuinamente exploratória, ao passo que as ideologias dão a impressão de andar para frente, enquanto marcam passo obstinadamente no mesmo lugar.

Num gesto controvertido dentro do marxismo ocidental,⁴⁴ Althusser insiste numa distinção rigorosa entre “ciência” (que significa, entre outras coisas, a teoria marxista) e “ideologia”. A primeira não deve ser apenas apreendida, à maneira historicista, como a “expressão” da segunda; ao contrário, a ciência ou teoria é um tipo específico de trabalho, com seus protocolos e métodos próprios, distinguindo-se da ideologia pelo que Althusser denomina de “corte epistemológico”. Enquanto o marxismo historicista afirma que a teoria é validada ou invalidada pela prática histórica, Althusser sustenta que as teorias sociais, assim como a matemática, são verificadas por métodos que lhes são puramente internos. As proposições teóricas são verdadeiras ou falsas, independentemente de quem as sustenta por tais ou quais razões históricas, e independentemente das condições históricas que lhes dão origem.

[...]

Há uma diferença entre afirmar que as circunstâncias históricas condicionam inteiramente nosso conhecimento e acreditar que a validade de nossas afirmações da verdade é simplesmente *reduzível* a nossos interesses históricos. Este último caso é, na verdade, o de Friedrich Nietzsche; e, embora a posição de Althusser quanto ao conhecimento e à história seja tão distante da de Nietzsche quanto se possa imaginar, há um sentido irônico em que suas grandes teses sobre a ideologia devem algo à influência dele. Para Nietzsche, todo ato humano é uma espécie de ficção: pressupõe um agente humano autônomo e coerente (que Nietzsche encara como uma ilusão); implica que as crenças e suposições pelas quais agimos têm uma base sólida (o que, para Nietzsche, não acontece); e presume que os efeitos de nossos atos podem ser racionalmente calculados (aos olhos de Nietzsche, mais outra triste ilusão). O ato, para Nietzsche, é uma supersimplificação imensa, se bem que necessária, da insondável complexidade do mundo, que não pode, portanto, coexistir com a reflexão. O simples agir significa reprimir ou suspender essa reflexão, sofrer uma certa amnésia ou esqueci-

mento auto-induzidos. As “verdadeiras” condições de nossa existência, portanto, devem estar necessariamente ausentes da consciência no momento da ação. Essa ausência, por assim dizer, é estrutural e determinada, e não uma mera questão de lapso — exatamente como, para Freud, o conceito do inconsciente significa que as forças que determinam nosso ser não podem, por definição, figurar em nossa consciência. Só nos tornamos agentes conscientes em virtude de uma certa falta, recalçamento ou omissão determinados, que nenhuma dose de auto-reflexão seria capaz de corrigir. O paradoxo do animal humano é que ele só passa a existir como sujeito com base num brutal recalçamento das forças que entram em sua composição.

A antítese althusseriana entre teoria e ideologia segue mais ou menos essas linhas. Poderíamos arriscar-nos a dizer, numa formulação inicial e grosseiramente aproximativa, que a teoria e a prática são discordantes, para Nietzsche, por ele alimentar uma desconfiança irracionalista contra a primeira; e são eternamente discrepantes, para Althusser, por ele nutrir um preconceito racionalista contra a segunda. Toda ação, para Althusser, inclusive a insurreição socialista, é praticada dentro da esfera da ideologia; como veremos logo adiante, é somente a ideologia que confere ao sujeito humano suficiente coerência — ilusória e provisória — para que ele se torne um agente social prático. Do sombrio ponto de vista da teoria, o sujeito nada tem dessa autonomia ou coerência: é meramente o produto “sobredeterminado” desta ou daquela estrutura social. Mas, uma vez que hesitaríamos em levantar da cama se essa verdade estivesse constantemente em nossa cabeça, ela tem que desaparecer de nossa consciência “prática”. E é nesse sentido que o sujeito, tanto para Althusser como para Freud, é o produto de uma estrutura que tem que ser necessariamente recalçada no próprio momento da “subjetivação”.

Podemos entender, portanto, por que, para Althusser, teoria e prática têm sempre que ser meio discordantes, de um modo que escandaliza o marxismo clássico, que insiste numa relação dialética entre as duas. Mas é mais difícil ver exatamente o que *significa* essa discrepância. Afirmar que não se pode agir e teorizar ao mesmo tempo talvez seja como dizer que não se pode tocar a *Sonata ao luar* e, simultaneamente, analisar sua estrutura musical; ou que não se pode estar consciente das normas gramaticais que regem a fala no exato momento de proferi-la. Mas isso é pouco mais significativo do que dizer que não se pode chupar cana e assobiar ao mesmo tempo; não tem o menor alcance *filosófico*. Decerto está muito longe de sustentar, *à la* Nietzsche, que todo ato implica um desconhecimento necessário das condições que o facultam. O problema *desse* caso, ao menos para um marxista, é que ele parece excluir a possibilidade de uma prática teoricamente informada, que Althusser, como leninista ortodoxo, teria muita dificuldade de abandonar. Afirmar que sua prática é teoricamente informada não equivale, é claro, a imaginar que você possa empenhar-se numa intensa atividade teórica no

exato momento em que está fechando os portões da fábrica para barrar a polícia do lado de fora. O que deve acontecer, portanto, é que uma compreensão teórica efetivamente se realiza na prática, só que, por assim dizer, pela “intermediação” da ideologia — das “ficções vividas” dos atores em questão. E essa será uma forma de compreensão radicalmente diferente da do teórico em seu estudo, implicando, como para Althusser, um elemento inescapável de desconhecimento.

O que se desconhece na ideologia não é primordialmente o mundo, já que a ideologia, para Althusser, não é uma questão de conhecer ou deixar de conhecer a realidade. O desconhecimento de que se trata é, essencialmente, um *autodesconhecimento*, que é um efeito da dimensão “imaginária” da existência humana. “Imaginária”, aqui, não significa “irreal”, mas “pertencente a uma imagem”: a alusão é ao ensaio de Jacques Lacan intitulado “O estádio do espelho como formador da função do Eu”, em que ele argumenta que o bebê, confrontado com sua própria imagem no espelho, tem um momento de jubilatório desconhecimento de seu estado efetivo, fisicamente incoordenado, imaginando seu corpo mais unificado do que ele realmente é.⁴⁵ Nessa condição imaginária, ainda não se estabeleceu nenhuma distinção real entre sujeito e objeto; o bebê identifica-se com sua imagem, sentindo-se ao mesmo tempo dentro e diante do espelho, de modo que sujeito e objeto deslizam incessantemente um para o outro num circuito fechado. Na esfera ideológica, similarmente, o sujeito humano transcende seu verdadeiro estado de difusão ou descentração e encontra uma imagem consoladoramente coerente de si mesmo, refletida no “espelho” de um discurso ideológico dominante. Armado desse “eu” imaginário, que, para Lacan, implica uma “alienação” do sujeito, ele é então capaz de agir de maneiras socialmente apropriadas.

Portanto, a ideologia pode ser resumida como “uma representação das relações imaginárias dos indivíduos com suas verdadeiras condições de existência”. Na ideologia, escreve Althusser,

os homens de fato expressam, não a relação entre eles e suas condições de existência, mas *o modo* como eles vivenciam a relação entre eles e suas condições de existência: isso pressupõe tanto uma relação real quanto uma relação ‘*imaginária*’, ‘*vivida*’. (...) Na ideologia, a relação real é inevitavelmente investida na relação imaginária.⁴⁶

A ideologia só existe no e através do sujeito humano; e dizer que o sujeito habita o imaginário é afirmar que ele remete compulsivamente o mundo ao próprio mundo. A ideologia é centrada no sujeito, ou “antropomórfica”: faz-nos ver o mundo como sendo, de algum modo, naturalmente orientado para nós mesmos, espontaneamente “dado” ao sujeito; e o sujeito, inversamente, sente-se uma parte natural dessa realidade, convocada e requerida por ela. Através da ideologia, observa Althusser, a sociedade nos “interpela”, ou nos “chama”, parece destacar-nos como singularmente valiosos e dirigir-se a nós pelo nome. Ela fomenta a

ilusão de que não poderia prosseguir sem nós, tal como podemos imaginar o bebezinho acreditando que, se *ele* desaparecesse, o mundo desapareceria ao mesmo tempo. Ao nos “identificar” dessa maneira, chamando-nos pessoalmente em meio à massa de indivíduos e voltando seu rosto benignamente para nós, a ideologia nos leva a ser sujeitos individuais.

Tudo isso, do ponto de vista de uma ciência marxista, é de fato uma ilusão, já que a triste verdade dessa história é que a sociedade não precisa nem um pouco de mim. Talvez precise de *alguém* para desempenhar meu papel no processo de produção, mas não há nenhuma razão por que essa pessoa particular deva ser eu. A teoria está ciente do segredo de que a sociedade não tem nenhum “centro”, não sendo mais que uma montagem de “estruturas” e “regiões”; e está igualmente ciente de que o sujeito humano é também desprovido de um centro, mero “portador” dessas várias estruturas. Mas, para que a vida social provida de propósitos tenha andamento, essas verdades impalatáveis devem ser mascaradas no registro do imaginário. O imaginário é, pois, em certo sentido, falso: veda de nossos olhos o modo como os sujeitos e as sociedades realmente funcionam. Mas não é falso no sentido de ser um mero engodo arbitrário, já que é uma dimensão totalmente indispensável da existência social, tão essencial quanto a política ou a economia. E também não é falso na medida em que a *verdadeira* maneira como vivenciamos nossas relações com nossas condições sociais é investida nele.

Há diversos problemas lógicos ligados a essa teoria. Para começar, como é que o indivíduo humano reconhece e responde ao “chamamento” que faz dele um sujeito, se ainda não é um sujeito? Acaso a resposta, o reconhecimento e a compreensão não são faculdades subjetivas, de modo que seria preciso já ser sujeito para tornar-se sujeito? Nessa medida, absurdamente, o sujeito teria que preceder sua própria existência. Ciente desse quebra-cabeça, Althusser afirma que na verdade somos “sempre já” sujeitos, até mesmo no ventre: nossa chegada, por assim dizer, já foi desde sempre preparada. Mas, se isso é verdade, é difícil saber como entender a insistência dele no “momento” da interpelação, a menos que isso seja simplesmente uma ficção conveniente. E parece estranho sugerir que sejamos sujeitos “centrados”, ainda quando embriões. Por outro lado, a teoria entra de ponta-cabeça em todos os dilemas de qualquer noção de identidade baseada na auto-reflexão. Como pode o sujeito reconhecer sua imagem no espelho como ele mesmo, se já não se reconhece de algum modo? Não há nada de evidente ou natural em alguém se olhar num espelho e concluir que a imagem que está vendo é a dele mesmo. Não pareceria haver aqui a necessidade de um terceiro sujeito, superior, que pudesse comparar o sujeito real com seu reflexo e estabelecer que um era realmente idêntico ao outro? E como veio esse sujeito superior a se identificar?

A teoria da ideologia de Althusser envolve ao menos dois erros cruciais de leitura dos textos psicanalíticos de Jacques Lacan — o que não surpreende,

dada a obscuridade sibilina deste último. Para começar, o sujeito imaginário de Althusser corresponde, na verdade, ao eu [*moi*] lacaniano, que é, para a teoria psicanalítica, meramente a ponta do *iceberg* do Eu [*je*].* É o eu, para Lacan, que se constitui no imaginário como uma entidade unificada; o sujeito “como um todo” é o efeito clivado, faltoso e desejante do inconsciente, que, para Lacan, pertence ao “simbólico” e também à ordem imaginária. O resultado desse erro de leitura, assim, é tornar o sujeito de Althusser bem mais estável e coerente que o de Lacan, já que o eu “arrumadinho” faz as vezes, aqui, do desalinhado inconsciente. Para Lacan, a dimensão imaginária de nosso ser é vazada e atravessada pelo desejo insaciável, o que sugere um sujeito bem mais volátil e turbulento que as entidades serenamente centradas de Althusser. As implicações políticas dessa leitura equivocada são claras: expulsar o desejo do sujeito é emudecer seu clamor potencialmente rebelde, ignorando que só de maneira ambígua e precária ele pode atingir o lugar que lhe é destinado na ordem social. Althusser produziu, na verdade, uma ideologia do ego, e não do sujeito humano; e um certo pessimismo político é próprio dessa representação equivocada. Correspondente a essa sua percepção ideológica errônea, do lado do sujeito “pequeno” ou individual, é a interpretação tendenciosa do “grande” Sujeito, dos significantes ideológicos dominantes com que o indivíduo se identifica. Na leitura de Althusser, esse Sujeito seria mais ou menos equivalente ao supereu freudiano, o poder censor que nos mantém obedientemente em nossos lugares; na obra de Lacan, no entanto, esse papel é desempenhado pelo “Outro”, que significa algo semelhante a todo o campo da linguagem e do inconsciente. Já que esse, na visão de Lacan, é um terreno notoriamente elusivo e traiçoeiro, em que nada fica propriamente no lugar, as relações entre ele e o sujeito individual são bem mais carregadas e frágeis do que o modelo de Althusser pressupõe.⁴⁷ Mais uma vez, as implicações políticas desse mal-entendido são pessimistas: se o poder que nos submete é singular e autoritário, mais como o supereu freudiano do que como o cambiante e clivado Outro de Lacan, as possibilidades de uma oposição a ele pareceriam efetivamente remotas.

Se o sujeito de Althusser fosse tão dividido, desejante e instável quanto o de Lacan, o processo de interpelação poderia parecer uma coisa mais fortuita e contraditória do que de fato se afigura. Althusser escreve, com solene banalidade:

A experiência mostra que a comunicação prática dos chamamentos é tamanha que eles raramente erram seu alvo: quer se trate de uma interpelação verbal ou de um assobio, o interpelado sempre reconhece que é realmente ele quem está sendo chamado.⁴⁸

* Ver nota na página 97 deste volume, abertura de “O estádio do espelho como formador da função do Eu”, de Jacques Lacan. (N. da T.)

O fato de, aparentemente, os amigos de Louis Althusser nunca haverem confundido seu animado grito de saudação na rua é oferecido como prova irrefutável de que a história da interpelação ideológica é invariavelmente bem-sucedida. Mas, será que é? E se deixarmos de reconhecer e responder ao chamado do Sujeito? E se lhe retrucarmos: “Desculpe, você chamou a pessoa errada”? O fato de termos de ser interpelados como *um* tipo de sujeito está claro: a alternativa, para Lacan, seria ficarmos inteiramente fora da ordem simbólica, caindo na psicose. Mas não há razão por que devemos sempre aceitar a identificação, que a sociedade nos confere, como esse tipo *particular* de sujeito. Althusser simplesmente junta a necessidade de alguma identificação “geral” com nossa submissão a papéis sociais específicos. Afinal, há muitas maneiras diferentes pelas quais podemos ser “interpelados”, e algumas exclamações, gritos e assobios animados podem parecer-nos mais atraentes do que outros. Uma pessoa pode ser mãe, metodista, dona-de-casa e sindicalista ao mesmo tempo, e não há razão alguma para presumir que essas várias formas de inserção na ideologia sejam mutuamente harmoniosas. O modelo de Althusser é monista demais, passando por cima dos modos discrepantes e contraditórios pelos quais os sujeitos podem ser ideologicamente abordados — em parte, no todo ou quase nada — por discursos que, em si mesmos, não formam nenhuma unidade coesa óbvia.

Como disse Peter Dews, o grito com que o Sujeito nos saúda deve ser sempre *interpretado*, e não há garantia de que o façamos da maneira “apropriada”.⁴⁹ Como posso ter certeza do que me está sendo pedido, de que sou *eu* que estou sendo interpelado, e se o Sujeito me identificou acertadamente? E já que, para Lacan, nunca posso estar plenamente presente como um “sujeito todo” em nenhuma de minhas respostas, como pode minha anuência, ao ser interpelado, ser considerada “autêntica”? Além disso, se a resposta do Outro a mim está ligada à minha resposta a ele, como diria Lacan, a situação torna-se ainda mais precária. Ao buscar o reconhecimento do Outro, sou levado por esse exato desejo a desconhecê-lo, apreendendo-o de maneira imaginária; assim, o fato de haver aí um desejo em operação — fato que Althusser desconsidera — significa que nunca posso apreender o Sujeito e seu chamado tais como realmente são, assim como ele nunca pode saber muito bem se “verdadeiramente” respondi a seu chamado. Na obra de Lacan, o Outro significa apenas essa natureza, em última instância insondável, de todos os sujeitos individuais. Nenhum outro *particular* pode jamais suprir-me a confirmação que busco de minha identidade, pois meu desejo dessa confirmação sempre “irá além” dessa figura. Grafar o outro como Outro é a maneira de Lacan assinalar essa verdade.

A desolação política da teoria de Althusser evidencia-se em sua própria concepção de como o sujeito vem a ser. A palavra “sujeito” significa, literalmente, “aquilo que está abaixo”, no sentido de algum fundamento último; e, ao longo de toda a história da filosofia, houve diversos candidatos a essa função. Somente

no período moderno é que o sujeito individual tornou-se fundante nesse sentido. Mas é possível, mediante um jogo de palavras, fazer com que “aquilo que está abaixo” signifique “o que é mantido embaixo”, e parte da teoria althusseriana da ideologia gira em torno desse conveniente deslizamento verbal. Ser “subjetivado” é ser “sujeitado”: tornamo-nos sujeitos humanos “livres” e “autônomos” precisamente por nos submetemos obedientemente ao Sujeito, ou à Lei. Uma vez que “internalizamos” essa Lei, fazemo-la inteiramente nossa, começamos a pô-la em ação de maneira espontânea e sem questionamentos. Passamos a trabalhar, como comenta Althusser, “sozinhos”, sem necessidade de uma constante supervisão coercitiva, e é esse estado lastimável que (des)reconhecemos como nossa liberdade. Nas palavras do filósofo que está por trás de toda a obra de Althusser — Baruch Espinoza —, os homens e as mulheres “lutam por sua escravidão como se lutassem por sua libertação” (Prefácio do *Tratado Teológico-Político*). O modelo que está por trás dessa tese é a sujeição do eu freudiano ao supereu, fonte de toda consciência e autoridade. A liberdade e a autonomia, portanto, pareceriam puras ilusões: significam simplesmente que a Lei está tão profundamente inscrita em nós, tão intimamente ligada a nosso desejo, que a tomamos erroneamente por nossa livre iniciativa. Mas esse é apenas um lado da narrativa freudiana. Para Freud, o eu rebela-se contra seu senhor imperioso quando suas exigências tornam-se por demais insuportáveis, e o equivalente político desse momento seria a insurreição ou revolução. A liberdade, em suma, pode transgredir a própria Lei de que é efeito; mas Althusser mantém um silêncio sintomático sobre esse corolário mais esperançoso de sua argumentação. Para ele, como ainda mais patentemente para Michel Foucault, a própria subjetividade parece ser apenas uma forma de auto-encarceramento; portanto, a questão de saber de onde vem a resistência política tem que permanecer obscura. Esse estoicismo ante um poder aparentemente onipresente, ou um fechamento metafísico inescapável, é que fluiria para a corrente do pós-estruturalismo.

[...]

Sejam quais forem suas falhas e limitações, a exposição de Althusser sobre a ideologia representa um dos grandes avanços nesse tema no pensamento marxista moderno. A ideologia já não é, agora, apenas uma distorção ou uma reflexão falsa, uma tela que intervém entre nós e a realidade, ou um efeito automático da produção de mercadorias. É um meio indispensável para a produção de sujeitos humanos. Dentre os vários modos de produção de qualquer sociedade, há um cuja tarefa é produzir as próprias formas de subjetividade; e isso é tão material e tão historicamente variável quanto a produção de barras de chocolate ou de automóveis. A ideologia não é primordialmente uma questão de “idéias”: é uma estrutura que se impõe a nós, sem necessariamente ter que passar pela consciência. Vista em termos psicológicos, é menos um sistema de doutrinas articuladas

do que um conjunto de imagens, símbolos e, vez por outra, conceitos que “vivenciamos” num plano inconsciente. Vista em termos sociológicos, consiste numa gama de práticas ou rituais materiais (votar, cumprimentar, ajoelhar etc) que estão sempre inseridos em instituições materiais. Althusser herdou de Gramsci essa noção da ideologia como comportamento habitual, em vez de pensamento consciente; mas leva a argumentação a um extremo quase behaviorista em sua afirmação de que as idéias do sujeito

são seus atos materiais, inseridos em práticas materiais regidas por rituais materiais, os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material (...).⁵⁰

Não se abole a consciência pela simples repetição hipnótica da palavra “material”. Com efeito, na esteira da obra de Althusser, esse termo reduziu-se rapidamente ao mais simples gesto, com um sentido grosseiramente inflacionado. Se *tudo* é “material”, até o próprio pensar, a palavra perde toda a sua força discriminativa. A insistência de Althusser na materialidade da ideologia — no fato de que ela é sempre uma questão de práticas e instituições concretas — é uma retificação valiosa da “consciência de classe” de Georg Lukács, essencialmente desencarnada; mas provém também de uma hostilidade estruturalista à consciência como tal. Esquece-se que a ideologia é uma questão de significação, e que a significação não é material, na acepção em que o são sangrar ou rugir. É verdade que a ideologia é menos uma questão de idéias que de sentimentos, imagens e reações viscerais; mas é comum as idéias figurarem com peso dentro dela, como fica bastante óbvio nas “ideologias teóricas” de Tomás de Aquino e Adam Smith.

Se o termo “material” sofre uma inflação indevida nas mãos de Althusser, o mesmo ocorre com o próprio conceito de ideologia. Ele se torna, com efeito, idêntico à experiência vivida; mas decerto é duvidoso que toda experiência vivida possa ser proveitosamente descrita como ideológica. Assim ampliado, o conceito ameaça perder qualquer referência política precisa. Se amar a Deus é ideológico, o mesmo acontece, presumivelmente, com gostar de queijo gorgonzola. Uma das afirmações mais controvertidas de Althusser — a de que a ideologia é “eterna” e existirá mesmo na sociedade comunista — é, pois, uma decorrência lógica desse sentido ampliado da palavra. Pois, uma vez que haverá sujeitos humanos e experiência vivida no comunismo, é fatal que também haja ideologia. A ideologia, declara Althusser, não tem história — uma formulação adaptada de *A ideologia alemã*, porém utilizada para fins muito diferentes. Embora seus conteúdos, é claro, sejam historicamente variáveis, seus mecanismos estruturais permanecem constantes. Nesse sentido, ela é análoga ao inconsciente freudiano: todos sonham de maneira diferente, mas as operações do “trabalho do sonho” permanecem constantes de uma época ou lugar para outro. É difícil dizer como poderíamos saber que a ideologia é imutável em seus dispositivos básicos, mas uma

prova convincente contra essa afirmação é o fato de que Althusser oferece como uma teoria *geral* da ideologia algo que, defensavelmente, é específico da era burguesa. A idéia de que nossa liberdade e autonomia estão submetidas à Lei tem sua origem na Europa do Iluminismo. Em que sentido um escravo ateniense julgava-se livre, autônomo e singularmente individuado é uma pergunta que Althusser deixa sem resposta. Se os sujeitos ideológicos trabalham “sozinhos”, alguns parecem trabalhar mais do que outros.

Como os pobres, portanto, a ideologia está sempre perto de nós; de fato, o escândalo da tese de Althusser para o marxismo ortodoxo é que, na verdade, a ideologia sobreviverá a eles. A ideologia é uma estrutura essencial à vida de todas as sociedades históricas, que a “secretam” organicamente; e as sociedades pós-revolucionárias não seriam diferentes nesse aspecto. Mas, para começo de conversa, há aí um deslizamento no pensamento de Althusser entre três concepções muito diferentes de por que a ideologia funciona. A primeira delas, como vimos, é essencialmente política: a ideologia existe para manter homens e mulheres em seus lugares designados na sociedade de classes. Logo, *nesse* sentido, a ideologia não prosseguiria depois de abolidas as classes; mas é claro que, em seu sentido mais funcionalista ou ideológico, persistiria. Numa ordem social desprovida de classes, a ideologia continuaria a executar sua tarefa de adaptar homens e mulheres às exigências da vida social: ela é “indispensável em qualquer sociedade para que os homens sejam formados, transformados e equipados para atender às demandas de suas condições de vida”.⁵¹ Essa argumentação, como vimos, é uma decorrência lógica desse sentido um tanto esticado do termo; mas há também outra razão, que não combina muito bem com isso, pela qual a ideologia persistirá na sociedade pós-classes. A ideologia será necessária nesse futuro, tal como é necessária agora, por causa da inevitável complexidade e opacidade dos processos sociais. A esperança de que esses processos, no comunismo, possam tornar-se transparentes à consciência humana é denunciada por Althusser como um erro humanista. O funcionamento da ordem social como um todo só pode ser conhecido pela teoria; no que concerne à vida prática dos indivíduos, a ideologia é necessária para supri-los de uma espécie de “mapa” imaginário da totalidade social, de modo que eles possam encontrar seu caminho nela. Esses indivíduos, é claro, também podem ter acesso a um conhecimento científico da formação social, mas não podem exercer esse conhecimento no calor da refrega da vida cotidiana.

Essa argumentação, podemos notar, introduz no debate sobre a ideologia um elemento até aqui não examinado. Esta, diz o argumento, provém de uma situação em que a vida social tornou-se complexa demais para ser apreendida como um todo pela consciência cotidiana. Há, pois, necessidade de um modelo imaginário dela, que terá com a realidade social algo da relação supersimplificadora que tem um mapa com um terreno concreto. Trata-se de uma argumentação que remonta, no mínimo, a Hegel, para quem a Grécia antiga era uma sociedade

imediatamente transparente, como um todo, para a totalidade de seus membros. Na era moderna, entretanto, a divisão do trabalho, a fragmentação da vida social e a proliferação de discursos especializados expulsou-nos desse jardim paradisíaco, de modo que as ligações ocultas da sociedade só são cognoscíveis para a razão dialética do filósofo. A sociedade, na terminologia do século XVIII, tornou-se “sublime”: é um objeto que não se pode *representar*. Para que a população em geral se situe nela, é essencial construir um mito que traduza o conhecimento teórico em termos mais plásticos e imediatos. “Temos que ter uma nova mitologia”, escreve Hegel,

mas essa mitologia deve estar a serviço das Idéias; deve ser uma mitologia da *Razão*. Até que expressemos as Idéias esteticamente, isto é, mitologicamente, elas não terão interesse para o *povo*; e inversamente, até que a mitologia seja racional, o filósofo deverá envergonhar-se dela. Assim, no final, esclarecidos e não esclarecidos deverão apertar as mãos; a mitologia deve tornar-se filosófica para tornar as pessoas racionais, e a filosofia deve tornar-se mitológica para tornar os filósofos sensatos.⁵²

[...]

O mito de Hegel, portanto, é a ideologia de Althusser, ao menos numa de suas versões. A ideologia adapta os indivíduos a suas funções sociais, provendo-os de um modelo imaginário do todo, adequadamente esquematizado e “ficcionalizado” para seus fins. Uma vez que esse modelo é mais simbólico e afetivo do que austeramente cognitivo, ele pode fornecer motivações para a ação de um modo que a mera compreensão teórica não faria. Os homens e mulheres comunistas do futuro precisarão dessa ficção capacitadora, como qualquer um; mas, entretanto, na sociedade de classes, ela serve à função adicional de ajudar a impedir o verdadeiro discernimento do sistema social, assim conciliando os indivíduos com suas posições dentro dele. Em outras palavras, a função da ideologia, de “mapa imaginário”, desempenha um papel tanto político quanto sociológico no presente; uma vez superada a exploração, a ideologia prosseguirá em sua função puramente “sociológica”, e a mistificação cederá lugar ao *mítico*. A ideologia ainda será falsa, em certo sentido, mas sua falsidade já não estará a serviço dos interesses dominantes.

Sugeri que ideologia não é, para Althusser, um termo pejorativo, mas agora essa afirmação requer uma ressalva. Seria mais exato dizer que seus textos são simplesmente incoerentes nesse aspecto. Há pontos em sua obra em que ele fala explicitamente da ideologia como falsa e ilusória, com o devido respeito aos comentaristas que o tomam por alguém que rompeu por completo com essas noções epistemológicas.⁵³ Os mapeamentos imaginários das ficções ideológicas são falsos do ponto de vista do conhecimento teórico, no sentido de efetivamente entenderem a sociedade da maneira errada. Portanto, não se trata simplesmente,

aqui, de um *autodesconhecimento*, como vimos no caso do sujeito imaginário. Por outro lado, essa falsidade é absolutamente indispensável e desempenha uma função social vital. Assim, embora a ideologia seja falsa, ela não o é *de forma pejorativa*. Só precisamos protestar quando essa falsidade é atrelada à finalidade de reproduzir as relações sociais de exploração. Não é preciso deduzir-se daí que, na sociedade pós-revolucionária, os homens e mulheres comuns serão dotados de uma compreensão teórica da totalidade social; trata-se apenas de que essa compreensão não pode ser “vívda”, de modo que a ideologia será essencial também ali. Noutros pontos, entretanto, Althusser escreve como se termos como “verdadeiro” e “falso” fossem totalmente inaplicáveis à ideologia, já que ela não constitui nenhum tipo de conhecimento. A ideologia implica sujeitos, mas, para Althusser, o conhecimento é um processo “sem sujeito”; donde, a ideologia, por definição, deve ser não cognitiva. Ela é mais uma questão de experiência que de discernimento; e, na visão de Althusser, seria um erro empirista acreditar que a experiência possa jamais dar origem ao conhecimento. A ideologia é uma visão da realidade centrada no sujeito. Ora, no que concerne à teoria, toda a perspectiva da subjetividade está fadada a apreender as coisas de forma equivocada, vindo de um ponto de vista enganosamente “centrado” o que, na verdade, constitui um mundo desprovido de centro. Mas, embora a ideologia seja falsa, quando olhada do ponto de vista externo da teoria, ela não é falsa “em si” — pois essa visão subjetiva do mundo é mais uma questão de relações vividas que de proposições controvertidas.

Outra maneira de formular esse ponto é dizer que Althusser oscila entre uma visão *racionalista* e uma visão *positivista* da ideologia. Para a mente racionalista, a ideologia significa erro, em contraste com a verdade da ciência ou da razão; para o positivista, apenas alguns tipos de afirmações (científicas, empíricas) são verificáveis, e outros — as prescrições morais, por exemplo — nem sequer são candidatos a esses julgamentos de veracidade/falsidade. A ideologia é às vezes vista como errada e, às vezes, como nem sequer suficientemente propositiva para estar errada. Quando Althusser relega a ideologia ao falso “outro” do conhecimento verdadeiro, ele fala como racionalista; quando descarta a idéia de que (digamos) os enunciados morais são cognitivos em certo sentido, escreve como um positivista. Uma tensão mais ou menos similar é observável na obra de Emile Durkheim: nas suas *Regras do método sociológico* a ideologia é uma mera obstrução irracional ao conhecimento científico, mas as suas *Formas elementares da vida religiosa* encaram a religião como um conjunto essencial de representações coletivas da solidariedade social.

[...]

O pensamento de Althusser sobre a ideologia desenvolve-se em escala bastante grandiosa, girando em torno de conceitos “globais”, como o Sujeito e os Apare-

lhos Ideológicos de Estado. O sociólogo francês Pierre Bourdieu, por sua vez, está mais interessado em examinar os mecanismos pelos quais a ideologia adquire poder na vida cotidiana. Para enfrentar esse problema, Bourdieu desenvolve, em seu *Esboço de uma teoria da prática* (1977), o conceito de *habitus*, com o qual se refere à inculcação, em homens e mulheres, de um conjunto de disposições duradouras que geram práticas específicas. É pelo fato de os indivíduos em sociedade agirem de acordo com esses sistemas internalizados — o que Bourdieu denomina de “inconsciente cultural” — que podemos explicar como seus atos podem ser objetivamente regulados e harmonizados, sem constituírem, em nenhum sentido, o resultado de uma obediência consciente às regras. Através dessas disposições estruturadas, pode-se conferir unidade e coerência aos atos humanos, sem nenhuma referência a uma intenção consciente. Na própria “espontaneidade” de nosso comportamento habitual, portanto, reproduzimos certas normas e valores profundamente tácitos; o *habitus* é, pois, o mecanismo de transmissão pelo qual as estruturas mentais e sociais passam a se encarnar na atividade social cotidiana. O *habitus*, como a própria linguagem humana, é um sistema aberto, que permite aos indivíduos lidarem com situações imprevistas e sempre mutáveis; portanto, é um “princípio gerador de estratégias” que permite uma inovação incessante, e não um projeto rígido.

O termo ideologia não é particularmente central na obra de Bourdieu, mas, se o *habitus* é aplicável a esse conceito, é porque tende a induzir nos agentes sociais aspirações e atos que são compatíveis com os requisitos objetivos de suas circunstâncias sociais. No auge de sua força ele exclui, como simplesmente impensáveis, todos os outros modos de desejar e conduzir-se. O *habitus* é, pois, “a história transformada em natureza”, e, para Bourdieu, o poder é assegurado através dessa equiparação do subjetivo com o objetivo, daquilo que nos sentimos espontaneamente dispostos a fazer com o que nossas condições sociais exigem de nós. A ordem social esforça-se por naturalizar sua arbitrariedade através dessa dialética das aspirações subjetivas e das estruturas objetivas, definindo cada uma em termos da outra; assim, a condição “ideal” seria aquela em que a consciência dos agentes tivesse os mesmos limites do sistema objetivo que lhe dá origem. O reconhecimento da legitimidade, diz Bourdieu, “é o desconhecimento da arbitrariedade”.

O que Bourdieu denomina de *doxa* pertence ao tipo de ordem social tradicional estável em que o poder é plenamente naturalizado e inquestionável, de modo que jamais possa ser imaginado um arranjo social diferente do existente. Nela, por assim dizer, sujeito e objeto fundem-se um com o outro de maneira indistinguível. O que importa nessas sociedades é o que “é desnecessário dizer”, que é determinado pela tradição; e a tradição é sempre “silenciosa”, inclusive sobre si mesma como tradição. Qualquer questionamento dessa *doxa* é, pois, a *heterodoxia*, contra a qual a ordem estabelecida tem que afirmar suas reivindicações

numa nova *ortodoxia*. Essa ortodoxia difere da *doxa* no sentido de que os guardiães da tradição, daquilo que é desnecessário dizer, são então compelidos a falar em sua própria defesa e, com isso, apresentam-se implicitamente como sendo apenas uma posição possível entre outras.

A vida social contém diversos *habitus* diferentes, sendo cada sistema apropriado ao que Bourdieu denomina de “campo”. O campo, diz ele em *Questões de sociologia* (1980), é um sistema competitivo de relações sociais que funciona de acordo com sua lógica interna, composta de instituições ou indivíduos que competem pelo mesmo interesse. Em geral, o que está em jogo nesses campos é a obtenção da máxima predominância dentro deles — uma predominância que permite, aos que a obtêm, conferir ou retirar legitimidade aos outros participantes. Conquistar essa predominância implica acumular o máximo do tipo particular de “capital simbólico” apropriado ao campo; e, para que esse poder se torne “legítimo”, ele tem que deixar de ser reconhecido pelo que é. Um poder endossado de maneira tácita, e não explícita, é um poder que logrou legitimar-se.

Qualquer desses campos sociais é necessariamente estruturado por um conjunto de regras não faladas sobre o que pode ser validamente enunciado ou percebido dentro deles; e essas regras operam, assim, como uma modalidade do que Bourdieu chama de “violência simbólica”. Uma vez que a violência simbólica é legítima, ela costuma passar despercebida *como* violência. É, no dizer de Bourdieu no *Esboço de uma teoria da prática*,

a forma gentil e invisível de violência, que nunca é reconhecida como tal e é menos sofrida do que escolhida, a violência do crédito, da confiança, da obrigação, da lealdade pessoal, da hospitalidade, dos presentes, da gratidão, da piedade (...).⁵⁴

No campo da educação, por exemplo, a violência simbólica opera menos pela fala “ideológica” do professor com os alunos do que por ser o professor percebido como possuidor de um “capital cultural” que o estudante precisa adquirir. O sistema educacional contribui, desse modo, para reproduzir a ordem social dominante, não tanto pelos pontos de vista que fomenta, mas por essa distribuição regulada do capital cultural. Como afirma Bourdieu em *Distinção* (1979), uma forma semelhante de violência simbólica atua em todo o campo da cultura, no qual aqueles a quem falta o gosto “correto” são discretamente excluídos, relegados à vergonha e ao silêncio. A “violência simbólica” é, pois, a maneira de Bourdieu repensar e elaborar o conceito gramsciano de hegemonia, e sua obra como um todo representa uma contribuição original para o que se poderia denominar de “microestruturas” da ideologia, complementando as noções mais gerais da tradição marxista com exposições empiricamente detalhadas da ideologia como “vida cotidiana”.

NOTAS

1. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Londres, 1971, p. 204.
2. Idem.
3. O "historicismo", em seu sentido marxista, é elegantemente resumido por Perry Anderson como uma ideologia em que "a sociedade torna-se uma totalidade circular 'expressiva'; a história, um fluxo homogêneo de tempo linear; a filosofia, uma autoconsciência do processo histórico; a luta de classes, um combate de 'sujeitos' coletivos; o capitalismo, um universo essencialmente definido pela alienação; e o comunismo, um estado de verdadeiro humanismo para além da alienação" (*Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976, p. 70).
4. Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, Londres, 1982, p. 171-2.
5. Como a maioria das analogias, essa é precária: a Idéia hegeliana é realmente uma criação dela mesma, enquanto o proletariado, longe de ser autogerador, é, para o marxismo, um efeito do processo do capital.
6. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford, 1978, v. 3, p. 270 (parênteses nossos).
7. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 83. Para discussões úteis sobre o pensamento de Lukács, ver A. Arato e P. Breines, *The Young Lukács*, Londres, 1979, cap. 8, e Michael Löwy, *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*, Londres, 1979, parte 4.
8. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 52.
9. Gareth Stedman Jones, "The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation", *New Left Review*, 70, novembro/dezembro de 1971.
10. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londres, 1973, parte 3, cap. 2. Convém observar que Lukács efetivamente sustenta que há "níveis" heterogêneos de ideologia.
11. Ver Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, 1977, cap. 3.
12. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 76.
13. Idem, p. 70.
14. Ver Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Londres, 1973, cap. 10.
15. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 54.
16. Idem, p. 50.
17. Ibid., p. 69.
18. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, 1954, p. 87. Há sugestivas críticas a Mannheim em Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, Londres, 1979, e em N. Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge*, Oxford, 1980. Ver também o ensaio de Bhikhu Parekh em R. Benewick (org.), *Knowledge and Belief in Politics*, Londres, 1973.
19. Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, 100, novembro de 1976/janeiro de 1977.
20. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, p. 112. Para um estudo histórico da hegemonia política na Inglaterra dos séculos XVIII e XIX, ver Francis Hearn, *Domination, Legitimation, and Resistance*, Westport, CT, 1978.
21. Ver meu *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, cap. 1 e 2.
22. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, org. de A. Hoare e G. Nowell-Smith, Londres, 1971, p. 376.
23. Quanto a esse tópico, ver Alberto Maria Cirese, "Gramsci's Observations on Folklore", em Anne Showstack Sassoon (org.), *Approaches to Gramsci*, Londres, 1982.
24. Citado em Cirese, "Gramsci's Observations", p. 226.

25. Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 424.
26. Idem, p. 328.
27. Ver Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Londres, 1981, p. 114-5.
28. Ver Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, Londres, 1984.
29. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1973, p. 161.
30. Idem, p. 150.
31. Ibid., p. 6.
32. Ver Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Boston, MA, 1984.
33. Citado por Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londres, 1978, p. 273.
34. Citado em Peter Dews (org.), *Habermas: Autonomy and Solidarity*, Londres, 1986, p. 51.
35. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 56.
36. Citado em idem, p. 201.
37. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Cambridge, 1987, p. 217. A exposição das idéias de Freud feita por Habermas foi justificadamente criticada, a meu ver, como excessivamente racionalista.
38. Idem, p. 227.
39. Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, v. 1, Moscou, s/d, p. 147.
40. Ver Étienne Balibar e Pierre Macherey, "On Literature as an Ideology Form", em Robert M. Young (org.), *Untying the Text*, Londres, 1981.
41. Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, Oxford, 1981, p. 178.
42. Para excelentes exposições do pensamento de Althusser, ver Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, Londres, 1976; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Londres, 1984; e Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, Londres, 1987.
43. Ver este volume, cap. 5.
44. Para uma exposição fulgurante do marxismo ocidental, ver Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976.
45. O ensaio de Lacan pode ser encontrado neste volume, cap. 4.
46. Louis Althusser, *For Marx*, Londres, 1969, p. 233-4.
47. Ver Colin MacCabe, "On Discourse", *Economy and Society*, 8, 3, agosto de 1979.
48. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londres, 1971, p. 174.
49. Peter Dews, *Logics of Disintegration*, Londres, 1987, p. 78-9.
50. Althusser, *Lenin and Philosophy*, p. 169 (grifo nosso).
51. Althusser, *For Marx*, p. 235.
52. Citado por Jonathan Rée, *Philosophical Tales*, Londres, 1958, p. 59.
53. Ver o ensaio não publicado de Althusser, de 1969, "Théorie, pratique théorique et formation théorique, idéologie et lutte idéologique", citado por Elliott, *Althusser*, p. 172-4.
54. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, p. 192.

FEMINISMO, IDEOLOGIA E DESCONSTRUÇÃO: UMA VISÃO PRAGMÁTICA

Richard Rorty

Nem a filosofia em geral nem a desconstrução em particular devem ser consideradas como um instrumento pioneiro e inovador da política feminista. A filosofia recente, inclusive a de Derrida, ajuda-nos a ver as práticas e as idéias (inclusive as práticas e idéias patriarcais) como não sendo naturais nem inevitáveis — mas isso é tudo o que ela faz. Depois que a filosofia termina de mostrar que tudo é um constructo social, ela não nos ajuda a decidir quais constructos sociais preservar e quais substituir.

A maioria dos intelectuais gostaria de encontrar meios de se engajar na luta dos fracos contra os fortes. Assim, eles esperam que seus dons e competências particulares possam tornar-se relevantes para essa luta. O termo mais frequentemente usado nas últimas décadas para formular essa esperança é “crítica da ideologia”. A idéia é que os filósofos, os críticos literários, os advogados, os historiadores e outros, que sejam bons em fazer distinções, redescrever e recontextualizar, possam colocar esses talentos em prática, “expondo” ou “desmistificando” as práticas sociais do presente.

Mas o modo mais eficiente de expor ou desmistificar uma prática existente parece consistir em sugerir uma prática alternativa, e não em criticar a atual. Na política, como no modelo kuhniano de mutações teóricas nas ciências, as anomalias dentro dos antigos paradigmas podem empilhar-se indefinidamente, sem fornecer muita base para a crítica, até que se ofereça uma nova opção. A crítica “imaneente” do antigo paradigma é relativamente ineficaz. Em termos mais específicos, a maneira mais eficaz de criticar as atuais descrições de determinado exemplo de opressão dos fracos como um “mal necessário” (o equivalente político de uma “anomalia desprezível”) é explicar por que ele não é de fato necessário, esclarecendo de que modo uma mudança institucional específica o eliminaria. Isso significa esboçar um futuro e um cenário alternativos da ação política, capazes de nos transpor do presente para o futuro.

Marx e Engels deixam isso claro em *A ideologia alemã*, ao criticarem Feuerbach por transformar “a palavra ‘comunista’, que, no mundo real, significa o seguidor de um partido revolucionário definido, numa mera categoria”.¹ A confiança deles em que suas críticas da tradição filosófica alemã haviam substituído a ilusão pela realidade e a fantasia pela ciência foi muito reforçada pelo fato de eles terem um partido e um programa revolucionários — uma proposta concreta sobre como fornecer uma comprovação empírica para sua afirmação de que alguns males contemporâneos (por exemplo, disparidades de renda, desemprego) eram desnecessários. A diferença entre a situação deles e a nossa está principalmente em que, hoje em dia, ninguém quer a revolução que eles tinham em mente; ninguém mais quer nacionalizar os meios de produção ou abolir a propriedade privada. Assim, falta à esquerda contemporânea o tipo de partido e o tipo de cenário que respaldaram a afirmação de Marx e Engels de que seu pensamento era “científico”, e não “utópico” — a voz da realidade, e não da fantasia.²

Hoje, o movimento feminista é o que mais nos aproxima — a nós, intelectuais de esquerda das democracias ricas — desse partido e desse programa. Mas, em seu aspecto político, o feminismo mais se assemelha a um movimento reformista do que a um movimento revolucionário. É que suas metas políticas são bastante concretas e não é difícil concebê-las como conquistáveis; essas metas são defendidas mediante apelos a intuições morais, muito difundidas, sobre a justiça. Assim, a política feminista contemporânea é mais análoga ao abolicionismo do século XVIII do que ao comunismo do século XIX. Enquanto foi muito difícil, no século XIX, imaginar como seriam as coisas sem a propriedade privada, era relativamente fácil, no século XVIII e no início do século XIX, imaginar um mundo sem escravos e ver a escravidão como um remanescente de uma era bárbara — moralmente repugnante para intuições bastante difundidas. De maneira análoga, é relativamente simples imaginar um mundo com remuneração igual para o trabalho igual, com responsabilidades domésticas igualmente compartilhadas, com o mesmo número de mulheres e homens em posições de poder etc, e ver as atuais desigualdades como repugnantes a intuições largamente compartilhadas sobre o que é certo e justo. O feminismo só pode ser análogo ao comunismo do século XIX na medida em que seja mais do que uma questão de reformas específicas.

Os feministas encontram-se na seguinte situação: como Marx e Engels, eles suspeitam que as reformas feitas aos pouquinhos deixarão basicamente intocado um mal subjacente e desnecessário. Mas, ao contrário de Marx e Engels, não conseguem esboçar com facilidade um cenário político revolucionário ou uma utopia pós-revolucionária. O resultado é um grande palavrório sobre revoluções *filosóficas*, revoluções da *consciência*; essas revoluções, todavia, não se refletem em nada que Marx e Engels pudessem reconhecer como “o nível material”. Assim, é fácil imaginar Marx e Engels fazendo com boa parte da teoria feminista contem-

porânea o mesmo tipo de chacota que fizeram de Hegel, Feuerbach ou Bauer. Os teóricos feministas, diriam eles, transformaram o “feminista” numa “mera categoria”; e nem podem ter esperança de fazer mais do que isso, enquanto o termo não significar “seguidor de um partido *revolucionário* definido”.

Essas considerações levam-nos a indagar se os feministas podem manter a noção de “crítica da ideologia” sem invocar a distinção entre “matéria” e “consciência” exposta em *A ideologia alemã*. Há uma literatura vasta e deprimente sobre o caráter equívoco do termo “ideologia”; seu mais recente exemplo é o primeiro capítulo de *Ideologia*, de Terry Eagleton.³ Eagleton rejeita a freqüente sugestão de que esse termo tornou-se mais problemático do que merece, e oferece o seguinte à guisa de definição: “idéias e crenças que contribuem para legitimar os interesses de um grupo ou classe dominante, especificamente através da distorção e da dissimulação”. Como alternativa, ele sugere “crenças falsas ou enganosas” que brotam, “não dos interesses de uma classe dominante, mas da estrutura material da sociedade como um todo”.⁴ Esta última formulação incorpora o contraste material/imaterial que é central em *A ideologia alemã*. Mas é difícil para os feministas apropriar-se desse contraste, que recebeu sua relevância concreta, qualquer que tenha sido, da explicação da “mudança material”, numa referência à história escatológica de Marx sobre as mudanças na organização dos mecanismos de produção. Essa história é basicamente irrelevante para a opressão da mulher pelo homem.⁵

No entanto, se abandonarmos a distinção matéria-consciência e recairmos na primeira das duas definições de “ideologia” que citei de Eagleton, entraremos em conflito com as visões filosóficas sobre verdade, conhecimento e objetividade sustentadas pela maioria dos intelectuais feministas contemporâneos que esperam colocar seus dons e sua competência a serviço da crítica da ideologia machista. É que “distorção” pressupõe um meio de representação que, intrometendo-se entre nós e o objeto investigado, produz uma aparência que não corresponde à realidade do objeto. Esse representacionalismo não pode ser equacionado nem com a insistência pragmática em que a verdade não é uma questão de correspondência com a natureza intrínseca da realidade, nem com a rejeição desconstrutivista do que Derrida chama de “metafísica da presença”.⁶ Pragmatistas e desconstrutivistas concordam em que tudo é um constructo social e em que não faz sentido tentar distinguir entre o “natural” e o “meramente” cultural. Eles concordam em que a questão está em saber quais constructos sociais descartar e quais preservar, e em que não há por que apelar para “a maneira como as coisas realmente são” no decorrer das lutas em torno de quem chega a construir o quê. Essas duas escolas filosóficas podem concordar com Eagleton em que, “se não há valores nem crenças que não estejam ligados ao poder, o termo ideologia ameaça expandir-se a ponto de desaparecer”.⁷ Mas, ao contrário de Eagleton, ambas consideram que essa é uma razão para duvidar da utilidade da noção de

“ideologia” (ao menos, caso se suponha que ela signifique mais do que “um conjunto de idéias ruins”).

A distinção entre a ciência marxista e a mera fantasia filosófica, que atravessa *A ideologia alemã*, é um excelente exemplo da afirmação de se haver chegado ao que Derrida denomina de “uma presença plena, fora do alcance do jogo”.⁸ Como bom marxista, Eagleton tem que fazer eco às críticas padronizadas contra Derrida, dizendo que “a tese de que os objetos são inteiramente internos aos discursos que os constituem levanta o espinhoso problema de como poderíamos, em algum momento, julgar se um discurso construiu seu objeto de maneira válida”, e indagando, em seguida: “se o que valida minhas interpretações sociais são os fins políticos a que elas servem, como hei de validar esses fins?”⁹ Não se pode falar em “comunicação distorcida” ou “idéias deturpadoras” sem acreditar em objetos externos aos discursos — objetos passíveis de ser representados, com ou sem exatidão, de maneira científica ou meramente fantasiosa, por esses discursos.

Há que se abrir mão de alguma coisa, portanto. Os intelectuais feministas que desejam criticar a ideologia machista e usar a desconstrução para fazê-lo devem (1) pensar em algum novo sentido para “ideologia”; ou (2) dissociar a desconstrução e o anti-representacionalismo, a negação de que possamos responder à pergunta “terei construído meu objeto *validamente*?” (em oposição, por exemplo, a “tê-lo-ei construído de maneira útil aos fins feministas?”); ou então, (3) dizer que a questão de saber se suas críticas às práticas sociais machistas são “científicas” ou “filosoficamente bem fundadas”, tal como saber se o machismo “distorceu” as coisas, não vem ao caso.

A melhor opção é a última. A primeira simplesmente não vale a pena, e não creio que a segunda seja minimamente exequível. Parece-me lamentável que algumas pessoas identificadas com o desconstrutivismo tenham tentado reconstituir a distinção marxista matéria–consciência — como quando De Man disse que “seria uma lástima confundir a materialidade do significante com a materialidade do que ele significa”, passando a definir “ideologia” como “a confusão da realidade lingüística com a natural, da referência com o fenomenalismo”.¹⁰ A maneira de rechaçar a acusação de que a teoria literária, ou desconstrução, “esquece-se da realidade social e histórica” é insistir em que “a constituição dos objetos pelo discurso” vai de ponta a ponta, e em que o “respeito pela realidade” (social e histórica, astrofísica, ou qualquer outra realidade) é apenas o respeito pela linguagem passada, pelas maneiras passadas de descrever o que “realmente” acontece.¹¹ Às vezes esse respeito é bom, às vezes, não. Depende do que se queira.

Os feministas querem modificar o mundo social, de modo que não podem ter demasiado respeito pelas descrições passadas das instituições sociais. A pergunta mais interessante sobre a utilidade da desconstrução para o feminismo é se, depois que Nietzsche, Dewey, Derrida *et al.* convenceram-nos de que não há

nada de “natural” ou “científico” ou “objetivo” em nenhuma prática ou descrição machista, e de que todos os objetos (neutrinos, cadeiras, mulheres, homens, teoria literária, feminismo) são constructos sociais, há alguma *outra* ajuda que a desconstrução possa oferecer para decidirmos quais constructos preservar e quais substituir, ou para encontrarmos substitutos para estes últimos. Duvido que haja.

Diz-se com frequência que a desconstrução oferece “instrumentos” que permitem aos feministas mostrar, como diz Barbara Johnson, que

as diferenças entre as entidades (prosa e poesia, homem e mulher, literatura e teoria, culpa e inocência) mostram basear-se numa repressão das diferenças *dentro* das entidades, dos modos pelos quais uma entidade difere dela mesma.¹²

Parece-me não ter o menor interesse a questão de determinar se essas diferenças já estavam ali (encolhidinhas bem no fundo da entidade, esperando para serem trazidas à luz pelos escavadores desconstrutivistas), ou se só estão na entidade depois que o feminista acabou de remoldá-la num constructo social que mais se aproxime de seu desejo íntimo. Na verdade, parece-me que uma parte importante da polêmica antimetáfrica comum aos pós-nietzschianos (tanto pragmatistas quanto desconstrutivistas) consiste em afirmar que essa distinção entre o encontrar e o fazer tem pouco interesse. Assim, não vejo nenhuma serventia política em dizer, como faz Johnson, que “[a] diferença é uma forma de *trabalho*, na medida em que *atua* fora do controle de qualquer sujeito”.¹³ Simplesmente não importa se Deus ordena, se “a massa das forças produtivas” desdobra-se dialeticamente, ou se a diferença atua fora do controle de qualquer um de nós. O importante é o que podemos fazer para convencer as pessoas a agirem de maneira diferente da que adotaram no passado. A questão do que finalmente determina, nas profundezas, se elas modificarão ou não seu modo de ser, é o tipo de tema metafísico que os feministas podem seguramente deixar de lado.¹⁴

Resumindo: qualquer coisa que a filosofia possa fazer para libertar um pouco nossa imaginação é de grande serventia política, pois, quanto mais livre for a imaginação do presente, maior será a probabilidade de que as práticas sociais futuras sejam diferentes das passadas. O tratamento dado por Nietzsche, Dewey, Derrida e Davidson à objetividade, à verdade e à linguagem libertaram-nos um pouquinho, tal como o fizeram as abordagens do dinheiro feitas por Marx e Keynes e as do amor por Cristo e Kierkegaard. Mas, ao contrário do que infelizmente nos ensinou a crer a tradição marxista, a filosofia não é uma fonte de instrumentos para um trabalho político inovador. Nada de politicamente útil acontece enquanto as pessoas não começam a dizer coisas que nunca disseram antes — com isso nos permitindo visualizar novas práticas, e não apenas analisar as antigas. A moral da filosofia kuhniana da ciência é importante: não há uma disci-

plina chamada “crítica” que se possa praticar para conseguir uma política marcadamente melhor, assim como não há nada chamado “método científico” que se possa aplicar para obter uma física marcadamente melhor. A crítica da ideologia é, na melhor das hipóteses, um enxugamento, não um desbravamento. É parasitária da profecia, e não uma substituta dela. Está para a produção imaginativa de novas descrições do que acontece (por exemplo, do que os homens têm feito com as mulheres) como estava Locke (que se descrevia como um “subtrabalhador” que recolhia o lixo) para Boyle e Newton. A imagem da filosofia como pioneira é parte de uma concepção logocêntrica do trabalho intelectual com que nós, admiradores de Derrida, não devemos ter nada a ver.

Uma das razões por que muitos feministas resistem a essa visão pragmática da utilidade política da filosofia é que, na sociedade contemporânea, o machismo parece estar tão profundamente embutido em tudo o que fazemos e dizemos, que é como se somente uma mudança intelectual realmente *maciça* pudesse deslocá-lo do lugar. Assim, inúmeros feministas acham que somente enfrentando algum enorme mal intelectual, do tipo que os filósofos se especializam em localizar (algo da escala do logocentrismo, ou do “binarismo”, ou do “pensamento tecnológico”) — interpretando esse mal como intrinsecamente machista, e o machismo, como apoiando-o ou aquiescendo nele —, é que eles poderão atingir a radicalidade e o alcance que sua tarefa parece exigir. Sem essa aliança com uma campanha contra algum grande monstro filosófico, a campanha contra o machismo parece-lhes fadada a alguma forma de cumplicidade com as práticas atuais.¹⁵

Essa visão me parece equivocar-se por completo quanto aos tamanhos relativos das coisas. O machismo é um monstro muito maior e mais feroz que qualquer dos monstrinhos provincianos com que lutam os pragmáticos e os desconstrutivistas. Pois o machismo é a defesa das pessoas que têm estado por cima, desde os primórdios da história, contra as tentativas de derrubá-las; esse tipo de monstro é muito adaptável, e desconfio que seja capaz de sobreviver quase tão bem num meio filosófico antilogocêntrico quanto num meio logocêntrico. É verdade que, como observou sagazmente Derrida, a tradição logocêntrica está sutilmente vinculada ao impulso em direção à pureza — o impulso de escapar à contaminação das trapalhadas femininas —, simbolizado pelo que ele chama de “imagem essencial e essencialmente sublime do homossexualismo viril”.¹⁶ Mas é provável que esse impulso em direção à pureza e essa “imagem sublime” sobrevivam de forma ainda mais altamente sublimada, mesmo que nós, filósofos, consigamos de algum modo uma superação (ou até uma simples *Verwindung* [consolação]) da metafísica.

O pragmatismo — considerado como um conjunto de visões filosóficas sobre a verdade, o conhecimento, a objetividade e a linguagem — é neutro entre o feminismo e o machismo. Assim, se alguém quiser doutrinas especificamente fe-

ministas sobre esses temas, o pragmatismo não as fornecerá. Mas os feministas que (como MacKinnon) pensam na filosofia como algo a ser apanhado e posto de lado, conforme as exigências da ocasião, e não como um aliado poderoso e indispensável, encontrarão no pragmatismo as mesmas doutrinas antilogocêntricas que encontram em Nietzsche, Foucault e Derrida. A principal vantagem do modo como os pragmatistas apresentam essas doutrinas é que eles deixam claro que não estão desvendando segredos profundos, segredos que os feministas devam conhecer para ter sucesso. Eles admitem que tudo o que têm a oferecer são ocasionais conselhos *ad hoc* — conselhos sobre como retrucar quando os machistas tentam fazer as práticas atuais parecerem inevitáveis. Nem os pragmatistas nem os desconstrutivistas podem fazer mais pelo feminismo do que ajudar a rechaçar as tentativas de alicerçar essas práticas em algo mais profundo do que um fato histórico contingente — o fato de que as pessoas de músculos ligeiramente maiores têm estado intimidando as pessoas de músculos ligeiramente menores há muito, muito tempo.

NOTAS

1. Robert C. Tucker (org.), *The Marx-Engels Reader*, 2. ed., Nova York, 1978, p. 167.
2. Para uma boa expressão desse contraste realidade-fantasia, ver Engels, "Socialism: Utopian and Scientific", in Tucker, *The Marx-Engels Reader*, p. 693-4.
3. Para uma exposição deflacionária do uso marxista de "ideologia", ver Daniel Bell, "The Misreading of Ideology: The Social Determination of Ideas in Marx's Work", *Berkeley Journal of Sociology*, 35, 1990, p. 1-54. Esse artigo ajuda a deixar claro por que Marx teria julgado errônea a expressão "ideologia marxista", e quão inseparável era, em Marx, o uso de "ideologia" e a caracterização de seu próprio pensamento como "científico".
4. Terry Eagleton, *Ideology*, Londres, 1991, p. 30. Cito a quinta e a sexta da série de distinções progressivamente mais completas e mais claras de Eagleton. Para uma discussão adicional desse livro, ver Richard Rorty, "We Anti-representationalists", *Radical Philosophy*, 60, 1992, p. 40-2.
5. Como diz Catharine MacKinnon, a história das relações entre homens e mulheres (diversamente da história da sexualidade — "a história do que faz os historiadores sentirem-se sensuais") é monótona: "[P]or baixo de todas essas montanhas e vales, desses fluxos e refluxos, há esse leito, essa maré que não mudou muito, a saber, a supremacia masculina e a subordinação da mulher" (MacKinnon, "Does Sexuality Have a History?", *Michigan Quarterly Review*, 30, 1991, p. 6). Essa subordinação atravessa os séculos como uma monótona nota grave (portanto, geralmente inaudível) — o som dos homens espancando as mulheres. Nenhuma orquestração dramática parece possível.
6. Forneço uma exposição do pragmatismo como anti-representacionalismo num prefácio a John Murphy, *Pragmatism: From Pierce to Davidson*, Boulder, CO, 1990; e também na introdução a Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, 1992. Quanto aos paralelos entre o anti-representacionalismo de Davidson e a antimetáfisica de Derrida, ver Samuel Wheeler, "Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson", em Ernest Le Pore (org.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 1986, p. 477-94.
7. Eagleton, *Ideology*, p. 7.

8. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago, 1978, p. 279.
9. Eagleton, *Ideology*, p. 205.
10. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, MN, 1986, p. 11.
11. Wallace Stevens dizia que a imaginação é a mente fazendo pressão contra a realidade. Derrida e Dewey ajudam-nos a ver que isso equivale a fazer pressão contra a imaginação do passado.
12. Barbara Johnson, *The Critical Difference*, Baltimore, MD, 1980, p. x-xi. Ver o uso dessa passagem de Johnson por Joan Scott em seu "Deconstructing Equality-vs.-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", em Marianne Hirsh e Evelyn Fox Keller (orgs.), *Conflicts in Feminism*, Nova York, 1990, p. 137-8.
13. Johnson, *The Critical Difference*, p. xi.
14. Desenvolvo um pouco mais extensamente essa analogia entre o feminismo contemporâneo e a Nova Ciência do século XVII em "Feminism and Pragmatism", *Michigan Quarterly Review*, 30, 1991, p. 231-58.
15. Um bom exemplo dessa acusação de cumplicidade é a crítica de Drucilla Cornell a Catharine MacKinnon em *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, Nova York, 1991, cap. 3. Cornell acha que, embora MacKinnon "rejeite superficialmente o sonho da simetria, que nos compara com a norma masculina", ela "não consegue deixar de cair nesse antiquíssimo sonho, dadas as limitações de seu próprio discurso teórico, que repudia necessariamente o feminino como feminilidade, porque ela só consegue 'enxergar' de sua própria perspectiva machista" (p. 151). Cornell considera que será necessária uma reflexão filosófica (de tipo especificamente desconstrutivista) maior do que a que MacKinnon se dispõe a empreender para evitar a cumplicidade com o machismo. Ela também acha que MacKinnon trai o característico ponto de vista ético do feminismo ao reduzir este último a uma disputa pelo poder. Minhas simpatias vão para MacKinnon. Não consigo ver nada de errado nas disputas pelo poder, e sou menos entusiasmado do que Cornell quanto à utilidade política da filosofia desconstrutivista. (Para maiores dúvidas sobre essa utilidade, ver Thomas McCarthy, "The Politics of the Ineffable: Derrida's Deconstructionism", *The Philosophical Forum*, 21, 1989, p. 146-68. Quanto à visão de MacKinnon de que "os homens são como são porque detêm o poder" e de que "as mulheres que têm êxito em formas masculinas de poder também serão basicamente assim", ver Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge, MA, 1987, p. 220.)
16. Concordo com Cornell em que uma das contribuições centrais de Derrida para o feminismo está em que "ele afirma explicitamente que as questões filosóficas fundamentais não podem ser separadas do pensamento sobre a diferença sexual" (*Beyond Accommodation*, p. 98). A rigor, eu iria mais além, e diria que a contribuição mais original e importante de Derrida para a filosofia é sua costura de Freud e Heidegger, sua associação da "diferença ontológica" com a diferença sexual. Essa costura permite-nos ver, pela primeira vez, a ligação entre a busca de pureza dos filósofos, a visão de que as mulheres são de algum modo impuras, a subordinação da mulher e o "homossexualismo viril" (o tipo de homossexualismo masculino que Eve Sedgwick chama de "homo-homossexualismo", e que tem sua epítome na afirmação de Jean Genet de que "o homem que fode outro homem é duas vezes homem"). Comparada a essa percepção (exposta de maneira sumamente convincente no "Geschlecht I", de Derrida), a miscelânea de truques fáceis de reproduzir que leva o rótulo de "desconstrutivismo" parece-me relativamente sem importância.

IDEOLOGIA, POLÍTICA E HEGEMONIA: DE GRAMSCI A LACLAU E MOUFFE

Michèle Barrett

Gramsci é uma espécie de paradoxo no pensamento político radical. Por um lado, seu trabalho é muito admirado como a abordagem mais simpática, na tradição clássica marxista, da política cultural e ideológica. Ele se tornou o teórico escolhido, por exemplo, pela estratégia eurocomunista da Itália, Espanha e outros países. Na Grã-Bretanha, tornou-se fonte de inspiração de muitos dos que desejam que a política trabalhista encontre uma direção nova e realista. Sua abordagem da ideologia, sua teoria da hegemonia, sua exposição do papel dos intelectuais, sua insistência na importância da tática e da persuasão, e sua atenção detalhada para com as questões da cultura e a política da cultura cotidiana, tudo isso foi entusiasticamente abraçado por uma geração já farta das regras e preceitos moralizantes das esquerdas marxista-leninista e trabalhista.

Contudo, em termos teóricos, a obra de Gramsci levantou muitas questões não resolvidas na área de uma teoria da ideologia — em parte porque (como Marx, talvez) suas brilhantes descobertas freqüentemente aparecem isoladas, ou em certa tensão umas com as outras. Não fica claro, para tomar um exemplo que discutirei mais de perto, de que modo sua abordagem da ideologia harmoniza-se com a hoje célebre definição e uso da idéia de hegemonia. Em termos mais gerais, o pensamento de Gramsci tornou-se um ícone para a esquerda contemporânea, tanto intelectual quanto cultural, mas é também Gramsci — ao menos o Gramsci lido por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe — que se encontra no ponto crítico do marxismo como uma teoria política viável. Esta última discussão, que se prende ao caráter central do conceito de classe na teoria e na política marxistas, ocupará boa parte deste capítulo. Como veremos, um aspecto muito importante desse debate é saber se determinadas ideologias dizem respeito a diferentes classes sociais, ou se essa imputação à ideologia política de uma natureza “pertinente à classe” é um erro.

Gramsci, como é sem dúvida sabido por todos os leitores, escreveu a maior parte do que nos chegou como *corpus* de seus textos nas circunstâncias extraordinariamente coercitivas de uma prisão fascista italiana. As condições em que escreveu, incluindo sua saúde cada vez mais precária, obviamente influem na natureza dos textos de que dispomos. Outra consideração importante é o fato de que seus trabalhos incorporam muitas estratégias e rodeios, relacionados com a censura do presídio. Esses simples fatos explicam, ao menos até certo ponto, a natureza relativamente fragmentada e “aberta” desses textos cruciais.

Se examinarmos inicialmente uma passagem dos *Cadernos de notas da prisão*, onde Gramsci aborda diretamente o conceito de ideologia na tradição marxista, encontraremos os seguintes pontos. Gramsci refere-se ao “juízo de valor negativo” que se ligou (erroneamente) ao sentido de ideologia na filosofia marxista; neste ponto, devemos registrar a afirmação de Jorge Larrain de que, antes e acima de tudo, a postura de Gramsci em relação à ideologia deve ser identificada como mais “positiva” do que “crítica”. Gramsci sugere — embora não exatamente com essas palavras — que a responsabilidade pela precária compreensão da ideologia no pensamento marxista pode ser atribuída àqueles que encararam a ideologia como algo determinado por uma base econômica, e portanto, como “‘pura’ aparência, inútil, lixo etc”; nesse aspecto, ele se alinha com a crítica de Korsch ao “marxismo vulgar”. Gramsci frisa então que as “ideologias historicamente orgânicas” — aquelas que são “necessárias” — têm validade psicológica e “criam o terreno em que os homens se movem, adquirem consciência de sua posição, lutam etc”; essa atenção para com a “validade psicológica” singularizou Gramsci, em certos sentidos, na tradição marxista.

No mesmo conjunto sucinto mas altamente condensado de teses, Gramsci sugere que as ideologias “orgânicas” podem ser distinguidas das polêmicas de ideólogos isolados, e faz uma distinção entre a ideologia como “superestrutura necessária de uma estrutura particular” e a ideologia no sentido das “elucubrações arbitrarias” dos indivíduos. Gramsci refere-se à visão de Marx de que “uma convicção popular tem, muitas vezes, a mesma energia de uma força material”, e conclui essa passagem com a seguinte declaração:

A análise dessas proposições tende, penso eu, a reforçar a concepção de *bloco histórico*, na qual, precisamente, as forças materiais são o conteúdo, e as ideologias, a forma, embora essa distinção entre forma e conteúdo tenha um valor puramente didático, já que as forças materiais seriam historicamente inconcebíveis sem a forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais.¹

Ao examinarmos essas teses vinculadas, uma dificuldade está em que até mesmo uma passagem tão curta como essa contém mudanças de posição complexas, mas distintas. A última frase, por si só, bastaria para rotular Gramsci como um

claro “historicista”, mas isso é complicado de avaliar, quando recai no fim de um parágrafo em que se sugeriu a idéia, hoje classicamente “gramsciana”, de que a ideologia é um “campo de luta” — visão que se coaduna pouco com a tendência historicista a pensar em termos de “totalidades expressivas”. Outro problema é que, freqüentemente, Gramsci não é explícito sobre se determinada coisa deve ou não ser considerada uma “ideologia orgânica”; por isso, suas discussões sobre a luta cultural e intelectual são amiúde um tanto ambíguas. (Isso não constitui uma crítica, mas com certeza influiu no fato de a obra de Gramsci ter-se tornado um campo riquíssimo para interpretações diferentes.) Essas ambigüidades cercam até mesmo algumas questões bastante elementares. Muitas vezes se presume, por exemplo, que as discussões gerais de Gramsci sobre os fenômenos culturais e intelectuais são colocadas sob a rubrica da ideologia, mas não é exata ou necessariamente esse o caso. Não está claro se a elucidativa classificação gramsciana dos diferentes níveis da “compreensão do mundo” — desde a filosofia até o folclore — deve ou não ser considerada como uma abordagem da ideologia. Noutra famosa passagem dos *Cadernos de notas da prisão*, Gramsci distingue entre filosofia, religião, senso comum e folclore como concepções do mundo, com graus variáveis (decrecentes) de sistematicidade e coerência. A filosofia presume ordem intelectual, o que não fazem a religião e o senso comum, “porque não podem ser reduzidos à unidade e à coerência nem mesmo dentro de uma consciência individual, muito menos de uma consciência coletiva”. Gramsci afirma em seguida:

Toda corrente filosófica deixa um sedimento de “senso comum”: essa é a prova de sua efetividade histórica. (...) O “senso comum” é o folclore da filosofia e está sempre a meio caminho entre o folclore propriamente dito e a filosofia, a ciência e a economia dos especialistas. O senso comum cria o folclore do futuro.²

Assim, temos uma hierarquia de formas em que as filosofias — corpos sistemáticos de pensamento que podem ser coerentemente esposados — assumem seu lugar acima da religião, que está sujeita à crítica filosófica. O “senso comum” assume muitas formas, mas é um corpo fragmentado de preceitos; quanto ao “folclore”, Gramsci o descreve como fórmulas populares “rígidas”. Ele assinala que pode haver um conflito considerável entre esses níveis, observando que podem existir contradições entre a filosofia que alguém esposa num nível sistemático (racional) e sua conduta, tal como determinada pelo “senso comum”. Daí chegamos à noção gramsciana de “consciência contraditória”, com uma distinção entre a escolha intelectual e a “atividade real”.³ O próprio Gramsci, como hoje se reconhece cada vez mais na Grã-Bretanha, a partir das novas traduções de seus escritos culturais,⁴ dedicou uma atenção considerável à cultura e à ideologia populares, discorrendo sobre tópicos tão diversificados quanto a arquitetura, a

música popular, os seriados de ficção, a ficção policial, a ópera, o jornalismo e assim por diante.

No entanto, não fica muito claro até que ponto Gramsci pensa nesses vários fenômenos como ideologia. Ele discute essas formas sob o rótulo de filosofia, mas a maioria das pessoas tem tendido a presumir que elas são formas ideológicas. Uma utilização bastante impressionista do conceito de ideologia pode ocorrer com impunidade na abordagem de Gramsci, basicamente por ele haver retirado o peso explicativo dos ombros da ideologia. Isso lhe é possível porque, em contrapartida, ele expõe um outro conceito para carregar o fardo teórico que, em outros autores, é assumido pelo conceito de ideologia. Assim, para verificar como a abordagem de Gramsci sobre a ideologia mistura-se com a tradição, temos que tomá-la em conjunto com o termo que é seu companheiro: hegemonia. Embora a palavra italiana *egemonia* tenha sido vista, muitas vezes, como sinônima da contribuição de Gramsci, suas raízes, como enfatizaram Perry Anderson e outros, residem nos debates sobre a necessidade da “hegemonia” (influência persuasiva) do proletariado sobre o campesinato no período pré-revolucionário na Rússia.⁵

O conceito de “hegemonia” é o centro organizador do pensamento de Gramsci sobre a política e a ideologia, e seu uso característico transformou-o no marco da abordagem gramsciana em geral. A melhor maneira de entender a hegemonia é como a *organização do consentimento*: os processos pelos quais se constroem formas subordinadas de consciência, sem recurso à violência ou à coerção. O bloco dominante, segundo Gramsci, atua não apenas na esfera política, mas em toda a sociedade. Gramsci enfatizou os níveis “inferiores” — menos sistemáticos — de consciência e apreensão do mundo e, em particular, interessou-se pelos modos como o conhecimento e a cultura “populares” desenvolveram-se de maneira a assegurar a participação das massas no projeto do bloco dominante.

Neste ponto, vale ressaltar uma diferença significativa de interpretação quanto à hegemonia. Não está claro se Gramsci usa a hegemonia estritamente para se referir aos aspectos não coercitivos (ideológicos?) da organização do consentimento, ou se a utiliza para explorar a relação entre as formas coercitivas e não coercitivas de obtenção do consentimento. Stuart Hall *et al.* sugerem que a indagação fundamental de Gramsci — como pode o Estado governar sem coerção? — é de molde a fazê-lo chamar atenção para os aspectos não coercitivos da dominação das classes. Mas, dizem eles, isso se deve a seu interesse subjacente na *relação* do Estado com a “sociedade civil”: não é produto de um interesse despreendido pelas “superestruturas” ou pela “cultura” em sentido abstrato.⁶ Perry Anderson dá a essa questão uma inflexão um tanto diferente; observa que o uso gramsciano da hegemonia é incoerente, já que às vezes ele a utiliza para significar consentimento, em vez de coerção, e noutras ela parece significar uma síntese dos dois. A explicação de Anderson — baseada em sua visão de que o poder esta-

tal é a “cavilha” da hegemonia burguesa — consiste em dizer que Gramsci “es-corregou” para a ênfase no consentimento, em parte, por causa das dificuldades de fazer com que as teses relacionadas com a coerção passassem pela censura do presídio.⁷

Deixando isso de lado por um momento, podemos dizer que, em relação à estratégia política e cultural do socialismo, a ênfase de Gramsci foi na hegemonia. Também nisso residia seu maior interesse. Seus conceitos de “guerra de posições” e “guerra de movimento” compõem o cerne de uma conceituação da estratégia que implica o deslocamento das classes, segundo uma analogia com a guerra de trincheiras, para melhores pontos de observação e “posições”: daí a “guerra de posições” ser a batalha pela conquista da hegemonia política, pela obtenção do consentimento, a luta pelos “corações e mentes” do povo, e não meramente sua obediência transitória ou seu apoio eleitoral. A “guerra de movimento”, em contraste, vem numa etapa posterior: é a tomada do poder estatal, mas (em oposição direta à tradição leninista de pensamento político) só pode ocorrer numa situação em que a hegemonia já tenha sido assegurada.

Esse modelo de estratégia socialista incorporou uma teoria da função política dos intelectuais. Gramsci não os via como expressando classes particulares, ou aprisionados em papéis específicos e socialmente definidos; via os intelectuais como atores importantes no campo em que o conflito de classes é “encenado” no nível ideológico. Em particular, ele encarava o processo de obtenção de hegemonia — pela esquerda, bem entendido — como um processo que implicaria desvincular “os intelectuais tradicionais e sua base no bloco dominante” e desenvolver o que chamava de intelectuais “orgânicos” da classe trabalhadora.

A visão gramsciana desses processos insere uma teoria da ideologia, basicamente interpretada como as formas variáveis de conhecimento popular e sistemático discutidas antes, num projeto político e cultural mais geral, que Gramsci teoriza nos termos do conceito mais amplo de hegemonia. Seu interesse na relação entre o Estado e a sociedade civil conduz diretamente a seu trabalho sobre o que se denominou de funções socialmente “cimentadoras” da ideologia e sobre os modos como o consentimento é obtido num nível não violento.

[...]

Gramsci manteve-se como o expoente por excelência de uma teoria não determinista da ideologia. O artigo de Stuart Hall sobre “base e superestrutura” estabeleceu em definitivo os termos do debate sobre o determinismo na teoria marxista da ideologia. Hall interpreta Gramsci como alguém que desenvolve uma “polêmica contra uma explicação reducionista da superestrutura” e afirma que Gramsci nos mostrou que o capitalismo não é apenas um sistema de produção, mas toda uma forma de vida social. As superestruturas, na leitura que Hall faz de Gramsci, são vitais por atraírem a cultura e a sociedade civil para uma

conformidade crescente com as necessidades do capital. Elas *ampliam* o domínio do capitalismo, criando novos tipos de indivíduo e de civilização, trabalhando através das várias instituições da sociedade civil, como a família, o direito, a educação, as instituições culturais, a Igreja e os partidos políticos. Isso não é apenas uma questão de interesse econômico, pois Gramsci opõe-se ao reducionismo economicista e conceitua a hegemonia como uma autoridade política, cultural e social. No entanto, conclui Stuart Hall, na visão de Gramsci “as superestruturas fazem tudo isso para o capital”.⁸

Há, todavia, uma questão que nunca foi inteiramente articulada *dentro* da tradição marxista clássica, mas à qual alguns aspectos das idéias de Gramsci foram recentemente aplicados, com conseqüências momentosas: trata-se da questão de as ideologias deverem ou não ser descritas como “pertinentes às classes”. Como veremos, a exploração dessa questão acarretou um grande desafio para o marxismo, que Ernesto Laclau e Chantal Mouffe afirmam estar agora superado. Trata-se de uma questão que nunca fora levantada dentro da tradição marxista, porque se presumia que, qualquer que fosse a teoria da ideologia, ela seria organizada em torno da classe social como categoria essencial e formativa de uma análise do capitalismo. Assim, não teria realmente importância que alguém encarasse as ideologias como expressões da consciência de classes sociais específicas (a variante mais comum, se bem que “historicista”, da abordagem positiva), ou que visse a ideologia como uma mistificação a serviço de interesses de classe. De qualquer modo, e também em relação a outras definições, seria axiomático que, numa análise do capitalismo, o papel e a função da ideologia fossem interpretados em termos da classe social. É precisamente isso que foi agora problematizado num nível fundamental, com conseqüências de evidente interesse para os feministas e para outros que têm questionado o *status* da análise das classes, chamando a atenção para alegações teóricas e políticas que surgem a partir de outras divisões sociais igualmente proeminentes.

AS IDEOLOGIAS POLÍTICAS DE CLASSE E NÃO CLASSISTAS

Começamos por examinar as formulações de *Política e ideologia na teoria marxista*, de Ernesto Laclau (1977), observando desde logo que a tese defendida nesse livro mostrou-se muito mais aceitável para a maioria dos marxistas do que as de suas obras posteriores, particularmente *Hegemonia e estratégia socialista* (1985), escrito em co-autoria com Chantal Mouffe.⁹ O texto anterior de Laclau voltou-se para o problema do “reducionismo” na teoria política marxista. Em particular, ele criticou aqueles que tenderam a ver a ideologia política, quase por definição, exclusivamente como uma ideologia de classe.

“Reduzir”, filosoficamente falando, é explicar um fenômeno que aparece no termo A invocando (ou reduzindo-o a) uma outra coisa — o termo B. No mar-

xismo, o problema do reducionismo foi agudo, pois uma estratégia explicativa clássica consistia em dizer que determinado fenômeno (amiúde embaraçoso, como o conservadorismo, o racismo ou a homofobia da classe trabalhadora) era *realmente* causado pela (ou dependente da) dinâmica preponderante das classes e do conflito de classes. O marxismo não detém o monopólio desse estilo de pensamento: a psicanálise, por exemplo, tem uma tendência ainda mais pronunciada para o reducionismo explicativo. Mas, na teoria marxista, o problema foi muito debatido nos últimos anos, particularmente em resposta à questão do sexo e da raça como fatores explicativos rivais na reflexão sobre a geração da desigualdade social.¹⁰ Seja como for, Laclau interessou-se pelo modo como os marxistas haviam ignorado aspectos da ideologia política que não se enquadravam numa análise em que essa ideologia era explicada pelos efeitos dos interesses das classes sociais, ou reduzida a eles.

Uma figura chave nesse debate foi Nicos Poulantzas, cuja tentativa de demarcar “a especificidade do político” na teoria marxista recebeu, em termos gerais, a aprovação de Laclau. Segundo este, porém, a imensa contribuição feita por Poulantzas foi prejudicada pelo “pressuposto geral que domina toda a sua análise: a redução de toda contradição a uma contradição de classe, e a atribuição de uma pertinência classista a cada elemento ideológico”.¹¹ Laclau propôs uma abordagem diferente e inteiramente original. Afirmou que a teoria do processo de interpelação (chamamento) de Althusser, através da qual os sujeitos ideológicos seriam construídos, poderia ser aplicada à análise da ideologia política. Isso nos permitiria ver que houve uma operação de elementos ideológicos não classistas, por exemplo, na integração de temas popular-democráticos nas configurações ideológicas fascistas, e que esses processos, historicamente, podem ser independentes da classe ou então articulados com ela, mas de modo algum seriam *reduzíveis* às ideologias de classe. Laclau sugeriu que a ideologia fascista (e em particular os exemplos históricos por ele descritos) poderia ser compreendida como a articulação de elementos “popular-democráticos” do discurso político, e não (o que foi comum na análise política marxista) como o discurso político natural de grupos extremamente conservadores. Com a expressão “popular-democráticos”, Laclau quis dizer que a ideologia se dirigia a seus sujeitos, e portanto os constituía, como “o povo”, e não como “a classe trabalhadora”. Ele alegou, justificadamente, que seu reexame do fascismo dera “uma perfeita demonstração do caráter não classista das interpelações populares”.¹²

É curioso, portanto, que Laclau tenha-se esforçado, em *Política e ideologia na teoria marxista*, por não se afastar de maneira demasiadamente radical do saber aceito do marxismo. A certa altura, ele repete explicitamente a *doxa*: “Não tentamos lançar dúvidas sobre a prioridade das relações de produção na determinação última dos processos históricos”¹³ — formulação que depois rejeitaria por completo. Ainda mais interessante, talvez, é a formulação a que ele chegou

para expressar a relação entre os elementos ideológicos não classistas, que tão esclarecedoramente havia revelado, e o campo tradicional da luta de classes. Num passagem que mostra até que ponto, nessa fase, ele ainda não se havia emancipado da lógica do fechamento teórico do marxismo, Laclau enveredou por uma forma perversa de reducionismo:

*A interpelação popular-democrática não apenas não tem nenhum conteúdo preciso de classe, como é o domínio da luta ideológica de classes por excelência. Toda classe luta simultaneamente, no nível ideológico, como classe e como o povo, ou melhor, tenta dar coerência a seu discurso ideológico apresentando seus objetivos de classe como a consumação dos objetivos populares.*¹⁴

Isso é interessante, precisamente, por retirar com uma das mãos o que Laclau acabara de nos dar com a outra: em vez de nos deixar saborear a plena independência dos elementos não classistas da ideologia política, que ele explicara com tanta eloquência, somos instados, nesse ponto, a restabelecer os “objetivos de classe” como o projeto almejado, embora oculto, das aparências popular-democráticas. Voltaremos a essas ambivalências ao discutir a obra posterior de Laclau.

Entrementes, convém enfatizar que o livro de Laclau — apesar de muito controvertido — teve um impacto tremendo no campo da ideologia política. O estudo de Colin Mercer sobre o fascismo italiano seria um exemplo disso. Mercer discute o fascinante material — trazido à luz por Maria Macciocchi, entre outros — relativo a acontecimentos teatrais da história de Mussolini, em que as mulheres trocavam suas alianças de ouro (em prol da produção de armamentos) por alianças de ferro, que simbolizavam seu casamento com Il Duce. Mercer teoriza esse e muitos outros exemplos de “sexualização” da esfera social e de “estetização” da política, vendo-os como estratégias que permitiram que os discursos popular-democratas circulassem livremente dentro da ideologia política fascista. Encara isso como uma “prova da asserção de Gramsci de que, nos regimes dessa natureza, os campos do *povo* e da *cultura* são de importância estratégica fundamental e são trazidos para o primeiro plano”. E conclui citando a afirmação gramsciana de que, nessas situações, “as questões políticas disfarçam-se de questões culturais”.¹⁵

Nada poderia deixar mais clara a espinhosa questão que continua a atormentar o tema da ideologia política e da “pertinência à classe”. A citação que Mercer faz de Gramsci, autor favorito da escola anti-reducionista, revela-nos um Gramsci que decerto leva a sério a ideologia, a cultura e o populismo, mas o faz, em última instância, como uma capa para a política “civil” (ou seja, na prática, de classe). Nisso está a base de boa parte do contínuo desacordo quanto à interpretação de Gramsci.

O trabalho de Stuart Hall sobre o “thatcherismo” como ideologia política talvez seja uma das tentativas mais famosas de usar as descobertas de Laclau no

contexto de uma interpretação gramsciana da política britânica contemporânea.¹⁶ Uma das rotas mais acessíveis para esse estilo de pensamento poderia ser o exame do tema do patriotismo — decisivamente “capturado” pela sra. Thatcher, quando da eclosão da Guerra das Malvinas, como uma identificação político-partidária conservadora, coisa que ele não tinha sido até então. O sucesso disso foi espantoso, a ponto de a idéia de um “socialismo patriótico” ter-se tornado meio anômala na Grã-Bretanha. Faz tanto tempo que ouvimos insistirem numa identidade entre o governo e a nação que, como comentou recentemente Margaret Drabble, ficamos realmente surpresos ao deparar com a velha expressão parlamentar “Leal Oposição a Sua Majestade”.

Stuart Hall analisou o “thatcherismo” como uma ideologia política que

combina os temas grandiloqüentes do conservadorismo orgânico (nação, família, dever, autoridade, padrões, tradicionalismo) com os temas agressivos de um neoliberalismo revigorado (interesse pessoal, individualismo competitivo, anti-estatismo).¹⁷

Em seus escritos sucessivos nessa área, Hall elaborou esses argumentos, originalmente desenvolvidos antes da eleição do governo Thatcher e voltados, historicamente, para as conseqüências que o desmoronamento do “consenso do após-guerra” traria para a esquerda na política britânica. Nas primeiras exposições de sua análise, Hall concentrou-se em explicar em que sentido o thatcherismo não devia ser encarado como um erro de julgamento por parte das massas, que teriam sido tapeadas por uma ala política direitista que não representava seus verdadeiros interesses, mas visto em termos de manifestações ideológicas que tinham dado expressão a situações, experiências e contradições reais da vida das pessoas, e que depois as haviam reformulado em outras palavras. A expressão “populismo autoritário” foi desenvolvida para tentar explorar essas idéias.

O thatcherismo foi “hegemônico” em sua intenção (mesmo que não tenha tido êxito como tal), na medida em que seu projeto era reestruturar toda a textura da vida social, alterar toda a formação da subjetividade e da identidade política, e não simplesmente impingir algumas políticas econômicas. Em estilo gramsciano, Stuart Hall resumiu essa intenção política:

A política thatcherista é “hegemônica” em sua concepção e seu projeto: a meta é combater em várias frentes ao mesmo tempo, não apenas na econômico-empresarial; e isso se baseia no conhecimento de que, para realmente dominar e reestruturar uma formação social, a liderança política, moral e intelectual tem que aliar-se à dominação econômica. Os thatcheristas sabem que têm que “vencer” tanto na sociedade civil quanto no Estado.¹⁸

Stuart Hall é digno de nota por ter dedicado uma atenção considerável à modulação dos temas thatcheristas, tanto os temas “orgânicos” dos conservadores tradicionais (*Tories*) quanto os das agressivas correntes neoliberais da ideologia,

nas interpretações políticas do sexo, da família e da sexualidade, ou no que diz respeito ao racismo e à política étnica. Assim, se sua análise foi freqüentemente dirigida, como penso ter sido, a uma platéia de “esquerda” (particularmente aos que se apegavam à esperança de um dia acordar e descobrir que tudo tinha sido um pesadelo, e que a classe trabalhadora havia recobrado o juízo), ainda assim ela se dirigiu à “esquerda” como um grupo que, de maneiras significativas, é internamente diferenciado e dividido pelo sexo e pela raça. O fato de a interpretação de Stuart Hall sobre o thatcherismo haver ocasionado tantas críticas da esquerda é, a meu ver, um sintoma do peso político que tem a teoria da ideologia. Bob Jessop e outros, numa extensa discussão crítica do trabalho de Hall, afirmaram que um de seus erros principais foi o “ideologismo”, ou uma tendência a desprezar os “alicerces estruturais” do thatcherismo, em sua concentração nos processos ideológicos e em sua análise de instituições flagrantemente ideológicas, como a mídia.¹⁹ Essa é a clássica acusação de idealismo e, como veremos, ela vem muito à tona nos debates contemporâneos sobre a ideologia. A resposta de Hall — ele achava “exasperante” ser acusado de ideologismo, pelo simples fato de haver chamado taticamente a atenção para aspectos importantes e especificamente ideológicos do thatcherismo — é apropriada.²⁰ Para os marxistas clássicos, *qualquer* consideração séria da ideologia é, na prática, quase sempre séria demais.

PÓS-MARXISMO

Talvez pareça haver uma longa distância entre os debates sobre se os elementos de uma ideologia política devem ou não ser designados como vinculados à classe e a posição descrita através deste subtítulo. No entanto, esse é o ponto final da trajetória de Ernesto Laclau (até agora), e assinala um momento interessantíssimo: alguns argumentos críticos formulados dentro do marxismo coincidiram de tal maneira com importantes idéias “pós-estruturalistas”, que questionaram a viabilidade do marxismo como teoria sistêmica. Parece-me que podemos falar aqui de uma “mudança de paradigma”, por mais frouxamente que essas expressões costumem ser usadas, já que o projeto filosófico do pensamento pós-estruturalista, apesar de não chegar a convencer a todos, promoveu uma reformulação das certezas marxistas que beira uma transformação fundamental. A “ideologia” é um elemento chave nele; a rigor, parece-me ser um foco central dos debates, justamente em função do peso epistemológico e político que tiveram as teorias da ideologia no marxismo.

Ao examinar essa mudança, vale a pena assinalar uma observação profética feita por Laclau em seu livro anterior, onde ele sugere, seguindo Althusser, que os problemas teóricos nunca são, estritamente falando, “solucionados”: eles são “superados”. Isso porque, quando podem ser resolvidos nos termos da teoria

existente, não constituem problemas “teóricos” como tais, mas sim dificuldades empíricas ou localizadas de aplicar o arcabouço teórico num dado caso específico. Por definição, diz Laclau, quando há um autêntico problema teórico (“um problema que implica uma inconsistência na estrutura lógica da teoria”), o único caminho a seguir é aceitar que “ele não pode ser resolvido dentro dos sistemas de postulados da teoria”, o que equivale a dizer que, nesse caso, o sistema teórico entraria em contradição ou experimentaria conflitos internos. A partir daí, sugere Laclau, a “única maneira de prosseguir consiste em negar o sistema de axiomas em que se baseia a teoria, ou seja, em passar de um sistema teórico para outro”. E, como salienta ele acertadamente, o problema que deu origem a isso “dissolve-se” no novo sistema, em vez de ser “solucionado” nos termos do antigo.²¹

Não faz muito sentido ler *Hegemonia e estratégia socialista*, de Laclau e Mouffe, quando há uma recusa a sustentar como ponto de partida que o marxismo é uma dentre várias teorias gerais que não são viáveis agora. Na introdução, os autores afirmam categoricamente: “Assim como a era das epistemologias normativas chegou ao fim, o mesmo ocorreu com a era dos discursos universais”. Os argumentos que Laclau e Mouffe aplicam ao marxismo são temas centrais do pensamento pós-estruturalista e são parte integrante dessa perspectiva teórica mais geral. Por vezes, seus argumentos devem muito, especificamente, aos de Derrida (em particular) ou aos de Lacan. Por sua vez, Laclau e Mouffe construíram, no campo do marxismo e da teoria política, teses que são complementares mas distintas das que outros desenvolveram em outras áreas — quer na crítica literária, na psicanálise ou na economia, por exemplo. É importante assinalar como é profunda a crítica teórica formulada por Laclau e Mouffe ao marxismo. Eles acreditam, atualmente, que *teorias como* o marxismo não são viáveis em termos gerais, e, a meu ver, é impróprio os marxistas responderem a seus argumentos, como fizeram alguns, denunciando-os pessoalmente como marxistas ultrapassados, ex-marxistas ou antimarxistas.²²

Para Laclau e Mouffe, o marxismo fundamenta-se num “imaginário” político: é uma concepção do socialismo que se apóia no pressuposto de que os interesses das classes sociais são previamente dados, no axioma de que a classe trabalhadora é ontológica e politicamente privilegiada em sua “centralidade”, e na ilusão de que a política se tornará desnecessária depois que uma revolução houver fundado uma ordem social nova e homogênea. Numa frase que descreve esse “imaginário jacobino” antes de seus estágios finais de dissolução, Laclau e Mouffe condensam alguns temas centrais do pensamento pós-estruturalista:

Povoado de sujeitos “universais” e conceitualmente erigido em torno da História, no singular, ele postulou a “sociedade” como uma estrutura inteligível, que poderia ser intelectualmente dominada com base em certas posições de classe, e reconstituída como uma ordem racional e transparente através de um ato fundador de caráter político.²³

Vale notar aí as alusões às críticas pós-estruturalistas do “fundacionalismo” na epistemologia da teoria social e política, a crítica ao modelo (cartesiano) do sujeito unificado, a crítica à história como um processo monolítico e unilinear, o golpe desferido de passagem contra a falocracia na referência à dominação, e assim por diante. Vale também notar que “o imaginário” (em contraste com o uso mais corriqueiro de “imaginário” como adjetivo) é, naturalmente, um conceito laciano, que acarreta ressonâncias particulares para alguns leitores.²⁴

Laclau e Mouffe insistem em que não estão obliterando o marxismo sem deixar vestígios (projeto impossível, é claro, para bons derridaístas), mas que, em certos sentidos, estão-no perlaborando: tanto são pós-marxistas quanto pós-marxistas. Isso, como veremos, levou alguns críticos de seu livro a dizerem que Laclau e Mouffe, eles mesmos, não estão realmente livres dos resíduos do pensamento totalizante e essencialista que adquiriram em sua longa perambulação pelo marxismo. (Alguém poderia indagar: quando se quer terminar numa teoria da coalizão arco-íris, por que tomar Kautsky como ponto de partida?)

Os argumentos essenciais de *Hegemonia e estratégia socialista* giram em torno da leitura que Laclau e Mouffe fazem de Gramsci, e nesse ponto, como dizem eles, “tudo depende de como se concebe a ideologia”.²⁵ Sua exposição da teoria da ideologia e da hegemonia de Gramsci enfatiza — de início, pelo menos — sua ruptura com a concepção crítica da ideologia, em favor de uma perspectiva positiva (que eles chamam de “material”), e sua rejeição ao modelo determinista da ideologia pautado na base/superestrutura. Os autores também insistem em que, para Gramsci, “os elementos ideológicos articulados por uma classe hegemônica não têm pertinência necessária a uma classe”.²⁶

Gramsci é uma figura axial para Laclau e Mouffe, pois representa o ponto mais distante que se pode alcançar dentro do marxismo e das limitações intrínsecas da problemática teórica. É que até mesmo o papel “articulatório” da classe trabalhadora, na leitura que eles fazem de Gramsci, é-lhe atribuído com base na localização econômica e, portanto, tem um caráter necessário, e não o caráter contingente a que eles dão preferência. A visão de Gramsci, portanto, em última análise, é “essencialista”. É essencialista no que tange à posição privilegiada da classe trabalhadora e com respeito ao “último reduto do essencialismo: a economia”.

Suas conclusões, vigorosamente intituladas de “Enfrentando as conseqüências”, consistem em negar que a economia seja auto-regulada e sujeita a leis endógenas, em negar que os agentes sociais se constituam, em última instância, num núcleo classista, e em negar que a posição da classe esteja necessariamente vinculada a “interesses”. Em seu aspecto mais simples, as proposições da nova teoria podem ser reduzidas a duas: (1) uma postura filosófica geral sobre “a impossibilidade da sociedade”, explicada no capítulo intitulado “Para além da positividade do social”, e (2) uma teorização da questão da ação na política democrá-

tica radical, numa época em que o essencialismo cedeu lugar às demandas pluralistas dos “novos movimentos sociais” — feminismo, anti-racismo, direitos das lésbicas e dos *gays*, ecologia, paz etc.

A IMPOSSIBILIDADE DA SOCIEDADE

“A impossibilidade da sociedade” é o título de um artigo publicado por Ernesto Laclau em 1983, prefigurando a argumentação mais detalhada sobre o tema que seria publicada em *Hegemonia e estratégia socialista*.²⁷ Laclau e Mouffe fazem aí uma observação derridaísta: não é que não haja uma “coisa” chamada sociedade, mas, como eles dizem, fazendo eco ao famoso *Il n’y a pas de hors-texte** de Derrida, “‘Sociedade’ não é um objeto válido de discurso”.²⁸

Que querem dizer com isso? Trata-se de um passo decisivo em sua argumentação, e talvez seja útil citarmos mais extensamente essa passagem, pois ela contém diversas alusões fundamentais e alguns “gestos” característicos. Escrevem os autores:

O caráter incompleto de toda totalidade leva-nos necessariamente a abandonar, como campo de análise, a premissa da “sociedade” como uma totalidade suturada e autodefinida. “Sociedade” não é um objeto válido de discurso. Não há nenhum princípio subjacente isolado que determine — e portanto, constitui — todo o campo das diferenças.²⁹

O aspecto inicial e mais óbvio a extrair disso é a rejeição de um modelo da sociedade como totalidade. É bem verdade que os marxistas divergiram quanto a até que ponto pensavam nas sociedades como totalidades integradas, mas por certo tenderam a vê-las, ao menos, como entidades vinculadas. Nos últimos anos, porém, essa noção de “totalidade” social sofreu um renovado escrutínio e reflexão. Também na sociologia houve uma inclinação para o que poderíamos chamar de modelos antitotalidade, com o surgimento de abordagens mais microssociológicas e fenomenológicas. Outro aspecto disso seria o reexame que vem sendo efetuado dos modelos de entidades sociais efetivamente baseados em Estados nacionais distintos, como se “a sociologia da Grã-Bretanha” ou “da Índia” fossem um projeto viável num ambiente social cada vez mais global. Anthony Giddens ofereceu críticas incisivas às suposições ingênuas que subjazem a algumas concepções das “sociedades” e, com efeito, o lema “Pense globalmente, aja localmente” foi recentemente apresentado aos sociólogos como um modelo melhor para sua disciplina do que alguns dos anteriores.³⁰

[...]

* “Não existe o extra-textual”. (N. da T.)

Laclau e Mouffe não se detêm numa crítica da idéia da “totalidade” social, mas passam a um conjunto de argumentos mais fundamentais — filosóficos, e não sociológicos — sobre a “impossibilidade” da sociedade. Antes de examiná-los, seria útil resumir o esquema de conceitos interligados que eles propõem para a análise das relações sociais. Eles definem quatro termos — *articulação*, *discurso*, *momento* e *elemento* —, dos quais o segundo, “discurso”, foi o que mais gerou controvérsia. A *articulação* é definida como “qualquer prática que estabeleça entre os elementos uma relação tal que sua identidade se modifique em decorrência da prática articulatória”; *discurso* é “a totalidade estruturada que resulta da prática articulatória”; *momentos* são as “posições diferenciais, na medida em que aparecem articuladas num discurso”; e *elemento* é “qualquer diferença que não seja discursivamente articulada”.³¹ O mais importante a assinalar nessas definições é que a própria definição ampliada de “discurso”, de Laclau e Mouffe, não representa, como concluíram de imediato diversos materialistas, um salto vertiginoso para o idealismo. O conceito de discurso, em suas mãos, é um conceito materialista que lhes permite repensar a análise dos fenômenos sociais e históricos num contexto diferente. Seu conceito de discurso foi desenvolvido à maneira de uma crítica explícita dos pressupostos que tradicionalmente regem a discussão sobre a divisão “material/ideal” na teoria marxista e, assim sendo, não podem (ou, pelo menos, não devem) ser automaticamente assemelhados a um posicionamento dentro de uma polaridade explicitamente rejeitada por eles. Esse conceito tem algo em comum com o uso do “discurso” em Foucault, mas há também importantes diferenças. Como esclarecerei mais adiante, sejam quais forem os problemas associados a seu conceito de discurso, Laclau e Mouffe, em sua orientação epistemológica geral, não ocupam as posições “idealista” e “relativista” em que seus críticos tentaram situá-los.

Afastando-me momentaneamente da controversa definição de “discurso” em *Hegemonia e estratégia socialista*, quero examinar o conjunto correlato de proposições formuladas nesse livro acerca da “impossibilidade” da sociedade, e representadas, no trecho em discussão, pela frase: “Não há nenhum princípio subjacente isolado que determine — e portanto, constitua — todo o campo das diferenças.” Que significa eles dizerem que a “fixidez absoluta” do sentido (e a não-fixidez absoluta) não é possível? Uma complicação de sua tese é que, além de ter seu próprio peso considerável, ela exhibe conceitos, extraídos de outros teóricos, cuja implicação para a argumentação de Laclau e Mouffe é entendida pelos leitores de maneiras diferentes. Proponho examinar dois desses conceitos fundamentais, como um modo de penetrar na argumentação de Laclau e Mouffe: *sutura* e *diferença*.

Sutura é um termo cujo emprego teórico corrente foi retirado da psicanálise lacaniana e desenvolvido, como descrevem Laclau e Mouffe,³² na teoria semiótica do cinema. Tendo convencionalmente a significação de “ponto”, em inglês, o

termo sutura é definido no *Oxford English Dictionary* como “a junção das duas bordas de um ferimento”. Esse sentido cirúrgico original recebe um polimento elegante e moderno no comentário de Landry e Maclean de que “a ‘sutura’ marca a ausência de uma identidade anterior, como quando a pele cortada sara, mas deixa uma cicatriz que marca a diferença”.³³ Laclau e Mouffe nos apresentam um corpo político cuja pele está permanentemente dilacerada, exigindo um plantão interminável na sala de emergência por parte dos cirurgiões da hegemonia, cuja sina é tentar fechar os cortes, temporariamente e com dificuldade. (Esse paciente nunca chega à sala de recuperação.) A referência que eles fazem à exposição da sutura de Stephen Heath enfatiza um “duplo movimento” — entre, de um lado, um “eu” lacaniano cuja marca é a clivagem e a falta e, de outro, a possibilidade simultânea de coerência ou “preenchimento” dessa falta. Sua aplicação do conceito de sutura ao campo da política traz em si uma idéia que o trabalho de Derrida sobre a desconstrução tornou influente: os vestígios do antigo não podem ser destruídos, mas permanecem como depósitos sedimentares — inclusive, e até especialmente, onde o novo mais tenta excluir o velho (sendo a desconstrução o método para revelar esses vestígios ocultos). Assim, Laclau e Mouffe afirmam:

As práticas hegemônicas são suturadoras, na medida em que seu campo de operação é determinado pela abertura do social, pelo caráter sumamente sem fixidez de todo significante. Essa falta originária é precisamente o que as práticas hegemônicas tentam preencher.

Eles concluem que o fechamento subentendido na idéia de uma sociedade totalmente suturada é impossível.³⁴

A “fixação última do sentido”, explicam Laclau e Mouffe, é uma proposição contestada por uma poderosa corrente de pensamento filosófico, “de Heidegger a Wittgenstein”, e, o que talvez seja mais importante para nossos objetivos, pelo filósofo pós-estruturalista Jacques Derrida. Este não é o momento de tentarmos resumir suas posições, mas seria útil fazer uma referência, aqui, à insistência generalizada de Derrida em que o sentido é posicional, e não absoluto. Derrida elaborou uma teoria da linguagem como o infindável “jogo dos significantes”, e uma teoria do sentido lingüístico como sendo construído através de relações de diferença numa cadeia.

A *diferença* passou a figurar, numa ampla faixa da teoria social moderna, como o exemplo dessa abordagem da linguagem e como a marca de uma rejeição do sentido absoluto, ou, como dizem Laclau e Mouffe, da “fixidez última” do sentido. Nesse ponto de sua argumentação, eles citam a generalização que Derrida faz do conceito de discurso em *A escritura e a diferença* como uma abordagem que “coincide com a de nosso texto”. Derrida escreve:

Esse foi o momento [ele aponta como exemplos temporais as obras de Nietzsche, Freud e Heidegger] em que a linguagem invadiu a problemática

universal, o momento em que, na falta de um centro ou origem, tudo se transformou em discurso — desde que concordemos quanto a essa palavra —, ou seja, num sistema em que o significado central, o significado original ou transcendental, nunca está absolutamente presente, fora de um sistema de diferenças. A ausência do significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação.³⁵

Daí, para Laclau e Mouffe, o discurso ser “constituído como uma tentativa de dominar o campo da discursividade, de deter o fluxo das diferenças, de construir um centro” como *pontos nodais*, numa referência ao *point de capiton* [ponto de basta] de Lacan (os significantes privilegiados que fixam o sentido numa cadeia).³⁶

No que concerne à impossibilidade da sociedade, podemos ver na perspectiva de Laclau e Mouffe uma fusão muito estreita e poderosa de Lacan com Derrida. As imagens e metáforas cruzam as divisões dos campos psicanalítico, filosófico e político, e o princípio norteador é a análise da tensão entre o “sempre já” (a rigor, essencialmente) clivado e descentrado, seja ele o psiquismo lacaniano ou a significação em Derrida, e o projeto hegemônico “suturador” da coerência. Assim, Laclau e Mouffe concluem que, “se o social não consegue fixar-se nas formas inteligíveis e instituídas de uma *sociedade*, o social existe apenas, no entanto, como um esforço de construir esse objeto impossível”.³⁷ A “sociedade” é o objeto impossível das operações do social, tal como, diríamos, o “imaginário jacobino” figurou como uma perspectiva vazia e ilusória para as operações do político.

A INSATISFATÓRIA EXPRESSÃO “NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS”

Se, em sua constituição da “sociedade” como uma impossibilidade, Laclau e Mouffe pautam-se nas idéias de outros pensadores pós-estruturalistas, como Derrida e Lacan, até seus mais severos críticos não de admitir que em sua análise dos “novos movimentos sociais” eles produziram uma elaboração original e muito influente no pensamento político. Uma explicação óbvia para o enorme interesse atual em sua obra é que ela discute um problema — o peso a ser conferido à classe social, em contraste com outras divisões proeminentes, como o sexo, a etnia ou a idade, por exemplo — que tem exercido grande influência, tanto nas análises acadêmicas quanto na atividade política prática em todo o tradicional espectro direita/esquerda.

Na frente acadêmica, vimos uma multiplicidade de debates em torno desse tema, sobretudo (o que não surpreende) nas abordagens marxizantes da sociologia, da política e da economia. Em parte, esses debates dizem respeito à maciça reformulação teórica necessária para que se apliquem os conceitos e descrições de Marx a sociedades cujas estruturas e relações de classe mudaram radicalmente nos cem anos que se seguiram a ele — aqui, poderíamos assinalar esquematicamente

os debates em torno do trabalho de Erik Olin Wright e Carchedi sobre a classe, em torno das questões que continuam a surgir dos textos de Poulantzas sobre a política e a classe, bem como da revolução no “repensamento do marxismo” liderada pelos economistas Steve Resnick e Rick Wolff. Poderíamos também mencionar, com efeito, as grandes elaborações conhecidas pelo título genérico de “teoria da escolha racional”, na medida em que ela continua a percorrer o campo do que ainda poderíamos chamar muito frouxamente de marxismo. Em todos esses debates, houve um potencial de compromisso com as realidades das divisões *não classistas*, mas (para expressar a situação com tato), em muitos casos, isso permaneceu como um potencial, e não como uma meada a ser puxada.

Em parte, também, os debates acadêmicos sobre a classe tiveram lugar num diálogo consciente com a obra dos feministas e com os textos daqueles que procuraram repensar a classe em relação ao grande interesse da identidade nacional e da política nacionalista, bem como em relação às questões da etnia e do racismo. Talvez valha a pena enfatizar quão rica e variada tornou-se a contestação da “primazia da classe” na ciência social: existem hoje escolas inteiras de pensamento dedicadas às maneiras como a moradia, por exemplo, ou os efeitos do ciclo de vida, transcendem suposições longamente acalentadas sobre os efeitos determinantes da classe social. Assim, parece muito claro que uma nova teorização radical da política, na qual o fator icônico da classe fosse drasticamente deslocado de sua posição privilegiada, seria de grande interesse para muita gente. (Por que o livro de Laclau e Mouffe tem sido tão extensamente examinado na teoria da crítica literária é uma questão mais complexa, que não examinarei aqui.)

Em termos de prática política, não há dúvida de que *Hegemonia e estratégia socialista* aborda um problema de tremenda pertinência e importância. Isso talvez se aplique da maneira mais patente à sitiada esquerda, que, numa multiplicidade de contextos, teve de repensar não apenas suas próprias imagens da classe, mas também o papel que ela deve ocupar na política “esquerdista” em termos mais gerais, onde compete com as reivindicações do ambientalismo, dos direitos dos homossexuais, do feminismo, do anti-racismo e assim por diante. Como todos sabemos, o debate sobre essa questão tem preocupado profundamente a esquerda nos últimos anos. A “política de coalizão” emergente de algumas dessas interações políticas, cujo exemplo mais notável, em anos recentes, talvez tenha sido a campanha de Jesse Jackson para a Presidência dos Estados Unidos em 1988, é exatamente o que o livro aborda num nível teórico. Entretanto, não devemos de modo algum supor que esse fenômeno se restrinja à política da esquerda: foram a direita e o centro (decerto na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos) que articularam algumas dessas novas ligações e sentidos.

Laclau e Mouffe, presumivelmente sensíveis à previsível acusação de que estariam deslizando para a direita, sugerem que sua iconoclastia no tocante à classe social abre caminho para um novo radicalismo político:

A rejeição de pontos de ruptura privilegiados e a confluência das lutas para um espaço político unificado, e a aceitação, ao contrário, da pluralidade e indeterminação do social, parecem-nos constituir as duas bases fundamentais sobre as quais se pode construir um novo imaginário político, radicalmente libertário e infinitamente mais ambicioso em seus objetivos do que a esquerda clássica.³⁸

Para Laclau e Mouffe, entre outros, a expressão “novos movimentos sociais” é insatisfatória, no plano mais elementar, por codificar sua própria marginalidade histórica. Esses movimentos são “novos”, justamente, por serem movimentos *não classistas*, e essa referência à classe continuará a existir enquanto usarmos esse estilo de denominação. Aquilo a que se está fazendo referência é o fenômeno — que Laclau e Mouffe tentam situar historicamente na rede de mudanças havidas no processo de trabalho, no Estado e na difusão cultural após-1945 — dos novos antagonismos que vêm sendo articulados, de uma maneira inédita, com respeito a relações sociais cada vez mais numerosas. Na prática, o termo agrupa lutas tão diversificadas quanto as “urbanas, ecológicas, anti-autoritárias, anti-institucionais, feministas, anti-racistas, étnicas, regionais, ou das minorias sexuais”.³⁹ Laclau e Mouffe vêem nessas lutas a articulação de antagonismos numa vasta gama de lugares, afora o tradicional local de trabalho em que o conflito de classes foi situado pelo marxismo, e apontam, por exemplo, para o consumo, os serviços e o meio ambiente como campos desses novos conflitos.

Além de estenderem esses antagonismos muito além dos limites convencionalmente atuantes nas análises marxistas, os autores sugerem que a burocratização da sociedade do após-guerra (ocidental, industrializada e capitalista) deu origem a novas formas de regulação das relações sociais. Assim, eles reformulam os argumentos de Foucault e Donzelot, vendo como “conseqüência” da burocratização do após-guerra o processo de “imposição de múltiplas formas de vigilância e regulação a relações sociais que antes eram concebidas como fazendo parte do domínio privado”.⁴⁰ Reconhecendo as sabidas ambigüidades políticas que cercam a resistência política num contexto de “Estado assistencialista”, Laclau e Mouffe discernem, entre os vários fatores em jogo nessas lutas, uma ampla esfera recém-articulada de “direitos” sociais. Categorias como “justiça” e “igualdade”, em certo sentido, foram retiradas de seu contexto liberal e articuladas em um discurso político democrático. Laclau e Mouffe concluem que a mercadologização e a burocratização, bem como a reformulação de uma ideologia política liberal-democrata, formam o contexto em que devemos entender a expansão do conflito social e a constituição de novos sujeitos políticos, que eles descrevem, por sua vez, como “um momento de aprofundamento da revolução democrática”.⁴¹

Mas os autores acrescentam que um terceiro aspecto da nova “formação hegemônica do período do após-guerra” desempenha um papel importante: a expansão da comunicação de massa e o retraimento das identidades culturais tradicionais. Laclau e Mouffe vêem nas ambigüidades de uma massificação cultural

— que interpela os sujeitos como consumidores teoricamente iguais, além de dar a alguns elementos um potencial subversivo — uma homogeneização da vida social. Numa passagem muito interessante, eles apontam para o fato de que a resistência a isso tem tendido a assumir a forma de uma “proliferação de particularismos” e de uma “valorização das ‘diferenças’”, especialmente as que se voltam para a criação de novas identidades culturais. Nessas demandas de autonomia, tantas vezes desdenhadas pela esquerda por seu aparente individualismo, Laclau e Mouffe vêem uma reformulação da demanda por “liberdade” — um dos temas centrais do imaginário democrático.⁴²

Ao examinar a argumentação de Laclau e Mouffe em geral, poder-se-ia querer chamar atenção para uma grande ênfase no que eles descrevem como “lógica da equivalência”. Esta pode ser explicada da seguinte maneira: a Revolução Francesa foi um momento importante no desenvolvimento de um imaginário democrático, por ter eliminado uma ordem social hierárquica (“regida por uma lógica teológico-política em que a ordem social tinha seu fundamento na vontade divina”) na qual o discurso político só podia ser a repetição e a reprodução da desigualdade. (Um exemplo marcante disso são os famosos versos do hino inglês: “O rico em seu castelo, / O pobre em seu portão, / Deus os fez poderosos ou humildes / E ordenou sua condição”.) Permitam-me citar, neste ponto, uma frase crucial de Laclau e Mouffe:

Esse rompimento com o *Ancien Régime*, simbolizado pela Declaração dos Direitos do Homem, viria a fornecer as condições discursivas que possibilitaram propor as diferentes formas de desigualdade como ilegítimas e antinaturais e, com isso, torná-las equivalentes como formas de opressão.⁴³

Assim nasceu a “lógica da equivalência”: passamos de uma ordem social em que os sujeitos estavam posicionados de maneira diferencial, porém imutável, para uma ordem social em que o projeto democrático pode articular-se num discurso político que considera esses posicionamentos diferenciados como objeto de luta. Portanto, a revolução democrática promove uma lógica da equivalência, uma lógica da comparação de sujeitos que são essencialmente interpretados como iguais, mediante seu novo discurso dos “direitos”, da “liberdade” e da “igualdade”.

Existem ambigüidades no uso que Laclau e Mouffe fazem da idéia de “equivalência”. Primeiro, não fica claro como o elemento “antinatural” do imaginário democrático jamais conseguiria atuar sem recair no humanismo e no essencialismo que eles deploram sistematicamente. Segundo, há uma ambigüidade mais confusa para determinar se “equivalência” é interpretada como semelhante a “igualdade”, o que às vezes fica implícito, ou se a lógica da equivalência de Laclau e Mouffe é mais apropriadamente apreensível em referência à utilização química da equivalência. Isso enfatizaria uma noção de valor igual, mas a introdução da tensão entre igualdade e — justamente — *diferença* é difícil de compatibilizar com a lógica do “um homem, um voto” [*sic*] própria da igualdade democrática.

Entretanto, não há ambigüidade alguma num aspecto central da lógica da equivalência, que é o lugar secundário ocupado pela classe em relação à categoria prioritária do imaginário democrático. Laclau e Mouffe escrevem que as reivindicações socialistas não são apenas “um momento interno à revolução democrática”, mas “só são inteligíveis com base na lógica da equivalência que esta última estabelece”.⁴⁴ Antes disso, eles escrevem que Marx procurara repensar a divisão social com base num novo princípio — o da classe —, mas que isso foi solapado desde o começo por “uma insuficiência radical, decorrente do fato de que a oposição das classes é incapaz de dividir a totalidade do corpo social em dois campos antagônicos”. E comentam que as previsões sociológicas de Marx (sobre a crescente polarização da sociedade capitalista) foram um esforço de projetar uma simplificação futura num mundo social que, na época de Marx, não se enquadrava num simples modelo reduzido às classes.⁴⁵ Portanto, em geral, temos a preocupação com a classe, típica do marxismo, apresentada como uma articulação de exigências políticas cujas precondições estavam na revolução democrática do século anterior. Daí Laclau e Mouffe não verem necessidade de os antagonismos subseqüentes, bem como os “novos” movimentos sociais articuladores das demandas dos que são oprimidos por eles, cederem lugar à classe, sob a alegação de a classe social ser um princípio fundante. Ela é apenas, na análise desses autores, uma das numerosas contradições que podem ser articuladas dentro dos parâmetros do discurso político democrático.

PÓS-MARXISMO, DISCURSO E IDEOLOGIA

Várias grandes considerações se apresentam ao pensarmos sobre as questões levantadas por *Hegemonia e estratégia socialista*. Tenho duas razões para levar muito a sério sua crítica do marxismo, ambas relacionadas com dificuldades de longa data nos argumentos do marxismo: a primeira é a questão da classe social, num contexto político em que é cada vez mais óbvio para todo o mundo, exceto os dogmáticos de extrema direita e extrema esquerda, que as desigualdades sociais e as diferenças políticas simplesmente não podem ser enquadradas de maneira plausível na questão da classe, ou reduzidas a ela. Assim, qualquer tentativa de defender novas maneiras de pensar sobre essas diferentes lutas políticas deve ser bem recebida e examinada.

Em segundo lugar, a argumentação de Laclau e Mouffe aborda, embora não de maneira previsível (como explicarei), a aborrecida questão de como teorizar o conceito de ideologia. Digo que ela é aborrecida, mas seu incômodo tem uma história particular e tem mais relevância para uns do que para outros. *Grosso modo*, nas versões “socialistas” do feminismo, houve uma tentativa de usar o conceito de ideologia para teorizar a opressão da mulher na sociedade capitalista, mas isso é problemático, já que essa própria teoria está inserida numa análise que não

apenas defende/pressupõe a primazia da classe, como também interpreta a ideologia, normalmente, segundo um modelo determinista, como a metáfora da “base e superestrutura”. O problema daí decorrente foi levantado pelos argumentos de um livro anterior de minha autoria, no qual, segundo Johanna Brenner e Maria Ramas, “a ideologia é o *deus ex machina* de Barrett, seu meio de escapar do aborrecido dilema que advém do impasse idealista dos sistemas marxista-reducionista/dual do pensamento socialista-feminista”. Qual era, queriam saber elas e outros críticos, a base material — numa sociedade capitalista — dessa ideologia que oprimia as mulheres?⁴⁶ Laclau e Mouffe, ao rejeitarem a lógica “essencialista da classe” do marxismo, ao fornecerem inúmeros argumentos contra o privilégio automático da classe na análise marxista, tocaram, ainda que muito controvertidamente, no cerne desse problema.

Em parte, essa é uma crise da “política de classes” e, como observou Richard Wright numa resenha das reações divergentes de Barry Hindess e Ellen Wood, ela produziu reações polarizadas: uma abordagem pragmática da classe, despojada da pretensão teórica do modelo marxista, e uma reafirmação da política clássica das classes.⁴⁷ A razão de haver surgido essa polaridade está em que a situação de defender em detalhe as complexidades e especificidades do sexo em relação à classe, em oposição à incessante repetição das chamadas verdades aceitas sobre a classe, é pouco invejável, de modo que o “centro” do debate tem sido cada vez mais esvaziado. Não é sem interesse notar que os modelos teóricos que tentaram conciliar os conflitos entre as reivindicações de classe e de sexo, tal como estes emergem de qualquer modo na ciência social, revelaram não estar à altura da tarefa de lidar com as questões “mais novas” (para alguns) da etnia e do racismo. Como sugeri noutro texto, é como se as teorias existentes da estrutura social, já sobrecarregadas pela tentativa de refletir sobre as inter-relações de classe e sexo, tivessem sido totalmente incapazes de integrar em seus mapas conceituais um terceiro eixo de desigualdade sistêmica. E é fácil apontar, em contraste, a verdadeira explosão de trabalhos que combinam esses três interesses (a “santíssima trindade” da classe, raça e sexo) em disciplinas e gêneros em que essas restrições estruturais/morfológicas não impedem a exploração de novas questões.⁴⁸

Talvez seja relevante acrescentar, neste ponto, que a orientação geral da obra anterior de Laclau, rejeitando a dimensão “pertinente à classe” da ideologia política, mostrou-se um proveitoso quadro de referência para refletir sobre o discurso político com maiores nuances. Mencionei anteriormente a influência dessa obra na exploração que Colin Mercer e Stuart Hall, entre outros, fizeram do nacionalismo (o “nacional-popular” de Gramsci), do patriotismo e do thatcherismo, por exemplo. A idéia do “discurso político”, como conceito capaz de abranger uma variedade de grupos, demandas e interesses, à medida que eles são articulados, abre caminho para uma análise do sexo que, por definição, estava marginalizada na escola de pensamento sobre a ideologia política que advoga o

“reflexo da classe”. É certo que temos visto, frouxamente pautadas nas idéias do “Laclau inicial”, diversas análises do discurso político contemporâneo como sendo sexuado: elas examinam, por exemplo, os modos como o feminismo e o antifeminismo, as interpretações da “família” e da sexualidade, ou as articulações e negações dos direitos reprodutivos da mulher figuram nos discursos.⁴⁹

Resta saber, no entanto, até que ponto *Hegemonia e estratégia socialista* realmente leva a termo seu projeto iconoclasta de dismantelar completamente o privilégio da classe. Dizer isso não equivale a fazer uma consideração barata, do tipo “flagrei você usando a palavra sociedade”, mas a abordar uma questão mais séria, que vem à tona a propósito da maioria dos trabalhos pós-estruturalistas. Trata-se da intromissão, ou do retorno sob forma disfarçada, de elementos (amiúde do tipo a que os pós-modernistas se referem como “metanarrativas”) que foram explicitamente rejeitados em outros pontos dos textos em questão.

No que concerne a Laclau e Mouffe, voltamos aqui à questão de seu pós-marxismo. Permitam-me tomar como exemplo a parte de sua argumentação em que eles expõem a transformação hegemônica da ordem social do após-guerra, na qual situam o surgimento de novos antagonismos sociais e sua articulação nos novos movimentos sociais.⁵⁰ Longe de aderir a uma lógica da “contingência”, a seqüência de suas proposições, bem como o modelo de causalidade exposto nelas, são inteiramente característicos dos padrões tradicionais do pensamento marxista. Se tomarmos primeiramente a seqüência da argumentação, é impressionante notar que, em sua reconstrução histórica da nova formação social hegemônica, eles se deslocam automaticamente, em primeiro lugar, para o “ponto de vista econômico”, o qual, pautando-se na obra de Michel Aglietta, é por eles analisado em termos do mais ortodoxo dos conceitos marxistas, o de mercadologização. Depois, temos um breve registro das questões ambientais e urbanas, embora nesse ponto, curiosamente, a argumentação não funcione por meio de nenhum conceito equivalente à mercadologização. Em seguida (e, em contraste, vemos mobilizado o conceito de burocratização), Laclau e Mouffe passam efetivamente para o Estado, e depois para a articulação política e a reformulação da ideologia liberal-democrata. A orientação marxista clássica — economia, depois Estado, depois ideologia, depois “cultura” — completa-se então plenamente, com o acréscimo do “importante aspecto” das comunicações de massa e suas novas formas culturais. Assim, sejam quais forem seus protestos teóricos a respeito da economia como “último reduto do essencialismo”, é indubitavelmente verdade que, num dos raros pontos em que se oferece no livro uma exposição sócio-histórica substantiva, ele reproduz exatamente, em sua própria ordenação, a lógica economicista e determinista.

Como também o faz o conteúdo da argumentação nesse ponto. A tese sobre o desenvolvimento capitalista nesse período versa sobre a expansão das relações capitalistas em áreas antes não capitalistas, mas repousa sobre uma extraordi-

nária interpretação do capitalismo como sendo algo que concerne à “mercado-logização”, mas não necessariamente às contradições trabalho/capital. Escrevem os autores:

Hoje em dia, não é apenas como vendedor da força de trabalho que o indivíduo está subordinado ao capital, mas também através de sua incorporação numa multiplicidade de outras relações sociais: cultura, lazer, educação, sexo, e até mesmo a morte. Não há praticamente nenhum campo da vida individual ou coletiva que escape às relações capitalistas.⁵¹

Toda a discussão desse fenômeno é interessante, na medida em que se expressa acriticamente numa interpretação marxista desse processo histórico que há muito foi contestada — de um lado, pela postulação de Foucault/Donzelot da emergência histórica do “social”, e de outro, pela insistência feminista nas relações de poder *não* capitalistas, que estão em jogo no mundo do “domínio privado”.⁵² Assim, embora Laclau e Mouffe acenem para o feminismo, ao assinalarem a subordinação da mulher nas redes comunitárias tradicionais, eles adotam uma formulação altamente “funcionalista”, “reducionista” e classicamente “marxista” ortodoxa sobre o Estado assistencialista e a reprodução da força de trabalho; uma formulação que foi explicitamente criticada pelos feministas. E o interessante, na maneira como constituem o “capitalismo”, é que este permanece como um agente poderoso e indefinido na argumentação — mas um agente cuja existência, em termos gerais, os autores contestaram.

Se tudo isso equivale a dizer que Laclau e Mouffe “ainda são marxistas demais” — postura adotada por Landry e Maclean em sua leitura do texto⁵³ —, está muito longe do teor usual das reações ao livro. A maioria destas assumiu a forma de um combate polêmico com a apostasia — do ponto de vista marxista — dos argumentos de Laclau e Mouffe. Ellen Wood, para tomarmos ao acaso uma de suas críticas, acusa-os de “não apenas uma surpreendente má interpretação de Marx, mas também um erro de raciocínio muito substancial”.⁵⁴ Muitos desses debates se interessam por uma reafirmação doxológica da primazia da classe para a teoria e prática marxistas; meu interesse não é este, mas algumas questões merecem ser brevemente recapituladas. Uma delas é a questão do materialismo, e a de saber se a rejeição da distinção discursivo/não-discursivo de Laclau e Mouffe torna-os necessariamente “idealistas”. Sugerí anteriormente que não, e que sua utilização da categoria discurso é defensável em relação ao que as pessoas gostam de chamar de “mundo real”: o ponto elementar é que o discurso é “real”. Em sua resposta a uma crítica de Norman Geras, Laclau e Mouffe explicam, com alguns exemplos, o sentido em que utilizam o termo “discurso”, que é definido no livro como a totalidade estruturada que resulta da prática articulatória. Antes de mais nada — mas isso é fonte de alguns mal-entendidos —, eles incluem na categoria de discurso fenômenos lingüísticos e não lingüísticos: o discurso não é um texto

ou uma fala, ou coisa similar. O termo diz respeito sobretudo ao *sentido*; eles citam o exemplo (que Geras considera “condescendente”, mas outros acharam útil) da bola de futebol:

Se eu chutar um objeto esférico na rua, ou se chutar uma bola numa partida de futebol, o fato *físico* será o mesmo, mas o *sentido* será diferente. O objeto só é uma bola de futebol na medida em que estabelece um sistema de relações com outros objetos, e essas relações não são dadas pela simples materialidade referencial dos objetos, mas, antes, socialmente construídas.⁵⁵

O exemplo é útil por responder àqueles que pensam que o uso do termo discurso por esses autores constitui, de algum modo, uma ameaça à realidade ontológica: eles não questionam a materialidade referencial (“o caráter discursivo do objeto não implica, de maneira alguma, questionar sua *existência*”), mas insistem em que o sentido dos objetos físicos deve ser entendido pela apreensão de seu lugar num sistema (ou discurso) de normas socialmente construídas. O que se aplica às bolas de futebol, poderíamos acrescentar, aplica-se aos tanques, aos cavalos da Polícia, às cadeias, aos caça-bombardeiros e a quaisquer outros complementos materiais da repressão da classe trabalhadora. Laclau e Mouffe não “derrubam” nem “dissolvem” tudo no discurso: eles insistem em que não podemos apreender o não-discursivo ou pensar nele senão em categorias discursivas contextualizantes, sejam elas científicas, políticas ou de outra natureza.

Ligada a isso está a questão do relativismo. Presume-se às vezes que Laclau e Mouffe devem estar assumindo uma posição de relativismo epistemológico, porém nada poderia ser mais distante disso. Como se pode notar prontamente, embora a “verdade” seja sempre teoricamente contextual em seu quadro de referência, não faltam afirmações sobre a verdade no discurso teórico dos autores. Um exemplo interessante, neste ponto, é examinar o tratamento que eles dão à questão da ideologia, durante tanto tempo um obstáculo em termos da possibilidade de atribuir interesses reais, consciência correta e assim por diante. Tamanho é o apego de Laclau e Mouffe à segurança epistemológica, que eles chegam a empregar, nos termos de seu modelo, o velho quebra-cabeça que consiste em indagar se é possível dizer que as pessoas são “oprimidas” quando elas mesmas não pensam sê-lo. Isso é objeto de uma fascinante distinção que eles traçam entre “subordinação” e “opressão”: a primeira simplesmente marca um conjunto de posições diferenciadas entre os agentes sociais, ao passo que a segunda requer um ponto exterior ao discurso, a partir do qual — para que exista “opressão” — o discurso da subordinação possa ser interrompido. E, apenas para aqueles que ainda vêem o relativismo como intrinsecamente ligado ao privilegiamento do discursivo, deixem-me citar a definição que eles fornecem para as “relações de dominação”: “relações (...) que são consideradas ilegítimas pela perspectiva ou no juízo de um agente social que lhes é externo”.⁵⁶ Longe de serem “relativistas”, essas formula-

ções confiantes, expressas com naturalidade a partir da posição do agente externo julgador, e não da dos juízes, pecam na medida em que são difíceis de justificar em termos epistemológicos.

Assim, talvez não surpreenda ver Laclau e Mouffe oferecerem uma defesa da visão “crítica” e “epistemológica” da ideologia, embora, é claro, uma visão fundamentalmente reformulada. Em *Hegemonia e estratégia socialista*, há pontos da argumentação em que se pode dizer que, para Laclau e Mouffe, uma coisa é “essencialmente” de tal ou qual caráter, e esse é um reconhecimento importante. Um ponto de interação fundamental entre a epistemologia e as preocupações gerais que aponte sobre a ideologia encontra-se na conclusão do artigo de Laclau intitulado “A impossibilidade da sociedade”. Ali, Laclau deixa claro o sólido fundamento epistemológico de seu “anti-essencialismo”:

Não podemos prescindir do conceito de desconhecimento, precisamente porque a própria asserção de que “a identidade e a homogeneidade dos agentes sociais são uma ilusão” não pode ser formulada sem que se introduza a categoria do desconhecimento.

Donde Laclau conclui que as categorias de ideologia e desconhecimento podem ser preservadas, mas invertendo-se seu conteúdo tradicional: ele sugere que

o ideológico não consistiria no desconhecimento de uma essência positiva [numa ilusão quanto aos verdadeiros interesses de classe, por exemplo], mas exatamente no oposto: consistiria no não-reconhecimento do caráter precário de qualquer positividade, da impossibilidade de qualquer sutura última.⁵⁷

Assim, a tese substantiva aí proposta — de que a ideologia é uma vã tentativa de impor um fechamento a um mundo social cuja característica essencial é a articulação infinita das diferenças e a impossibilidade de qualquer fixação última do sentido — expressa-se num quadro de referências em que a distinção tradicional do marxismo entre o conhecimento e o “desconhecimento” ideológico é preservada (para alguns, paradoxalmente).

Em geral, talvez fosse bom os marxistas olharem o mundo, ainda que apenas experimentalmente (mas teria que ser com a mente aberta), pelo prisma de Laclau e Mouffe. Certamente se trata de um lugar diferente. A despeito de todas as argumentações refinadas e pormenorizadas sobre suas teses, fica-se com o sentimento de que, um belo dia, essas pessoas acordaram e simplesmente viram a “sociedade” de outra maneira. Essa é uma interpretação possível da diferença, que Paul Hirst estabelece entre ele mesmo e Althusser: “Ele concebe as relações sociais (...) Eu, por outro lado, examino as relações sociais (...)” O que torna essa passagem interessante é a afirmação fria e reflexiva, apenas com um ligeiro toque do *ex cathedra*, de uma simples diferença de visão. Muito discutida no passado, mas hoje, uma diferença de visão, e não de opinião.

Talvez se possa traçar aqui uma analogia com a curva normal em que se baseiam os testes de QI. Deixemos de lado por um momento o emaranhado de minuciosos problemas para determinar se os testes de QI são ligados à cultura, ou se são racistas, e examinemos a questão mais fundamental de saber se a inteligência ocorre na população com base numa “distribuição normal”, com regressão para a média. Estritamente falando, isso não pode nem poderia ser provado, mas as pessoas continuam a “medir o QI” em bases que só fariam sentido se essa suposição fosse verdadeira. Pode-se responder a alguns dos argumentos de Laclau e Mouffe no nível de eles serem ou não substantivamente exatos (se preferirmos, no nível de saber se o teste do QI é objetivo em seus próprios termos), mas alguns deles são caracteristicamente “pós-estruturalistas”, na medida em que nos retiram do quadro de referência do qual partimos (o de negar ou questionar a proposição sobre a curva normal, e portanto, de deslegitimar o exercício inteiro). O exemplo mais interessante desse tipo de argumentação é o tratamento, em *Hegemonia e estratégia socialista*, dado à questão da “positividade” e da “negatividade” num contexto social. Com ele, desejo encerrar esta discussão.

É estranhamente perturbador deparar com a palavra “positivo” como um termo negativo, mas é justamente assim que ela figura no texto de Laclau e Mouffe. Que significa defender um movimento “para além da positividade do social”? Tentei explicar, anteriormente, o que se pretende dizer com isso no contexto da impossibilidade da “sociedade” e da proposição de que o social é sempre uma tentativa de sutura, e não um fechamento completo. Em termos mais gerais, porém, Laclau e Mouffe harmonizam-se com uma corrente da filosofia moderna que poderia enquadrar-se nas categorias de uma celebração da negatividade, um certo niilismo, um prazer na destruição/desconstrução e uma ênfase na falta de sentido. Todas essas correntes são encontráveis, como é mencionado no livro, na moderna filosofia europeia, desde o existencialismo de Sartre até o lado mais “negativo” da tradição fenomenológica, em Heidegger, Nietzsche e partes de Wittgenstein. Nesse sentido, o pós-estruturalismo contemporâneo tem uma longa história na filosofia europeia do século XX, e é nesse contexto que precisamos ler Laclau e Mouffe. O que há de singular neles é o projeto de um reengajamento ou releitura rigorosos da tradição marxista de pensamento político, através da lente dessas idéias.

No cerne de seu projeto está o reconhecimento de que o marxismo liberta alguns elementos dessa visão “negativa” de mundo, mas, em contraste, basicamente, tem o que Timpanaro chamou de uma orientação “triumfalista”. O marxismo nasceu num momento confiante — a rigor, num momento imperialista — e expressa o sentimento “vitoriano” de conquista do mundo natural nas idéias fundantes de Marx sobre a natureza humana e o trabalho humano.⁵⁸ Como diz Laclau, “seria absurdo negar que essa dimensão de dominação/transparência/racionalismo está presente no marxismo”. De um modo desconcertante, ao resu-

mir a dimensão “negativa” do marxismo que ele considera inspiradora (negatividade, luta, antagonismo, opacidade, ideologia, o hiato entre o real e o sensorial), Laclau comenta que, para que essa leitura seja possível, tem-se que ignorar pelo menos a metade da obra de Marx.⁵⁹ É por essa razão que *Hegemonia e estratégia socialista* é “pós-marxista”. Laclau, no artigo escrito em seguida, do qual extraio agora uma citação, vê a dimensão negativa como a dimensão fundante:

Ele [o momento da negatividade] brilhou apenas por um breve instante no discurso teórico, dissolvendo-se no momento seguinte na plena positividade que o reabsorveu: a positividade da história e da sociedade como totalizações de seus processos parciais, a positividade do sujeito — das classes sociais — como agentes da história.⁶⁰

O tom de Laclau é elegíaco nesse ponto e, com efeito, ele cita Stalin, em seguida, como o ponto culminante da afirmação da positividade no marxismo.

Não há dúvida de que a crítica da “positividade” e a crítica do pensamento essencialista, aplicadas por Laclau e Mouffe ao marxismo, são aspectos de um desafio mais amplo, que atinge uma vasta gama de pensares. O artigo a que acabo de me referir é, na verdade, um exame que Laclau faz de pontos de comparação entre essa “leitura” do marxismo (agora, “pós-marxismo”) e a psicanálise. Nele, Laclau oferece alguns vínculos entre a concepção de hegemonia de Laclau/Mouffe (ruptura, tentativa de sutura) e a noção lacaniana da “falta”, e recomenda uma possível confluência do pós-marxismo e da psicanálise “em torno da lógica do significante, como uma lógica da desigualdade e do deslizamento”.⁶¹ O que Laclau não menciona nesse ponto, contudo, é que essa leitura da psicanálise exige que ignoremos não apenas a metade, mas quase toda a “psicanálise”, e que adotemos uma interpretação estritamente lacaniana. Isso porque 90% da psicanálise são sobrecarregados por um imenso fardo de essencialismo e, de fato, somente a reelaboração lacaniana da teoria é que a despojou dessas positivities. Donde talvez fosse mais apropriado discutir uma confluência da “pós-psicanálise” com o pós-marxismo.

Neste ponto, podemos voltar-nos para o útil comentário de Charles Jencks sobre “o dualismo paradoxal” acarretado pelo híbrido termo “pós-modernismo”: este é, escreve ele, a um só tempo a continuação do modernismo e sua transcendência.⁶² O mesmo se dá com Laclau e Mouffe, cuja obra, em alguns aspectos, permanece aprisionada num arcabouço marxista, e em outros escapa para um quadro de referência filosófico totalmente diferente. E, se você concluir que os “axiomas” do marxismo, particularmente com respeito às relações entre classe, ideologia e discurso político, não são evidentemente verdadeiros no mundo contemporâneo, então o questionamento que eles fazem do essencialismo de classe presente no marxismo representará realmente uma rachadura considerável, um desmoronamento do modelo marxista.

NOTAS

1. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, org. de Quintin Hoare e Geoffrey Nowell-Smith, Londres, Lawrence & Wishart, 1976, p. 376-7.
2. Idem, p. 325-6.
3. Ibid.
4. Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, org. David Forgacs e Geoffrey Nowell-Smith, Londres, Lawrence & Wishart, 1985.
5. Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, 100, 1976-7.
6. Stuart Hall, Bob Lumley e Gregor McLennan, "Politics and Ideology: Gramsci", in Centre for Contemporary Cultural Studies, *On Ideology*, Londres : Hutchinson, 1984; originalmente publicado em *Working Papers in Cultural Studies*, 10, 1977. Neste meu relato, devo muito à exposição de Gramsci nesse ensaio admiravelmente claro.
7. Anderson, "Antinomies", p. 49.
8. Stuart Hall, "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor", in Jon Bloomfield (org.), *Class, Hegemony and Party*, Londres : Lawrence & Wishart, 1977, p. 65-6.
9. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, Londres : New Left Books, 1977; e *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres : Verso, 1985.
10. Ver a discussão do reducionismo como um grande problema das "explicações" marxistas da opressão da mulher em Michèle Barrett, *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*, 2. ed. com uma nova introdução, Londres : Verso, 1988, p. 23ss. Uma tendência mais recente consiste em afastar todo o problema do reducionismo, abandonando o foco, característico do marxismo clássico, em interesses previamente dados; ver, por exemplo, Barry Hindess, "The Problem of Reductionism", em *Politics and Class Analysis*, Oxford : Basil Blackwell, 1987; e Les Johnstone, "Class and Political Ideology: A Non-reductionist Solution?", in *Marxism, Class Analysis and Socialist Pluralism*, Londres : Allen & Unwin, 1986.
11. Laclau, *Politics and Ideology*, p. 113.
12. Idem, p. 142.
13. Ibid., p. 135.
14. Ibid., p. 108-9.
15. Colin Mercer, "Fascist Ideology", in James Donald e Stuart Hall (orgs.), *Politics and Ideology*, Milton Keynes : Open University Press, 1986, p. 237.
16. Ver Stuart Hall e Martin Jacques (orgs.), *The Politics of Thatcherism*, Londres : Lawrence & Wishart, 1983; e especialmente o ensaio de Hall de 1979, "The Great Moving Right Show"; Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal*, Londres : Verso, 1988.
17. Hall, "The Great Moving Right Show", p. 29.
18. Stuart Hall, "Authoritarian Populism: A Reply", *New Left Review*, 151, 1985, p. 119.
19. Bod Jessop et al., "Authoritarian Populism, Two Nations and Thatcherism", *New Left Review*, 147, 1984.
20. Hall, "Authoritarian Populism", p. 120.
21. Laclau, *Politics and Ideology*, p. 60-1.
22. Ver, por exemplo, Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New "True" Socialism*, Londres : Verso, 1986; Norman Geras, "Post-Marxism?", *New Left Review*, 163, 1987.
23. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 2.

24. "No sentido dado a esse termo por Jacques Lacan (e em geral usado substantivamente): uma das três ordens essenciais do campo psicanalítico, quais sejam, o Real, o Simbólico e o Imaginário (...)." Para uma exposição maior do conceito, ver J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, Londres : Hogarth Press, 1973, p. 210.
25. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 67.
26. Idem.
27. Ernesto Laclau, "The Impossibility of Society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 7, 1 e 2, 1983.
28. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 111; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. G. C. Spivak, Baltimore, MD : Johns Hopkins University Press, 1974, p. 158.
29. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 111.
30. John Urry, palestra não publicada, Universidade de Surrey, 1990.
31. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 105.
32. Idem, p. 88, nota 1.
33. Donna Landry e Gerald Maclean, "Reading Laclau and Mouffe" (a ser publicado).
34. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 88, n. 1.
35. Idem, p. 112; Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play", in *Writing and Difference*, Londres : Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 280.
36. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 112.
37. Idem.
38. Ibid., p. 152.
39. Ibid., p. 159.
40. Ibid., p. 162; ver também Jacques Derrida, *The Policing of Families*, Londres : Hutchinson, 1980.
41. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 163.
42. Idem, p. 164.
43. Ibid., p. 155.
44. Ibid., p. 156.
45. Ibid., p. 151.
46. Johanna Brenner e Maria Ramas, "Rethinking Women's Oppression", *New Left Review*, 144, 1984, p. 68-9.
47. Richard Wright, resenha, *Rethinking Marxism*, 1, 2, 1988, p. 170.
48. Barrett, *Women's Oppression Today*, p. x.
49. Ver a obra de Stuart Hall, especialmente *Politics of Thatcherism*; Gill Seidel (org.), *The Nature of the Right*, Amsterdam : John Benjamins, 1988; Ruth Levitas (org.), *The Ideology of the New Right*; e Michèle Jean *et al.*, "Nationalism and Feminism in Quebec", in R. Hamilton e M. Barrett (orgs.), *The Politics of Diversity*, Londres : Verso, 1986.
50. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 160ss.
51. Idem, p. 161.
52. Donzelot, *Policing of Families*; Leonore Davidoff e Catherine Hall fornecem uma exposição diferente do caráter sexuado da "esfera privada" em *Family Fortunes*, Londres : Hutchinson, 1987.

53. Landry e Maclean, "Reading Laclau and Mouffe".
54. Wood, *Retreat from Class*, p. 59.
55. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies" (A Reply to Norman Geras), *New Left Review*, 166, 1987, p. 82.
56. Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 154; ver também Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Mineápolis : Minnesota University Press, 1982, p. 166-7.
57. Laclau, "Impossibility of Society", p. 24.
58. Ver Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*, Londres : Verso, 1980.
59. Ernesto Laclau, "Psychoanalysis and Marxism", in Françoise Meltzer (org.), *The Trials of Psychoanalysis*, Chicago : University of Chicago Press, 1988, p. 143.
60. Idem, p. 142.
61. Ibid., p. 144.
62. Charles Jenks, *What Is Post-modernism?*, Londres : Academy Editions, 1986, p. 7.

A DOXA E A VIDA COTIDIANA: UMA ENTREVISTA

Pierre Bourdieu e Terry Eagleton

TERRY EAGLETON — Olá, sejam bem-vindos.* Pierre Bourdieu e eu vamos discutir alguns dos temas de nossos novos livros — primordialmente o dele, *Linguagem e potência simbólica*, mas também o meu, *Ideologia*.¹ Em seguida, solicitaremos perguntas e comentários.

Eu gostaria de lhe dar boas-vindas, Pierre, numa de suas raríssimas visitas a este país. Estamos encantados por vê-lo e por dispor da tradução desses ensaios. Um dos temas de sua obra é que a linguagem é tanto um instrumento de poder e de ação — ou talvez até mais — quanto de comunicação. Esse é um tema que permeia tudo o que você escreve nesse livro, e que o leva a ser completamente hostil, a meu ver, a qualquer mera semiótica. Em vez disso, você prefere examinar o que chama, em determinado ponto, de “as condições sociais de produção dos enunciados”, e também, suponho, as condições de recepção dos enunciados. Em outras palavras, você argumenta que o importante, na fala, no discurso, não é um poder inerente à linguagem em si, mas o tipo de autoridade ou legitimidade em que ela se escora. Isso o leva a mobilizar conceitos com que, penso eu, muitos de nós estamos bastante familiarizados a partir de seus outros trabalhos — como “potência simbólica”, “violência simbólica”, “capital lingüístico” e outros. Eu gostaria de lhe perguntar se meu entendimento está correto e lhe pedir para explicar como esses processos podem relacionar-se com o conceito de ideologia: eles são sinônimos, ou a ideologia, para você, é uma coisa totalmente diferente? O conceito de ideologia às vezes aparece em seu trabalho, mas não é um interesse central desse livro em particular.

* O que se segue é a transcrição editada de um debate — da série “Conversando sobre idéias” — entre Pierre Bourdieu e Terry Eagleton, realizado no Instituto de Artes Contemporâneas de Londres em 15 de maio de 1991.

PIERRE BOURDIEU — Obrigado pelo que você disse sobre meu livro; em poucas palavras, você resumiu a intenção principal dele, de modo que agora me é mais fácil responder à pergunta. De fato, tendo a evitar a palavra “ideologia”, porque, como seu próprio livro mostra, ela tem sido mal utilizada com muita frequência, ou usada de maneira muito vaga. Parece transmitir uma espécie de descrédito. Descrever uma afirmação como ideológica é, muitas vezes, um insulto, de modo que essa própria designação torna-se um instrumento de dominação simbólica. Procurei substituir o conceito de ideologia por conceitos como “dominação simbólica”, “potência simbólica” ou “violência simbólica”, para tentar controlar alguns dos usos ou abusos a que ele fica sujeito. Com o conceito de violência simbólica, procuro tornar visível uma forma não percebida da violência cotidiana. Por exemplo, agora, aqui neste auditório, sinto-me muito acanhado; estou ansioso e tenho dificuldade de formular meus pensamentos. Encontro-me sob uma forma intensa de violência simbólica, relacionada com o fato de que esta não é a minha língua e não me sinto à vontade diante desta platéia. Creio que o conceito de ideologia não poderia transmitir isso, ou o faria de maneira mais genérica. Às vezes, temos de reformular conceitos — primeiro, para sermos mais precisos, e segundo, para torná-los mais vivos. Tenho certeza de que você concorda em que tanto se tem usado e abusado do conceito de ideologia, que ele não funciona mais. Já não acreditamos nele; e, nos usos políticos, por exemplo, é importante dispor de conceitos que sejam eficientes e eficazes.

EAGLETON — Isso me anima a explicar por que ainda escrevo sobre a ideologia, muito embora concorde com o que você diz sobre a freqüente imprecisão do conceito e concorde em que há em circulação muitas noções diferentes de ideologia. Meu livro foi, em parte, uma tentativa de esclarecer o conceito. Também creio haver razões, hoje em dia, pelas quais o conceito de ideologia parece superfluo ou redundante. Tento igualmente examiná-las em meu livro. Uma delas é que a teoria da ideologia parece depender de um conceito de representação; alguns modelos de representação têm sido questionados e, com isso, segundo se supõe, também a noção de ideologia. Outra razão — talvez mais interessante — é que hoje, muitas vezes, tem-se a sensação de que, para identificar uma forma de pensamento como ideológica, seria preciso dispor de uma espécie de acesso à verdade absoluta. Se a idéia de verdade absoluta é contestada, o conceito de ideologia parece desmoronar com ela.

Há outras duas razões por que a ideologia parece já não ser um conceito da moda. Uma é o que se chamou “falsa consciência esclarecida”; em outras palavras, numa era pós-moderna, a idéia de que simplesmente funcionamos pautados na falsa consciência é simplista demais: as pessoas, na verdade, estão muito mais cínica ou astutamente côncias de seus valores do que isso sugeriria. O que torna a questionar o conceito de ideologia. Por fim, existe a tese de que o que

mantém o sistema em funcionamento é menos a retórica ou o discurso do que, digamos, sua própria lógica sistêmica: a idéia de que o capitalismo tardio funciona por si, de que já não precisa passar pela consciência para ser validado, de que garante, de algum modo, sua própria reprodução. Na verdade, tenho dúvidas sobre se isso tudo é suficiente para jogar no lixo o conceito de ideologia. Admito que há uma certa validade nessas várias afirmações, mas suponho que uma das razões por que quero conservar o conceito de ideologia é que realmente penso existir algo que corresponde à noção de falsa consciência. Estou interessado em seu trabalho a esse respeito. Talvez eu possa me expressar da seguinte maneira: quando você utiliza conceitos como *doxa*, crença espontânea ou opinião, eles funcionam para você, em certo sentido, como noções de ideologia, na medida em que a *doxa* seria incontestável e natural. Por outro lado, será que isso lhe permite falar da falsa consciência no sentido de noções ou proposições falsas, que efetivamente sustentam sistemas injustos de poder? Você pretende falar da falsa consciência apenas em termos de naturalização ou universalização, ou gostaria de falar, em termos mais epistemológicos, da relação entre as idéias falsas ou verdadeiras e a realidade social?

BOURDIEU — Concordo com a primeira parte de seu raciocínio, ou seja, com as dúvidas que você expressou sobre o conceito de ideologia. Concordo e poderia estender-me sobre suas objeções. Em particular, creio que um dos muitos usos do conceito de ideologia consistiu em promover uma vigorosa clivagem entre o cientista e os outros. Por exemplo, Althusser e os que foram influenciados por ele fizeram um uso simbólico muito violento desse conceito. Usaram-no como uma espécie de noção religiosa, pela qual se deveria ascender gradativamente à verdade, sem nunca ter certeza de haver alcançado a verdadeira teoria marxista. O teórico estava habilitado a dizer: "Você é um ideólogo". Por exemplo, Althusser referia-se depreciativamente às "*chamadas ciências sociais*". Era um modo de tornar visível uma espécie de separação invisível entre o verdadeiro conhecimento — o detentor da ciência — e a falsa consciência. Isso, penso eu, é muito aristocrático; na verdade, uma das razões de eu não gostar da palavra "ideologia" é o pensamento aristocrático de Althusser.

Agora, passando a um terreno mais familiar: por que considero mais útil a noção de *doxa*? Muitas coisas chamadas de ideologia na teoria marxista funcionam, a rigor, de maneira muito obscura. Por exemplo, eu poderia dizer que todos os sistemas acadêmicos, todos os sistemas educacionais, são um tipo de mecanismo ideológico; são um mecanismo que produz uma distribuição desigual do capital pessoal e legitimam isso. Esses mecanismos são inconscientes. Eles são aceitos — e isso é uma coisa muito poderosa, que, a meu ver, não é apreendida na definição tradicional da ideologia como representação, como falsa consciência. Penso que o marxismo, na verdade, continua a ser uma espécie de filosofia

cartesiana em que se tem um agente consciente, que é o douto, a pessoa culta, e os outros, que não têm acesso à consciência. Falou-se demais em consciência, demais em termos de representação. O mundo social não funciona em termos de consciência; ele funciona em termos de práticas, mecanismos e assim por diante. Ao usarmos a *doxa*, aceitamos muitas coisas sem conhecê-las, e é a isso que se chama ideologia. A meu ver, devemos trabalhar com uma filosofia da mudança. Devemos afastar-nos da filosofia cartesiana presente na tradição marxista, em direção a uma filosofia diferente, na qual os agentes não estejam visando conscientemente às coisas nem sejam erroneamente guiados por representações falsas. Acho tudo isso um erro. Não confio nisso.

EAGLETON — Se eu o entendi, o conceito de *doxa* é o que se poderia chamar de uma teoria muito mais adequada da ideologia. Mas tenho duas preocupações quanto a essa reformulação. Gostaria de explicá-las. Uma é que o conceito de *doxa* enfatiza a naturalização das idéias. Embora isso de fato permita examinar mecanismos inconscientes, não será simples demais afirmar que toda violência simbólica ou ideologia é realmente naturalizada? Ou seja, será que as pessoas não podem de algum modo ser mais críticas, ou até mais céticas em relação a esses valores e crenças, e mesmo assim continuar a se pautar neles? Em outras palavras, você não estará enfatizando demais a função naturalizadora da ideologia ou da *doxa*? E, em segundo lugar, não estará correndo o risco de aceitar com demasiada pressa a idéia de que as pessoas realmente legitimam as formas de poder vigentes? É de se presumir que existam tipos diferentes de legitimação, que vão desde uma internalização absoluta das idéias dominantes até uma aceitação mais pragmática ou cética. Que espaço deixa a sua doutrina para esse tipo de dissidência, de crítica e de oposição?

BOURDIEU — É uma ótima pergunta. Até na tradição mais economicista que conhecemos, ou seja, no marxismo, creio que a capacidade de resistência, como uma capacidade de conscientização, foi superestimada. Temo que o que tenho a dizer seja chocante para a autoconfiança dos intelectuais, especialmente para os intelectuais de esquerda, mais generosos. Sou visto como um pessimista, como alguém que desestimula as pessoas etc. Mas considero que é melhor saber a verdade. E a verdade é que, ao vermos com nossos próprios olhos as pessoas viverem em condições precárias — como as que havia no proletariado local, entre os operários das fábricas, quando eu era um jovem estudante —, fica claro que elas se dispõem a aceitar muito mais do que poderíamos supor. Essa foi uma experiência muito intensa para mim: eles suportavam um bocado de coisas, e é isso que quero dizer com *doxa* — que há muitas coisas que as pessoas aceitam sem saber. Vou dar-lhe um exemplo, extraído de nossa sociedade. Quando se pergunta a uma amostra de indivíduos quais são os principais fatores de bom desempenho

na escola, quanto mais se desce na escala social, mais eles acreditam em talentos ou dons naturais, mais acreditam que os que alcançam êxito são dotados de capacidades intelectuais inatas. Quanto mais aceitam sua própria exclusão, mais acreditam que são burros, mais dizem: "É, eu não era bom em inglês, eu não era bom em francês, eu não era bom em matemática". Ora, esse é um fato — a meu ver, um fato estarrecedor — que os intelectuais não gostam de aceitar, mas têm que aceitar. Não significa que os indivíduos dominados tolerem tudo, mas eles assentem em muito mais do que acreditamos e em muito mais do que sabem. É um mecanismo portentoso, como o sistema imperialista — um instrumento maravilhoso da ideologia, muito maior e mais poderoso do que a televisão ou a propaganda. Essa é a principal experiência que quero transmitir. O que você disse sobre a capacidade de dissensão é muito importante; ela realmente existe, mas não onde a procuramos. Assume uma outra forma.

EAGLETON — Você fala, realmente, do que chama de "heterodoxia", que é um tipo de linguagem oposicionista. O que, em seu trabalho, os marxistas chamam de pessimismo, você mesmo encararia, presumivelmente, como realismo. Pode-se concordar com isso, mas, por outro lado, sei que você não quer que sua fala se pareça demais com a de Michel Foucault. Não quer, por insistir nesse realismo material, passar para uma teoria do poder que você mesmo criticou, creio que com muito acerto, como excessivamente abstrata, metafísica demais, abrangente demais; e você quer dar margem a algum tipo de oposição política. Minha objeção à idéia da *doxa* é que você parece estar dizendo que há uma internalização de crenças dominantes e opressoras, mas há também, num segundo movimento, algo que pode ser rompido e, com isso, permitir a emergência de uma heterodoxia. Mas, isso não é cronológico demais? Talvez eu esteja caricaturando, mas será que a própria *doxa* não é uma coisa mais contraditória? Ou seja, podem as pessoas acreditar e não acreditar, ou acreditar em níveis diferentes?

BOURDIEU — Não. Isso está ligado ao projeto de filosofia do homem de que dispomos, da filosofia da ação e assim por diante. Eu diria que, enquanto se pensa em termos de consciência, falsa consciência, inconsciência etc, não se consegue captar os principais efeitos ideológicos, que, na maioria das vezes, são transmitidos pelo corpo. O principal mecanismo de dominação opera através da manipulação inconsciente do corpo. Por exemplo, acabei de escrever um artigo sobre os processos de dominação masculina numa chamada sociedade primitiva. Eles são os mesmos que em nossa sociedade, porém muito mais visíveis. No primeiro caso, as pessoas dominadas, as mulheres, adquirem a dominação através da educação corporal. Eu poderia entrar em detalhes: por exemplo, as meninas aprendem a andar de determinada maneira, aprendem a movimentar os pés de um modo particular, aprendem a esconder os seios. Ao aprenderem a falar,

elas não dizem “eu sei”, mas “não sei”. Por exemplo, se você pedir informações a uma mulher sobre como chegar a algum lugar, ela lhe dirá: “Não sei”. Temos um processo equivalente, mas que funciona de maneira muito mais sutil — através da linguagem, através do corpo, através de atitudes para com coisas que estão abaixo do nível de consciência. Mas isso não é mecanicista, não nos remete à inconsciência. Tão logo pensamos nesses termos, fica claro que o trabalho de emancipação é muito difícil; é tanto uma questão de ginástica mental quanto de conscientização. E, como intelectuais, não estamos habituados a isso. Eu chamo a isso predisposição academicista. Uma predisposição a que todos estamos expostos: achamos que os problemas só podem ser solucionados através da consciência. E é aí que divirjo de Foucault, e gostaria de estabelecer um contraste com o importante conceito de disciplina que ele tem. A disciplina, pelo menos em francês, aponta para uma coisa externa. A disciplina é imposta por uma força militar: tem-se que obedecer. Em certo sentido, é fácil rebelar-se contra a disciplina, porque se tem consciência dela. Mas, na verdade, creio que, em termos de dominação simbólica, a resistência é muito mais difícil, pois é algo que se absorve como o ar, algo pelo qual o sujeito não se sente pressionado; está em toda parte e em lugar nenhum, e é muito difícil escapar dela. Os trabalhadores vivem sob esse tipo de pressão invisível e, assim, adaptam-se muito mais à sua situação do que podemos supor. Modificar isso é muito difícil, especialmente hoje em dia. Com o mecanismo da violência simbólica, a dominação tende a assumir a forma de um meio de opressão mais eficaz e, nesse sentido, mais brutal. Pense nas sociedades contemporâneas em que a violência tornou-se branda, invisível.

EAGLETON — Eu sugeriria que há uma espécie de ironia nisso, porque, de um lado, você reage contra o que encara como uma ênfase excessiva na consciência. Acho que isso está certo, mas parte da tradição marxista também o registrou. Na mesma época em que você estava elaborando essas teorias, a própria tradição marxista, no trabalho de Althusser, sejam quais forem seus limites, estava tentando deslocar o conceito de ideologia para um lugar institucional, muito menos consciente e muito mais prático, que, de certo modo, talvez se aproxime mais de sua posição.

Eu gostaria de examinar a questão da oposição ou do pessimismo políticos por um ângulo diferente, que permeia uma área vital de seu atual trabalho. Você fala com muito arrojo e, penso eu, muita criatividade, sobre os mercados lingüísticos e o preço ou o valor dos enunciados — a “formação de preços” —, e transpõe deliberadamente toda uma linguagem econômica marxista para as esferas cultural ou simbólica; e fala do campo de combate em que as pessoas tentam acumular uma quantidade de *capital cultural*, seja na educação, nas artes ou no que for. Isso me parece muito esclarecedor, inclusive por sua ênfase em que, ao examinarmos o fenômeno da arte, não podemos ir diretamente a todo o campo

social, mas primeiro temos de passar pelo campo artístico cultural específico. Considero isso imensamente útil. No entanto, não se poderia argumentar que você proclama uma noção da totalidade da prática, da ação e da linguagem humanas como uma guerra, na qual os contendores tentam aumentar suas apostas, investir de maneira mais eficaz, em detrimento dos outros contendores? Essa é uma descrição verdadeira de muitos campos de nossa experiência. Mas, não haverá outras formas de discurso, outras formas de ação que não possam ser tão facilmente conceituadas nesses termos antagônicos?

BOURDIEU — Você mesmo está dando um bom exemplo de que essas formas existem, através de seu duelo simpático com minhas idéias! Enfim, essa é uma pergunta importante, e que formulo a mim mesmo; concordo em que isso é um problema. Não sei por que tendo a pensar nesses termos. Sinto-me obrigado pela realidade a fazê-lo. Tenho a sensação de que o tipo de debate em que estamos empenhados neste momento é incomum. Quando isso acontece, trata-se da exceção baseada no que Aristóteles chamava de *φιλία* ["*philia*"] — ou amizade, para usar uma expressão mais geral. A *φιλία*, de acordo com Aristóteles, é um intercâmbio econômico ou um intercâmbio simbólico que se pode ter dentro da família, entre os pais ou com os amigos. Tendo a pensar que a estrutura da maioria dos campos, da maioria dos jogos sociais, é de tal ordem que a competição — a luta pela dominação — é quase inevitável. Ela é evidente no campo econômico, mas até no campo religioso verifica-se que essa descrição é correta. Na maioria dos campos, podemos observar o que caracterizamos como uma competição pela acumulação de diferentes formas de capital (capital religioso, capital econômico etc) e, do modo como são as coisas, a comunicação não distorcida a que Habermas se referiu é sempre uma exceção. Só conseguimos realizar essa comunicação não distorcida mediante um esforço especial, quando se satisfazem condições extraordinárias.

Eu apenas acrescentaria uma palavra sobre a analogia entre a troca lingüística e a troca econômica, à qual você se referiu há pouco. Essa analogia, a meu ver, é fecunda para compreender muitos fenômenos que não podem ser simplesmente tratados como uma comunicação, uma produção de linguagem. Alguns filósofos ingleses, como Austin, frisaram essa questão; eles discerniram a presença de coisas importantíssimas na linguagem — como dar ordens, por exemplo, ou fazer declarações públicas — que não se ajustam ao modelo da comunicação. Muitas coisas não podem ser entendidas em termos de comunicação pura e, assim, ao propor minha analogia econômica, apenas tento generalizar e dar a um discernimento da filosofia analítica uma base sociológica que lhe falta. Não estou criticando Austin; o que afirmo é que ele não dá uma explicação completa das condições sociais de possibilidade do processo que descreve. Portanto, embora eu possa parecer muito distante de sua filosofia da linguagem, na verdade estou muito próximo.

EAGLETON — Você claramente pensa tanto em termos sociológicos quanto semiológicos. Perpassando todo o seu trabalho, há uma espécie de subtexto sistemático que é uma profunda preocupação com as condições de seu próprio trabalho — ou, em linhas mais gerais, com a dificuldade de um discurso sociológico que procura razões para analisar a vida comum, em nome de um bem qualquer, que seja potencialmente emancipatório. Ou seja, há em seu trabalho um fortíssimo compromisso — nem sempre explícito, mas presente como uma espécie de sensibilidade — com o que se poderia inadequadamente chamar de “a vida comum”. Esse é um de muitos aspectos em que seu trabalho é paralelo ao de Raymond Williams, neste país. Mas, naturalmente, para um sociólogo envolvido num discurso altamente especializado, é difícil tomar a vida corriqueira como objeto de análise, ou mesmo de contemplação. Você, como eu, não veio de um meio intelectualizado. Parece-me que seu trabalho é muito interessante por ser marcado pela tensão entre um certo sentimento de valores comuns, que, para começar, não tem nada a ver com o intelecto, e a outra dimensão, que consiste basicamente em analisar a instituição acadêmica — a condição social dos intelectuais e suas implicações. Você acha que essa circunstância biográfica ajuda a explicar suas preocupações?

BOURDIEU — O que você está dizendo é muito simpático e generoso. Você expressou meus sentimentos pessoais com exatidão. Procuo juntar as duas partes da minha vida, como fazem muitos intelectuais de primeira geração. Alguns usam meios diferentes — por exemplo, encontram uma solução na ação política, em algum tipo de racionalização social. Meu problema principal é tentar compreender o que aconteceu comigo. Minha trajetória pode ser descrita como milagrosa, acho eu — uma ascensão a um lugar de que não faço parte. Assim, para poder viver num mundo que não é meu, tenho que procurar entender as duas coisas: o que significa ter uma mente acadêmica — como é que se cria isso — e, ao mesmo tempo, o que foi perdido na aquisição dela. Por essa razão, embora meu trabalho — todo o meu trabalho — seja uma espécie de autobiografia, trata-se de um trabalho para pessoas que têm o mesmo tipo de trajetória e a mesma necessidade de compreender.

EAGLETON — Dispomos de algum tempo para perguntas ou comentários. Alguém gostaria de retomar alguma das questões levantadas no debate?

— *Afirmou-se, como argumento contra o conceito de ideologia, que o marxismo atribuiu às pessoas uma capacidade exagerada de reconhecer a verdade, e que os que estão mais abaixo na escala social têm menos probabilidade de reconhecê-la. Não seria mais o caso de dizer que as pessoas que estão na parte inferior dessa escala não têm o poder econômico que lhes permitiria freqüentar grupos de debate e escapar do*

círculo estreito de sua vida familiar, de modo a reconhecer outras possibilidades? Vocês acham que o papel que isso desempenha é mais importante do que as aptidões intelectuais — que as pessoas têm o potencial para reconhecer verdades mais amplas, mas que suas situações econômicas e familiares as impedem de atingi-las?

EAGLETON — Em meu livro, afirmo que toda essa história de internalizar e legitimar o poder autoritário é em si uma questão complexa, que exige capacidade, inteligência. Uma certa medida de criatividade é necessária até mesmo para aceitar que se está sendo definido de maneira negativa, como ocupante de um ponto inferior da escala, ou como oprimido. E é um paradoxo, penso eu, que a legitimação de um poder dominante nunca seja uma simples questão passiva — uma questão de introduzir esse poder dentro de si; portanto, as aptidões de que você fala têm que estar presentes, até para que as pessoas aceitem um poder dominante, para que se definam em relação a ele. Eu consideraria que boa parte do trabalho de Pierre Bourdieu diz respeito às condições em que as pessoas podem ou não adquirir capital.

BOURDIEU — Há uma espécie de divisão *de facto* do trabalho da produção social, no que tange às grandes variedades de experiência. Muitas vezes, as pessoas habilitadas a falar sobre o mundo social não sabem coisa alguma do mundo social, e as pessoas que realmente conhecem o mundo social não são capazes de falar dele. Se tão poucas coisas verdadeiras são ditas sobre o mundo social, a razão reside nessa divisão. Por exemplo, a *doxa* implica um conhecimento, um conhecimento prático. Os trabalhadores sabem uma porção de coisas: mais do que qualquer intelectual, mais do que qualquer sociólogo. Mas, em certo sentido, não sabem, porque lhes falta o instrumento para apreender isso, para falar disso. E temos aquela mitologia do intelectual que é capaz de transformar suas experiências vividas na ordem da *doxa*, seu domínio do mundo social, numa exposição explícita e elegantemente expressa. Isso é um problema muito difícil, por razões sociais. Por exemplo, quando o intelectual tenta reproduzir a experiência de um trabalhador, como na França depois de 1968, ele depara com a experiência de um trabalhador a quem faltam os hábitos do intelectual. Muitas das coisas com que ele se estarrece são, na verdade, perfeitamente corriqueiras. Ele tem que ser capaz de incluir em sua visão uma descrição da experiência do trabalhador — do fato de ela ser uma experiência, do ponto de vista *dele*. E isso é muito difícil. Uma das razões pelas quais os intelectuais não prestam atenção nisso, a meu ver, é que eles têm muitos interesses relacionados com o capital cultural. Vou dar-lhe um exemplo: sempre fiquei chocado com o que Marx dizia de Proudhon, com quem ele era muito duro. Marx dizia: “Ele é um francês pequeno-burguês e imbecil”; dizia que Proudhon só escrevia estética do ponto de vista dos estetas gregos; que Proudhon era muito ingênuo. Marx, por sua vez, aprendeu grego; aos dezoito

anos, era capaz de escrever em grego. E tratava Proudhon com condescendência, considerando-o um pequeno-burguês de educação precária, enquanto ele próprio, Marx, tinha a educação clássica que convinha ao filho de um alto funcionário da monarquia prussiana. Essas distinções são muito importantes. Quando se procuram as migalhas do marxismo, lá estão elas. E provêm da arrogância do intelectual dotado de capital cultural. O comportamento e as muitas lutas dos partidos esquerdistas estão relacionados com isto: os intelectuais odeiam e desprezam os trabalhadores, ou os admiram demais — o que é um modo de desprezá-los. É muito importante saber essas coisas; e assim, por essa razão, o processo de autocrítica, que se pode praticar estudando a mente intelectual acadêmica, é vital. É, por assim dizer, uma condição pessoal necessária para qualquer tipo de comunicação sobre a ideologia.

— *Eu gostaria de desviar sua atenção para as artes por um momento. Interesse-me pela maneira como a ideologia do capital simbólico apóia-se na arte e na estética, que o senhor ataca em ambas as distinções. No final de seu livro, o senhor afirma que as pessoas de todos os níveis da escala social acatam o sistema universal de classificação. Elas aceitam a estética kantiana, do topo à base da escala social. Que acontece com a economia dos bens simbólicos quando se leva em conta, digamos, a afirmação de Fredric Jameson de que há uma proliferação de novos códigos culturais? Se é verdade que há tal proliferação de novos códigos, como isso se relaciona com sua análise do poder simbólico?*

BOURDIEU — Essa é uma pergunta difícil. A meu ver, existem mercados superiores, lugares em que o código dominante continua absolutamente eficiente; e é nesses lugares que se jogam as partidas principais — ou seja, no sistema acadêmico (na França, o sistema das *Grandes Écoles*, o lugar de onde os executivos são selecionados). Uma vez que trabalhei com temas culturais, vou abordá-los em minha resposta. Temos uma repetição da velha idéia de que a cultura de massa, a cultura popular etc, está crescendo; de que as pessoas ficam cegas para isso, de que estão inconscientemente ligadas à diferença entre as culturas. Uma forma de modismo dominante entre os intelectuais é dizer: “Veja esses quadri-nhos”, ou algum outro item cultural, “eles não mostram uma grande criatividade cultural?” A pessoa que diz isso está dizendo: “Você não enxerga isso, mas eu, sim, e sou o primeiro a vê-lo”. A percepção pode ser válida, mas superestima-se a capacidade de essas coisas novas modificarem a estrutura da distribuição do capital simbólico. Exagerar a extensão da mudança é, em certo sentido, uma forma de populismo. As pessoas são iludidas quando se diz a elas: “Olhe, o *rap* é sensacional”. A pergunta é: será que essa música realmente altera a estrutura da cultura? Acho ótimo dizer que o *rap* é sensacional e, em certo sentido, isso é melhor do que ser etnocêntrico e sugerir que essa música não tem valor; mas, na

verdade, uma maneira de ser etnocêntrico é esquecer o que continua a ser a forma dominante, e esquecer que ainda não se podem extrair lucros simbólicos do *rap* nos grandes jogos sociais. É claro que acho que devemos prestar atenção a essas coisas, mas há um perigo político e científico em superestimar sua eficácia social. Dependendo do lugar de onde eu fale, posso estar de um lado ou do outro.

— *O senhor diz que a violência simbólica é violência. Que quer dizer com isso?*

BOURDIEU — Creio que a violência assume formas mais sofisticadas. Um exemplo são as pesquisas de opinião, pelo menos na França. (Disseram-me que aqui é diferente, mas, na França, as pesquisas de opinião são uma forma mais sofisticada de apreender a opinião pública do que o simples contato entre os políticos e seu eleitorado.) As pesquisas de opinião são um exemplo do tipo de manipulação que estivemos discutindo, uma nova forma de violência simbólica pela qual ninguém é plenamente responsável. Eu precisaria de duas horas para lhes dizer como isso funciona, já que a manipulação é extremamente complexa. Acho que não mais de dez pessoas entendem o que acontece — nem mesmo os organizadores das pesquisas. Por exemplo, os políticos — os que estão no governo — não sabem como o processo funciona e, por conseguinte, ele os rege. Trata-se de uma estrutura complexa, com uma porção de agentes diferentes: jornalistas, formadores de opinião, intelectuais que comentam as pesquisas, intelectuais da TV (que são muito importantes em termos do efeito político), políticos, e assim por diante. Todas essas pessoas acham-se numa rede de interligações, e cada qual mistifica as demais e mistifica a si mesma ao mistificar as outras. Ninguém tem consciência desse processo, e ele funciona de maneira tal que ninguém poderia dizer que a França é simplesmente governada pelas pesquisas de opinião. Para compreender isso, precisa-se de um instrumento muito mais sofisticado do que os métodos tradicionalmente empregados. Digo isso a todos os líderes sindicais. Digo a eles: vocês estão atrasados; estamos três guerras à frente, e vocês, com um atraso de três guerras de classe; vocês estão lutando com instrumentos adequados à luta de classes do século XIX, embora enfrentem formas de poder que são muito sofisticadas.

— *Interessou-me muito ouvir a referência ao “intelectual de primeira geração” e à trajetória de uma pessoa assim. Por razões óbvias, trata-se ainda de uma espécie bastante rara; mas, considerando que essa espécie também chega à idade de procriar, que dizer dos filhos dessas pessoas? Eles se tornam intelectuais de segunda geração? Será que se inserem imperceptivelmente na classe média, ou formam um tipo de subcultura? Faço esta pergunta a vocês dois, em parte, porque minha própria experiência me faz perder a esperança diante do que parece acontecer — a geração seguinte parece perder o que há de bom na tradição da classe trabalhadora e, de algum*

modo, nunca entra por completo na tradição da classe média —, e me interessaria ouvir os comentários de intelectuais de primeira geração sobre isso.

EAGLETON — Bom, meus filhos não encostariam num intelectual nem mesmo usando uma vara! Creio que encaram a educação como uma ideologia burguesa, o que lhes é muito conveniente! Você tem razão. Faz sentido o que você diz sobre o sujeito não ser uma coisa nem outra, mas não vejo por que isso deva necessariamente ser fonte de desesperança. Acho que poderia ser interessante estar nessa situação, não é? Essa geração, é claro, já não faz parte da classe trabalhadora — assim como seus pais já não são da classe trabalhadora —, mas também viu os pais em ação, e tem uma justa desconfiança dos intelectuais. Em outras palavras, eles não acham que a resposta esteja em serem intelectuais.

— Eu gostaria de retomar uma afirmação que Pierre Bourdieu estava fazendo sobre o jovem intelectual que fala sobre o rap, e deslocar o foco para a cultura. O senhor não acha que, com sua noção de habitus, corre o risco de encobrir os determinantes econômicos básicos da possibilidade de emancipação das pessoas — falando sobre capital, cultura e ideologia, enquanto, em última instância, quando elas não dispõem de meios para ler um livro, elas não se emancipam dessa maneira? A outra coisa que eu gostaria de questionar é a noção de doxa. Se as pessoas internalizam sua própria dominação e, em certo sentido, esta é subconsciente e as pessoas se sentem felizes com ela, o senhor não teria dificuldade em tentar justificar a idéia de emancipação?

BOURDIEU — Você está dizendo que desconfia que tenho uma espécie de preconceito intelectual e que só existe um jeito de escapar? É essa a sua impressão?

— O senhor critica o jovem intelectual por falar do rap como se ele fosse um meio de emancipação; mas, em sua noção de habitus, incorpora a cultura como um determinante. Concentrar-se na cultura dessa maneira pode deslocar a ênfase dos determinantes econômicos, que, na verdade, ainda são os que dão acesso aos meios de emancipação.

EAGLETON — Eu gostaria de formular isso da seguinte maneira. Sua concentração na cultura desvia a ênfase dos determinantes econômicos que impedem as pessoas de se emanciparem. Você reage ao economicismo alçando as imagens econômicas para a esfera cultural, em vez de registrar o peso do material e do econômico na cultura.

BOURDIEU — Talvez você tenha razão. Tendo a forçar demais a mão, como dizia Mao Ze-dong, na tentativa de corrigir a tendenciosidade anterior. Nesse campo, a visão crítica dominante corre o risco de pender para o economicismo. Quanto

a mim, tendo a insistir nos outros aspectos, mas talvez esteja errado. Mesmo que, em minha cabeça, eu tenha um equilíbrio melhor, tendo a insistir, na exposição de minhas idéias, no aspecto menos provável e menos visível — de modo que talvez você tenha razão.

EAGLETON — A segunda questão é interessante — sobre as pessoas internalizarem e, portanto, sentirem-se felizes com sua opressão. Não seria o caso de argumentar que elas não podem ser realmente felizes, se são oprimidas?

— *Mas, quando se fala do subsciente — se uma parte do habitus subsciente determina como o sujeito é —, fica muito difícil modificá-lo. Claro, não há como atribuir felicidade, mas, ao mesmo tempo, não se pode atribuir tristeza; já o marxismo e a [teoria da] ideologia, por outro lado, preferem conservar a noção do ator que luta contra alguma coisa que lhe parece errada. Com a doxa, a gente perde isso; não chega nem mesmo a perguntar qual é o problema — não há impulso de emancipação.*

BOURDIEU — Penso que essa questão da felicidade é muito importante. A atitude pautada na *doxa* não equivale à felicidade; ela significa uma submissão corporal, uma submissão inconsciente, que pode apontar para um bocado de tensão internalizada, um bocado de sofrimento corporal. Atualmente, estou fazendo uma pesquisa em que entrevisto pessoas de *status* social indefinido — aquelas que ocupam lugares sujeitos a intensas contradições. E procuro ser mais socrático do que de costume ao fazer pesquisas desse tipo: tento ajudar as pessoas a expressar o que estão sofrendo. Tenho descoberto muitos sofrimentos que são ocultados por esse funcionamento uniforme do *habitus*. Ele ajuda as pessoas a se adaptarem, mas provoca contradições internalizadas. Quando isso acontece, algumas delas podem, por exemplo, tornar-se viciadas em drogas. Procuro ajudar a pessoa que está sofrendo, explicitar sua situação, numa espécie de socioanálise conduzida de maneira amistosa e reconfortadora. Muitas vezes, quando faço isso, os indivíduos experimentam uma espécie de prazer intelectual; eles dizem: “É, eu entendo o que está acontecendo comigo.” Mas, ao mesmo tempo, isso é muito triste. Falta-me a confiança positiva que os psicanalistas têm; eles acham que a consciência é um mar de lamúrias, e retrucam com desolação quando o indivíduo diz: “Veja o que aconteceu comigo. Não é terrível?” Em certa medida, o trabalho de assistência social é assim: quando a gente o faz, ele nos castiga. É uma situação que surge com muita frequência, e que não contradiz o que afirmo sobre a *doxa*. Pode-se estar perfeitamente adaptado a esse estado de coisas e a dor provir do fato de que se internaliza um sofrimento silencioso, que pode encontrar uma expressão corporal sob a forma do ódio a si mesmo, da autopunição.

NOTA

1. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, 1991; Terry Eagleton, *Ideology*, Londres, 1991.

O PÓS-MODERNISMO E O MERCADO

Fredric Jameson

A lingüística tem um esquema útil que, infelizmente, falta na análise ideológica: ela pode marcar uma dada palavra como "palavra" ou como "idéia", mediante a alternância de barras ou colchetes. Assim, a palavra *mercado*, com suas várias pronúncias dialetais e suas origens etimológicas no latim usado no comércio e nos negócios, é grafada como /mercado/; por outro lado, o conceito, tal como teorizado por filósofos e ideólogos ao longo das eras, de Aristóteles a Milton Friedman, seria grafado «mercado». Por um momento, tem-se a impressão de que isso poderia resolver muitos de nossos problemas ao lidarmos com um tema desse tipo, que é, ao mesmo tempo, uma ideologia e um conjunto de problemas institucionais práticos. Até que nos vêm à lembrança os grandes movimentos de abordagem pelos flancos e de fechamento em pinça na seção de abertura dos *Grundrisse*, onde Marx desfaz as esperanças e os anseios de simplificação dos proudhonistas, que achavam que se livrariam de todos os problemas do dinheiro mediante a abolição dele, sem ver que é a própria contradição do sistema de trocas que se materializa e se expressa no dinheiro propriamente dito, e continuaria a se objetivar e se expressar em qualquer de seus substitutos mais simples, como os cupons pagos por horas de trabalho. Estes, observou Marx secamente, no capitalismo em vigor, simplesmente se transformariam novamente em dinheiro, e todas as contradições anteriores retornariam com força total.

O mesmo acontece com a tentativa de separar a ideologia e a realidade: a ideologia do mercado, infelizmente, não é um luxo ou um adorno ideativo ou representacional suplementar, que se possa retirar do problema econômico e, em seguida, mandar para algum necrotério cultural ou superestrutural, para ali ser dissecada por especialistas. De certo modo, ela é gerada pela coisa em si, como sua pós-imagem objetivamente necessária: de algum modo, as duas dimensões têm que ser registradas juntas, tanto em sua identidade quanto em sua diferença. Elas são, para usar uma linguagem contemporânea, mas já ultrapassada, semi-

autônomas: o que significa, se é que pretende significar alguma coisa, que elas não são realmente autônomas ou independentes uma da outra, mas que tampouco estão realmente em perfeito acordo. O conceito marxista de ideologia sempre pretendeu respeitar e repetir e exercitar o paradoxo da mera semi-autonomia do conceito ideológico (como, por exemplo, as ideologias de mercado) com respeito à coisa em si — ou, neste caso, os problemas do mercado e do planejamento no capitalismo tardio, assim como nos países socialistas de hoje. Mas o conceito marxista clássico (inclusive a própria palavra *ideologia*, que em si é uma espécie de ideologia da coisa, em contraste com sua realidade) desmoronou, muitas vezes, precisamente nesse aspecto, tornando-se puramente autônomo e, em seguida, vagando como um simples “epifenômeno” para o mundo das superestruturas, enquanto a realidade continuava mais abaixo, como uma responsabilidade da vida real dos economistas profissionais.

Existem, é claro, muitos modelos qualificados de ideologia no próprio Marx. O modelo que se segue, extraído dos *Grundrisse* e girando em torno das ilusões dos proudhonistas, tem sido menos freqüentemente comentado e estudado, mas é realmente muito rico e sugestivo. Marx discute um aspecto central de nosso tema do momento, a saber, a relação entre as idéias e valores de liberdade e igualdade, de um lado, e o sistema de trocas, de outro. Exatamente como Milton Friedman, ele argumenta que esses conceitos e valores são reais e objetivos, organicamente gerados pelo próprio sistema de mercado e dialeticamente ligados a ele de maneira indissociável. Marx então acrescenta — eu ia dizendo, neste momento, *ao contrário* de Milton Friedman, mas uma pausa para reflexão permite-me lembrar que mesmo essas conseqüências desagradáveis também são reconhecidas e, às vezes, até celebradas pelos neoliberais — que, na prática, essa liberdade e igualdade revelam-se uma falta de liberdade e uma desigualdade. Entrementes, porém, o que se aborda é a atitude dos proudhonistas perante essa inversão, e sua compreensão equivocada da dimensão ideológica do sistema de trocas e de como ele funciona — verdadeiro e falso, objetivo e ilusório, o que costumávamos procurar transmitir através da expressão hegeliana “aparência objetiva”:

O valor de troca, ou, mais precisamente, o sistema da moeda, é de fato o sistema da liberdade e da igualdade, e o que perturba [os proudhonistas] no desenvolvimento mais recente desse sistema são perturbações imanentes ao sistema, isto é, a própria realização da *igualdade* e da *liberdade*, que se revelam como desigualdade e falta de liberdade. É uma aspiração tão piegas quanto estúpida desejar que o valor de troca não se transforme em capital, ou que o trabalho que produz o valor de troca não se transforme em trabalho assalariado. O que distingue esses cavalheiros [em outras palavras, os proudhonistas, ou, como diríamos hoje, os social-democratas] dos apologistas da burguesia é, de um lado, sua consciência das contradições inerentes ao sistema, e, de outro, seu utopismo, patente em sua incapacidade de captar a inevitável diferença entre a forma real e a forma ideal da sociedade burguesa, e o conseqüente desejo de

empreender a tarefa supérflua de retransformar a própria expressão ideal na realidade, quando, a rigor, ela é meramente a imagem fotográfica [*Lichtbild*] dessa realidade.¹

Assim, trata-se realmente de uma questão cultural (no sentido contemporâneo da palavra), que gira em torno do problema da própria representação: os proudhonistas são realistas, digamos, ao estilo do modelo de correspondência. Eles acham (como os habermasianos de hoje, talvez) que os ideais revolucionários do sistema burguês — liberdade e igualdade — são propriedades das sociedades reais, e observam que, embora ainda estejam presentes na imagem ou retrato utópicos ideais da sociedade burguesa de mercado, essas mesmas características acham-se ausentes e lastimavelmente em falta quando nos voltamos para a realidade que posou como modelo para esse retrato ideal. Assim, bastará mudar e aprimorar o modelo para fazer com que a liberdade e a igualdade finalmente apareçam para valer, em carne e osso, no sistema de mercado.

Mas Marx é, por assim dizer, modernista; e essa teorização particular da ideologia — que, passados apenas vinte anos da invenção da fotografia, recorre a imagens fotográficas muito contemporâneas (quando, anteriormente, Marx e Engels haviam favorecido a tradição pictórica, com suas várias câmaras escuras) — sugere que a dimensão ideológica está intrinsecamente inserida na realidade, sendo destilada por ela como um traço necessário de sua própria estrutura. Essa dimensão, portanto, é profundamente imaginária, num sentido real e positivo, ou seja, ela existe e é real na medida em que é uma imagem, marcada e destinada a permanecer como tal, sendo sua própria irrealidade e irrealizabilidade o que há de real nela. Isso me faz pensar em episódios de peças de Sartre que poderiam servir de úteis alegorias didáticas desse processo peculiar: por exemplo, o desejo apaixonado de Electra de assassinar a mãe, que no entanto se constata não almejar realizar-se. Electra descobre, *a posteriori*, que realmente não queria sua mãe morta («morta», isto é, morta na realidade); o que ela queria era continuar ansiando, em meio à raiva e ao ressentimento, por vê-la /morta/. E o mesmo acontece, como veremos, com esses dois aspectos bastante contraditórios do sistema de mercado, a liberdade e a igualdade: todo o mundo precisa querê-las, mas elas não podem realizar-se. A única coisa que lhes pode acontecer é que o sistema que as gerou desapareça, assim abolindo os “ideais” juntamente com a própria realidade.

Mas, restituir à “ideologia” essa maneira complexa de lidar com suas raízes em sua própria realidade social equivaleria a reinventar a dialética, projeto em cuja realização todas as gerações fracassam, cada qual à sua maneira. A nossa, a rigor, nem sequer tentou; e a última tentativa, o momento althusseriano, há muito desapareceu na linha do horizonte, junto com os furacões do ano passado. Enquanto isso, tenho a impressão de que somente a chamada teoria do discurso tentou preencher o vazio deixado quando o conceito de ideologia foi jogado no

precipício, junto com o resto do marxismo clássico. Pode-se endossar prontamente o projeto de Stuart Hall, baseado, segundo o entendo, na idéia de que o nível fundamental em que se trava a luta política é o da luta pela legitimidade dos conceitos e ideologias; de que a legitimação política provém daí; o thatcherismo e sua contra-revolução cultural, por exemplo, fundamentaram-se tanto na deslegitimação da ideologia do Estado assistencialista ou social-democrata (costumávamos chamá-lo liberal) quanto nos problemas estruturais inerentes ao próprio Estado assistencialista.

Isso me permite expressar minha tese em sua forma mais vigorosa: a retórica do mercado foi um componente fundamental e central dessa luta ideológica, dessa luta pela legitimação ou deslegitimação do discurso esquerdista. A rendição às várias formas da ideologia de mercado — por parte da *esquerda*, quero dizer, para não mencionar todos os demais — foi imperceptível, mas alarmantemente universal. Agora, todos se dispõem a resmungar, como se isso fosse uma inconseqüente concessão feita de passagem à opinião pública e ao atual saber aceito (ou aos pressupostos comuns da comunicação), que nenhuma sociedade pode funcionar eficientemente sem o mercado, e que o planejamento é obviamente impossível. Esse é o outro lado daquele discurso mais antigo, a “nacionalização”, que ele vem seguir uns vinte anos depois, assim como, em geral, o pós-modernismo pleno (particularmente no âmbito político) revelou-se uma conseqüência, uma continuação e uma realização do episódio do “fim da ideologia” do final dos anos 50. Seja como for, estávamos dispostos, na época, a murmurar nossa concordância com a proposição, cada vez mais difundida, de que o socialismo nada tinha a ver com a nacionalização; a conseqüência é que, hoje em dia, descobrimo-nos tendo que concordar com a afirmação de que o socialismo, na realidade, já não tem mais nada a ver com o próprio socialismo. “O mercado está na natureza humana”, eis a proposição que não se pode deixar sem questionamento; em minha opinião, esse é o terreno mais crucial da luta ideológica de nossa época. Se você a deixar passar, por ela lhe parecer uma admissão inconseqüente ou, pior ainda, por ter passado você mesmo(a) a acreditar nisso, no “fundo do coração”, o socialismo e o marxismo terão sido efetivamente deslegitimados, ao menos por algum tempo. Sweezy nos lembra que o capitalismo não conseguiu vingar em vários lugares, até finalmente chegar à Inglaterra; e que, se os socialismos efetivamente existentes forem por água abaixo, haverá outros melhores mais tarde. Concordo, mas não temos que transformar isso numa profecia autovalidante. Dentro desse mesmo espírito, quero acrescentar às formulações e táticas da “análise do discurso” de Stuart Hall o mesmo tipo de ressalva histórica: o nível fundamental em que é travada a luta política é o da legitimidade de conceitos como *planejamento* ou *o mercado* — pelo menos *neste momento* e em nossa situação atual. No futuro, a política extrairá disso formas mais ativistas, como fez no passado.

Por fim, quanto a esse aspecto metodológico, cabe acrescentar que o arcaísmo conceitual da análise do discurso — embora nos permita convenientemente, numa época pós-moderna, praticar a análise ideológica sem lhe dar esse nome — não é mais satisfatório do que os devaneios dos proudhonistas: autonomizar a dimensão do /conceito/ e chamá-lo de “discurso” sugere que essa dimensão seja potencialmente não relacionada com a realidade e possa ficar fluando sozinha, até encontrar sua subdisciplina própria e desenvolver seus próprios especialistas. Ainda prefiro chamar o /mercado/ pelo que ele é, ou seja, um ideologema [*ideologeme*], e pressupor a seu respeito o que se deve pressupor sobre todas as ideologias: que, infelizmente, temos que falar das realidades exatamente tanto quanto dos conceitos. Será o discurso do mercado meramente uma retórica? Ele é e não é (para repetir a grande lógica formal da identidade entre a identidade e a não-identidade); e, para entendê-lo direito, é preciso falar dos mercados reais tanto quanto da metafísica, da psicologia, da propaganda, da cultura, das representações e dos aparelhos libidinais.

Mas isso significa, de certo modo, passar ao largo do vasto continente da filosofia política como tal, que é em si uma espécie de “mercado” ideológico próprio, no qual, como num gigantesco sistema combinatório, todas as variantes e combinações possíveis de “valores”, opções e “soluções” políticos encontram-se disponíveis, desde que se pense ter a liberdade de escolher entre eles. Nesse grande empório, por exemplo, podemos combinar a proporção entre liberdade e igualdade conforme nosso temperamento individual, como quando se faz oposição à intervenção estatal por causa do prejuízo que ela causa a tal ou qual fantasia de liberdade individual ou pessoal, ou quando a igualdade é deplorada porque seus valores levam a exigências de correção nos mecanismos de mercado e à intervenção de outros tipos de “valores” e prioridades. A teoria da ideologia exclui essa opcionalidade das teorias políticas, não só porque os “valores” como tais têm origens inconscientes e de classe mais profundas que os da mente consciente, mas também porque a própria teoria é uma espécie de forma determinada pelo conteúdo social, e reflete a realidade social de maneiras mais complicadas do que uma solução “reflete” seu problema. O que aqui se observa em funcionamento é a lei dialética fundamental da determinação de uma forma por seu conteúdo — algo que não é atuante nas teorias ou disciplinas em que não há diferenciação entre um nível de “aparência” e um nível de “essência”, e em que fenômenos como a ética ou a simples *opinião* política como tal são modificáveis por decisão consciente ou pela persuasão racional. Na verdade, uma observação extraordinária de Mallarmé — “*il n'existe d'ouvert à la recherche mentale que deux voies, en tout, où bifurque notre besoin, à savoir, l'esthétique d'une part et aussi l'économie politique*”^{2*} —

* “Em tudo, só existem dois caminhos acessíveis à investigação mental, onde se bifurca nossa necessidade, quais sejam, a estética, de um lado, e a economia política, de outro.” (N. da T.)

sugere que as afinidades mais profundas entre uma concepção marxista da economia política em geral e o campo da estética (como, por exemplo, na obra de Adorno ou de Benjamin) devem ser situadas precisamente aí, na percepção que as duas disciplinas partilham desse imenso movimento dual de um plano da forma e um plano da substância (para usar uma linguagem alternativa, extraída do lingüista Hjelmslev).

Isso pareceria confirmar a tradicional queixa de que falta ao marxismo qualquer reflexão política autônoma como tal, o que, entretanto, tende mais a dar a impressão de um ponto forte que de um ponto fraco. O marxismo realmente não é uma filosofia política do estilo da *Weltanschauung* [visão de mundo], e de modo algum “é igualzinho” ao preservacionismo, ao liberalismo, ao radicalismo, ao populismo ou seja lá o que for. Decerto existe uma prática marxista da política, mas o pensamento político no marxismo, quando não é prático nesse sentido, refere-se exclusivamente à organização econômica da sociedade e ao modo como as pessoas cooperam para organizar a produção. Isso significa que o “socialismo” não é exatamente uma idéia política, ou, se preferirmos, que ele pressupõe o fim de um certo pensamento político. Significa também que de fato temos nossos homólogos entre os pensadores burgueses, mas eles não são os fascistas (que dispõem de muito pouco em matéria de pensamento nesse sentido e que, de qualquer modo, foram historicamente extintos), e sim os neoliberais e o pessoal do mercado: também para eles, a filosofia política é inútil (pelo menos depois que o sujeito se livra dos argumentos do inimigo marxista coletivista), e a “política” significa, agora, simplesmente alimentar e cuidar do aparelho econômico (no caso, o mercado, e não os meios de produção coletivamente possuídos e organizados). De fato, defenderei a tese de que temos muito em comum com os neoliberais: a rigor, praticamente tudo — exceto o essencial!

Mas, primeiro é preciso dizer o óbvio, ou seja, que o lema do mercado não apenas abrange uma grande variedade de referenciais ou interesses diferentes, como também é quase sempre uma denominação imprópria. Para começar, não existe hoje em dia nenhum mercado livre no âmbito dos oligopólios e das multinacionais: aliás, faz muito tempo que Galbraith sugeriu que os oligopólios eram nosso substituto imperfeito do planejamento e da planificação de tipo socialista.

Entrementes, em seu uso geral, o mercado, como conceito, raramente tem qualquer relação com a escolha ou a liberdade, uma vez que estas nos são todas determinadas de antemão, quer falemos de novos modelos de automóveis, brinquedos ou programas de televisão: escolhemos entre estes, sem dúvida, mas dificilmente se poderia dizer que temos alguma influência na escolha efetiva de qualquer deles. Assim, a homologia com a liberdade é, na melhor das hipóteses, uma homologia com a democracia parlamentarista de nosso tipo representativo.

Além disso, nos países socialistas, o mercado parece ter mais a ver com a produção do que com o consumo, já que, acima de tudo, é a questão do abasteci-

mento de peças, componentes e matérias-primas para outras unidades produtivas que se coloca em primeiro plano como o problema mais urgente (e para o qual o mercado de tipo ocidental é então fantasiado como uma solução). Presumivelmente, contudo, o lema do mercado e toda a retórica que o acompanha foram concebidos para garantir um desvio e um deslocamento decisivos da conceitualidade da produção para a da distribuição e do consumo, coisa que, na verdade, eles raramente parecem fazer.

Aliás, eles também parecem encobrir a questão bastante crucial da propriedade, com a qual os conservadores têm tido uma notória dificuldade intelectual: aqui, a eliminação da “justificação dos títulos originais de propriedade”³ tende a ser encarada como um referencial sincrônico que exclui a dimensão da história e a mudança sistêmica histórica.

Por último, convém notar que, na opinião de muitos neoliberais, não apenas ainda não dispomos de um mercado livre, como também aquilo que temos em seu lugar (e que, sob outros aspectos, é às vezes defendido como um “livre mercado” em oposição à União Soviética)⁴ — a saber, uma concessão e suborno mútuos de grupos de pressão, interesses especiais e similares — é, em si mesmo, segundo a Nova Direita, uma estrutura absolutamente avessa ao verdadeiro livre mercado e a seu estabelecimento. Esse tipo de análise (às vezes chamado de *public choice theory*) é o equivalente direitista da análise esquerdista da mídia e do consumismo (em outras palavras, a teoria obrigatória da resistência, a explicação daquilo que, na área pública e na esfera pública, geralmente impede as pessoas de adotarem um sistema melhor e impede sua própria compreensão e aceitação desse sistema).

As razões do sucesso da ideologia de mercado, portanto, não podem ser buscadas no mercado em si (mesmo quando se discerne exatamente qual desses muitos fenômenos está sendo designado por essa palavra). Mas o melhor é começar pela versão metafísica mais sólida e mais abrangente, que associa o mercado com a natureza humana. Essa visão aparece sob muitas formas, amiúde imperceptíveis, mas foi convenientemente formalizada num método completo por Gary Becker, em sua abordagem admiravelmente totalizante: “Afirmo que a abordagem econômica proporciona um valioso arcabouço unificado para compreender todo o comportamento humano.”⁵ Assim, por exemplo, o casamento é passível de uma espécie de análise mercadológica:

Minha análise implica que os semelhantes ou dessemelhantes se juntam quando isso maximiza a produção doméstica total de bens em todos os casamentos, independentemente de se tratar de um aspecto financeiro (como os níveis salariais ou a renda imobiliária), genético (como a altura e a inteligência) ou psicológico (como a agressividade e a passividade).⁶

Nesse ponto, a esclarecedora nota de rodapé é crucial. Ela assinala um começo de apreensão do que realmente está em jogo na interessante proposta de Becker:

Permitam-me enfatizar mais uma vez que produção de bens não é a mesma coisa que o produto nacional, tal como habitualmente medido, mas inclui os filhos, o companheirismo, a saúde e uma variedade de outros bens.

O que salta imediatamente aos olhos, portanto, é o paradoxo — da máxima importância para o teórico marxista amador — de que esse, que é o mais escandaloso de todos os modelos de mercado, é, na realidade, um modelo de produção! Nele, o consumo é explicitamente descrito como a produção de um bem ou um serviço específicos; em outras palavras, um valor de uso, que pode ser qualquer coisa, desde a satisfação sexual até um lugar conveniente para descarregarmos a raiva em nossos filhos, se o mundo externo revelar-se inclemente. Eis a descrição central de Becker:

O referencial da função de produção doméstica enfatiza os serviços paralelos prestados pelas firmas e pelas famílias como unidades organizacionais. Similarmente à empresa típica analisada na teoria padrão da produção, a família investe em ativos fixos (poupança), equipamentos (bens duráveis) e no capital incorporado em sua “força de trabalho” (o capital humano dos membros da família). Como entidade organizacional, a família, como a empresa, empenha-se na produção, usando essa mão-de-obra e esse capital. Cada qual é vista como maximizando sua função objetiva, dependendo dos recursos e das restrições tecnológicas. O modelo da produção não apenas enfatiza que a família é a unidade básica apropriada de análise na teoria do consumo, como também destaca a interdependência de diversas decisões domésticas: decisões sobre a oferta e o tempo da mão-de-obra familiar e os gastos com mercadorias, na análise de um período temporal isolado, e decisões sobre o casamento, o tamanho da família, a fixação da força de trabalho e os gastos com mercadorias e investimentos em capital humano, numa análise do ciclo vital.

O reconhecimento da importância do tempo como um recurso escasso na família tem desempenhado um papel importante no desenvolvimento de aplicações empíricas da abordagem da função da produção doméstica.⁷

Devo admitir que considero isso aceitável, além de algo que fornece uma visão perfeitamente realista e sensata, não apenas *deste* mundo humano, mas de *todos* eles, remontando aos primeiros homínidas. Permitam-me frisar alguns traços cruciais do modelo de Becker: o primeiro é a ênfase no próprio tempo como um recurso (outro ensaio fundamental intitula-se “Uma teoria da alocação do tempo”). Essa, é claro, é justamente a visão de temporalidade de Marx, tal como se destaca supremamente dos *Grundrisse*, onde, em última instância, todo valor é uma questão de tempo. Também quero sugerir a coerência e a proximidade entre essa proposta peculiar e grande parte da teoria ou da filosofia contemporâneas, que implicaram uma prodigiosa expansão do que consideramos um comportamento racional ou dotado de sentido. É minha impressão que, particularmente depois da difusão da psicanálise, mas também com a evaporação gradativa da “alteridade”, num globo que se vai encolhendo e numa sociedade

inundada pelos meios de comunicação, resta pouquíssima coisa que se possa considerar “irracional”, no sentido mais antigo de “incompreensível”: as formas mais vis de decisão e comportamento humanos — a tortura dos sádicos e a intervenção declarada ou dissimulada em países estrangeiros por parte de chefes de governo — são agora compreensíveis para todos nós (em termos de um *Verstehen* [compreender] diltheyano, digamos), não importa o que pensemos delas. Assim, saber se esse conceito tão imensamente ampliado da Razão tem algum outro valor normativo (como ainda acredita Habermas), numa situação em que seu oposto, o irracional, encolheu a ponto de praticamente inexistir, é uma outra e interessante questão. Mas os cálculos de Becker (e, nele, essa palavra não implica em absoluto o *Homo economicus*, e sim toda sorte de comportamentos cotidianos perfeitamente irrefletidos e “pré-conscientes”) fazem parte dessa corrente; na verdade, esse sistema me faz pensar, mais do que em qualquer outra coisa, na liberdade sartriana, na medida em que ela implica uma responsabilidade por tudo o que fazemos: a escolha sartriana (que, é claro, ocorre igualmente num nível comportamental cotidiano não-autoconsciente) significa a produção individual ou coletiva, a cada momento, dos “bens” de Becker (que não precisam ser hedonistas num sentido estrito, constituindo o altruísmo, por exemplo, também um desses bens ou prazeres). As conseqüências representacionais de semelhante visão levar-nos-ão agora a pronunciar pela primeira vez, tardiamente, a palavra pós-modernismo. Somente os romances de Sartre, de fato (e eles são amostras, imensos fragmentos inacabados), dão-nos algum sentido de como seria uma representação da vida que interpretasse e narrasse cada ato e gesto, cada desejo e decisão humanos em termos do modelo de maximização de Becker. Tal representação revelaria um mundo peculiarmente sem transcendência e sem perspectiva (a morte, por exemplo, constituiria apenas mais uma questão de maximização da utilidade) e, a rigor, sem enredo em qualquer sentido tradicional, já que todas as escolhas seriam equidistantes e estariam no mesmo nível. A analogia com Sartre, no entanto, sugere que esse tipo de leitura — que deve ser, essencialmente, um desmistificador encontro cara-a-cara com a vida cotidiana, sem distanciamento nem adornos — talvez não seja completamente pós-moderno, nos sentidos mais extravagantes dessa estética. Becker parece ter perdido de vista as formas mais desenfreadas de consumo disponíveis no pós-moderno, o qual, em outros pontos, é capaz de montar praticamente um delírio de consumo com a própria idéia do consumo: no pós-moderno, de fato, é a idéia mesma de mercado que é consumida com a mais prodigiosa satisfação, sendo como que um bônus, ou excedente, do processo de mercadologização. Os sóbrios cálculos de Becker ficam muito aquém disso, não necessariamente porque o pós-modernismo seja incoerente ou incompatível com o conservadorismo político, mas antes, primordialmente, porque seu modelo acaba sendo um modelo de produção, e não, em absoluto, de consumo, como se sugeriu acima. Essas são nuanças da

grande introdução dos *Grundrisse*, onde a produção se transforma em consumo e distribuição e, em seguida, retorna incessantemente a sua forma produtiva básica (na categoria sistêmica ampliada de produção que Marx deseja colocar no lugar da categoria temática ou analítica)! De fato, parece possível registrar a queixa de que os atuais celebradores do mercado — os conservadores teóricos — não exibem muito gozo ou *jouissance* (como veremos adiante, seu mercado funciona principalmente como um policial que pretende manter Stalin longe dos portões, onde, além disso, suspeita-se que Stalin, por sua vez, seja meramente um nome em código para Roosevelt).

Como descrição, portanto, o modelo de Becker parece-me impecável e realmente muito fiel às realidades da vida, tais como as conhecemos; quando ele se torna prescritivo, é claro, deparamos com as mais insidiosas formas de reação (minhas duas conseqüências práticas favoritas são, primeiro, que as minorias oprimidas só fazem piorar as coisas para si ao revidarem aos ataques; e segundo, que a “produção doméstica”, em seu sentido especial [ver acima], tem sua produtividade seriamente abalada quando a mulher trabalha fora). Mas é fácil perceber por que isso acontece. O modelo de Becker é pós-moderno, em sua estrutura, como uma transcodificação; nele se combinam dois sistemas explicativos separados, mediante a asserção de uma identidade fundamental (sobre a qual sempre se protesta que ela é *não metafórica*, o que é o sinal mais seguro de uma intenção de metaforizar) entre o comportamento humano (predominantemente a família ou o *oikos*), de um lado, e a firma ou empresa, de outro. Grande vigor e clareza são então gerados pela reformulação de fenômenos como o tempo livre e os traços de personalidade, tratados agora como matérias-primas potenciais. Não decorre daí, entretanto, que o colchete figurado possa então ser removido, tal como se arranca triunfalmente o véu de uma estátua, permitindo que se raciocine sobre as questões domésticas em termos de dinheiro ou do econômico como tal. Mas é exatamente dessa maneira que Becker “deduz” suas conclusões político-práticas. Também nesse aspecto, portanto, ele fica aquém da absoluta pós-modernidade, na qual o processo de transcodificação tem como conseqüência suspender tudo o que costumava ser “literal”. Becker quer dispor ordeiramente o equipamento da metáfora e da identificação figurada, apenas para voltar, no último instante, ao nível literal (que, nesse meio tempo, no capitalismo tardio, evaporou sob seus pés).

Por que não considero nada disso especialmente escandaloso, e qual poderia ser seu “uso adequado”? Tal como em Sartre, a escolha ocorre, em Becker, num meio já previamente dado, que Sartre teoriza como tal (chamando-o de “situação”), mas que Becker negligencia. Temos em ambos uma bem-vinda redução do antiquado sujeito (ou indivíduo, ou ego), que agora é pouco mais do que uma ponta de consciência voltada para o estoque de materiais disponíveis no mundo externo e que, com base nessa informação, toma decisões “racionais”, no novo

sentido ampliado daquilo que qualquer outro ser humano seja capaz de entender (no sentido de Dilthey, ou no de Rousseau, daquilo com que qualquer outro ser humano possa “solidarizar-se”). Isso significa que somos libertados de toda sorte de mitos mais propriamente “irracionais” sobre a subjetividade e podemos voltar nossa atenção para essa situação em si, esse estoque disponível de recursos que é o próprio mundo externo, e que agora deve realmente ser chamado História. O conceito sartriano de situação é uma nova maneira de pensar a história como tal: Becker evita qualquer gesto comparável, por boas razões. Deixei implícito que, até no socialismo (como nos modos de produção mais primitivos), é perfeitamente possível imaginar as pessoas funcionando segundo o modelo de Becker. O que haverá de diferente, nesse caso, será a própria situação: a natureza da “família”, o estoque de matérias-primas, a rigor, a própria forma e feição dos “bens” a serem produzidos ali. O mercado de Becker, portanto, de modo algum termina como apenas mais uma celebração do sistema de mercado; antes, é um redirecionamento involuntário de nossa atenção para a história em si e para a diversidade de situações alternativas que ela oferece.

Devemos desconfiar, portanto, que as defesas essencialistas do mercado implicam, na realidade, temas e questões completamente diferentes: os prazeres do consumo pouco mais são do que as conseqüências ideológicas fantasiosas acessíveis aos consumidores ideológicos que acatam a teoria do mercado, da qual eles próprios não fazem parte. Aliás, uma das grandes crises da nova revolução cultural conservadora — e, além disso, uma de suas grandes contradições internas — foi manifestada por esses mesmos ideólogos, quando começou a surgir um certo nervosismo em torno do sucesso com que a América consumista havia suplantado a ética protestante, e se mostrou capaz de desperdiçar suas economias (e sua renda futura) no exercício de sua nova natureza de compradora profissional em tempo integral. Mas, obviamente, não se pode ter as duas coisas ao mesmo tempo; não há mercado florescente e operante cuja clientela se componha de calvinistas e tradicionalistas laboriosos, cientes do valor do dólar.

A paixão pelo mercado, a rigor, sempre foi política, como nos ensinou o grande livro de Albert O. Hirschman, *As paixões e os interesses*. O mercado, enfim, como “ideologia de mercado”, tem menos a ver com o consumo do que com a intervenção governamental e, na verdade, com os males da liberdade e da própria natureza humana. Uma descrição representativa do famoso “mecanismo” de mercado é fornecida por Barry:

Por processo natural, Smith pretendeu referir-se ao que ocorreria, ou a que padrão de acontecimentos emergiria da interação dos indivíduos, na falta de uma intervenção humana específica, quer de natureza política ou advinda da violência.

O comportamento de um mercado é um exemplo óbvio desses fenômenos naturais. As propriedades auto-reguladoras do sistema de mercado não são

obra de uma mente engenhosa, mas um efeito espontâneo do mecanismo de preços. Ora, a partir de certas uniformidades da natureza humana, que incluem, é claro, o desejo natural de “nos aprimorarmos”, pode-se deduzir o que acontece quando o governo perturba esse processo auto-regulador. Assim, Smith mostra como a legislação dos aprendizes, as restrições ao comércio internacional, os privilégios das corporações e coisas similares perturbam, mas não conseguem eliminar por completo, as tendências econômicas naturais. A ordem espontânea do mercado é promovida pela *interdependência* das partes que o compõem, e qualquer intervenção nessa ordem está simplesmente fadada ao fracasso: “Nenhuma regulamentação do comércio é capaz de aumentar a quantidade de indústrias, em parte alguma da sociedade, além daquilo que seu capital é capaz de manter. Pode apenas desviar parte dele para uma direção que, de outro modo, ele não seguiria.” Com a expressão “liberdade natural”, Smith referiu-se ao sistema em que todo homem, desde que não viole as leis (negativas) da justiça, é perfeitamente livre para buscar seus próprios interesses à sua maneira e para colocar sua industriiosidade e seu capital em concorrência com os de qualquer outro homem.⁸

A força do conceito de mercado, portanto, reside em sua estrutura “totalizante”, como se diz hoje em dia: ou seja, em sua capacidade de oferecer um modelo de uma totalidade social. Ele proporciona uma outra maneira de substituir o modelo marxista, distinta do já familiar desvio weberiano e pós-weberiano da economia para a política, da produção para o poder e a dominação. Mas o deslocamento da produção para a circulação é não menos profundo e ideológico, e tem a vantagem de substituir as fantasiosas representações antediluvianas que acompanharam o modelo da “dominação”, desde *1984* e *O despotismo oriental* até Foucault — narrativas bastante cômicas para a nova era pós-moderna —, por representações de uma ordem completamente diferente. (Argumentarei dentro em pouco que estas também não são primordialmente consumistas.)

O que primeiro precisamos apreender, entretanto, são as condições de possibilidade desse conceito alternativo de totalidade social. Marx sugere (novamente, nos *Grundrisse*) que o modelo de circulação mercantil precede, histórica e epistemologicamente, outras formas de mapeamento, e oferece a primeira representação pela qual a totalidade social é apreendida:

A circulação é o movimento em que a alienação geral aparece como apropriação geral, e a apropriação geral, como alienação geral. Embora a totalidade desse movimento possa muito bem afigurar-se um processo social, e embora os componentes isolados desse movimento originem-se na vontade consciente e nos objetivos particulares dos indivíduos, a totalidade do processo aparece como uma relação objetiva, de surgimento espontâneo; uma relação que resulta da interação de indivíduos conscientes, mas que não faz parte de sua consciência nem é globalmente abarcada por eles. Seus conflitos dão origem a um poder social *alheio*, que se situa acima deles. Sua própria interação (afigura-se) um processo e uma força que independem deles. Por ser a circulação

uma totalidade do processo social, ela é também a primeira forma em que não apenas a relação social afigura-se uma coisa independente dos indivíduos, digamos, como numa moeda ou num valor de troca, porém o mesmo acontece com a totalidade do próprio movimento social.⁹

O notável no movimento dessas reflexões é que elas parecem identificar duas coisas que, na maioria das vezes, são consideradas muito diferentes entre si como conceitos: o "*bellum omnium contra omnes*" [guerra de todos contra todos] de Hobbes e a "mão invisível" de Adam Smith (que aqui aparece disfarçada como a "astúcia da razão" de Hegel). Eu diria que o conceito de "sociedade civil" de Marx é um pouco parecido com o que acontece quando esses dois conceitos (como matéria e antimatéria) são inesperadamente combinados. Aqui, entretanto, o significativo é que aquilo que Hobbes teme é, de certo modo, o mesmo que proporciona confiança a Smith. A natureza mais profunda do terror hobbesiano é singularmente esclarecida pela complacência da definição de Milton Friedman: "O liberal é fundamentalmente temeroso da concentração de poder".¹⁰ A concepção de uma violência feroz, inerente à natureza humana e posta em prática na Revolução Inglesa, a partir da qual foi ("temerosamente") teorizada por Hobbes, não é modificada nem melhorada pela "*douceur du commerce*" de Hirschman:¹¹ ela é rigorosamente idêntica (em Marx) à concorrência mercantil como tal. A diferença não é político-ideológica, mas histórica: Hobbes precisa do poder estatal para domesticar e controlar a violência da natureza e da competição humanas; em Adam Smith (e em Hegel, noutro plano metafísico), o sistema competitivo, o mercado, exerce sozinho a domesticação e o controle, não mais precisando do Estado absoluto. Mas, o que fica claro em toda a tradição conservadora é sua motivação pelo medo e pelas ansiedades, sendo a guerra civil ou o crime urbano meras figuras da luta de classes. O mercado, portanto, é o Leviatã em pele de cordeiro: sua função não é incentivar e perpetuar a liberdade (muito menos a liberdade de tipo político), mas, antes, reprimi-la; e a propósito dessas visões, pode-se realmente reavivar os lemas dos anos do existencialismo — o medo da liberdade, a fuga da liberdade. A ideologia de mercado assegura-nos que os seres humanos estragam tudo quando tentam controlar seu destino ("o socialismo é impossível"), e que é uma felicidade possuímos um mecanismo interpessoal — o mercado — capaz de substituir a arrogância e o planejamento humanos, e de substituir por completo as decisões humanas. Só precisamos mantê-lo limpo e bem azeitado, e então — como o monarca de muitos séculos atrás —, ele cuidará de nós e nos manterá nos eixos.

Por que essa consoladora substituição da divindade haveria de ser tão universalmente atraente hoje em dia, entretanto, é um tipo diferente de questão histórica. A atribuição da recém-descoberta abrangência da liberdade de mercado ao medo do stalinismo e de Stalin é tocante, mas ligeiramente mal situada no tempo, embora a atual Indústria do Gulag decerto tenha sido um componente cru-

cial da "legitimação" dessas representações ideológicas (juntamente com a Indústria do Holocausto, cujas relações peculiares com a retórica do Gulag reque-rem um estudo cultural e ideológico mais rigoroso).

A crítica mais inteligente que jamais me foi oferecida sobre uma extensa análise dos anos 60 que publiquei certa vez,¹² devo-a a Wlad Godzich, que expressou uma socrática surpresa ante a ausência, em meu modelo global, da Segunda Guerra Mundial e, em particular, da União Soviética. Nossa experiência da *perestroika* revelou dimensões da história soviética que reforçam poderosamente a advertência de Godzich e tornam meu lapso ainda mais deplorável; assim, procurarei corrigir-me aqui, exagerando na direção inversa. Minha impressão, de fato, passou a ser que o fracasso da experiência de Krutchev foi desastroso não apenas para a União Soviética, mas também, de um modo fundamentalmente crucial, para o resto da história global, inclusive para o futuro do próprio socialismo. Na União Soviética, com efeito, dão-nos a entender que a geração de Krutchev foi a última a acreditar na possibilidade de uma renovação do marxismo e do socialismo; ou melhor, dito no sentido inverso, o fracasso deles determinou, agora, a profunda indiferença de várias gerações de intelectuais mais jovens ao marxismo e ao socialismo. Mas creio que esse fracasso também foi determinante dos acontecimentos mais fundamentais em outros países. Embora não se queira atribuir aos camaradas russos toda a responsabilidade pela história global, de fato me parece haver uma certa semelhança entre o que a Revolução Soviética significou para o resto do mundo, em termos positivos, e os efeitos negativos dessa recente oportunidade perdida de restaurar aquela revolução e, no processo, transformar o partido. Tanto o anarquismo dos anos 60 no Ocidente quanto a Revolução Cultural da China devem ser atribuídos a esse fracasso, cujo prolongamento, muito depois do término de ambos, explica o triunfo universal do que Sloterdijk chama de "razão cínica", no consumismo onipresente da atualidade pós-moderna. Portanto, não surpreende que tão profunda decepção com a práxis política resulte na popularidade da retórica da devoção ao mercado e na rendição da liberdade humana a uma agora pródiga mão invisível.

No entanto, nenhuma dessas coisas, que ainda envolvem o pensamento e o raciocínio, adianta muito para explicar o aspecto mais assombroso desse desenvolvimento discursivo: como, em nossa época, revelaram-se tão sensuais a aridez dos negócios e da propriedade privada, o empoeiramento da iniciativa empresarial e o sabor quase dickensiano dos títulos e das aplicações, dos rendimentos das ações, das fusões, dos investimentos bancários e outras transações similares (após o encerramento da fase heróica, ou fase dos grandes magnatas no mundo dos negócios). Na minha opinião, a empolgação da outrora enfadonha representação do livre mercado dos velhos anos 50 decorre de sua associação metafórica ilícita com um tipo de representação muito diferente, a saber, os próprios meios de comunicação, em seu sentido contemporâneo e global mais amplo (que inclui

a infra-estrutura de todos os mais recentes aparelhos e equipamentos de alta tecnologia da mídia). O que está em jogo é a operação pós-moderna aludida acima, em que dois sistemas de códigos são identificados, de maneira a permitir que as energias libidinais de um inuntem o outro, mas sem (como em momentos mais antigos de nossa história cultural e intelectual) produzir uma síntese, uma nova combinação, uma nova linguagem combinada, ou seja lá o que for.

Horkheimer e Adorno há muito observaram, na era do rádio, como era peculiar a estrutura de uma "indústria (comercial) da cultura" em que os produtos eram gratuitos.¹³ A analogia entre os meios de comunicação e o mercado, de fato, é cimentada por este mecanismo: não é pelo fato de os meios de comunicação serem *semelhantes* a um mercado que as duas coisas são comparáveis; antes, elas são comparáveis por ser o "mercado" tão *diferente* de seu "conceito" (ou idéia platônica) quanto o são os meios de comunicação de seu próprio conceito. Os meios de comunicação oferecem programas gratuitos em cujo conteúdo e composição o consumidor não tem absolutamente nenhuma escolha, mas cuja seleção é depois rebatizada de "livre escolha".

No desaparecimento gradativo do mercado físico, é claro, e na tendência a identificar o produto com sua imagem (ou marca, ou logotipo), efetua-se outra simbiose, mais íntima, entre o mercado e os meios de comunicação, na qual as fronteiras são esbatidas (de modos profundamente característicos do pós-moderno). Pouco a pouco, uma indiferenciação dos níveis vai tomando o lugar de uma separação, mais antiga, entre a coisa e o conceito (ou, a rigor, entre a economia e a cultura, a base e a superestrutura). Para começar, os produtos vendidos no mercado transformam-se no próprio conteúdo da imagem da mídia, de modo que, por assim dizer, um mesmo referente parece prevalecer em ambas as esferas. Isso é muito diferente da situação mais primitiva, em que se anexava a uma série de sinais informativos (reportagens, folhetins, artigos) um anúncio que buscava conquistar fregueses para um produto comercial desvinculado deles. Hoje em dia, os produtos são difundidos, por assim dizer, ao longo de todo o espaço e tempo dos segmentos de entretenimento (ou até de notícias), como parte desse conteúdo, de modo que, em alguns casos bastante divulgados (sobretudo no seriado *Dynasty*),¹⁴ nem sempre fica claro quando termina o segmento da narrativa e quando começa o intervalo comercial (já que os mesmos atores também aparecem nesse segmento).

Essa interpenetração através do conteúdo é então aumentada, de maneira um pouco diferente, pela natureza dos próprios produtos: a sensação que se tem, particularmente ao lidar com estrangeiros inflamados pelo consumismo norteamericano, é que os produtos formam uma espécie de hierarquia cujo clímax reside, muito precisamente, na própria tecnologia da reprodução, que agora, é claro, estende-se muito além do clássico televisor e, em geral, passou a condensar a nova tecnologia informacional ou computacional do terceiro estágio do capita-

lismo. Portanto, devemos também postular um outro tipo de consumo: o consumo do próprio processo de consumo, acima e além de seu conteúdo e dos produtos comerciais imediatos. É necessário falar de uma espécie de bônus tecnológico de prazer, proporcionado pelos novos equipamentos e como que simbolicamente reencenado e ritualisticamente devorado a cada sessão do próprio consumo oficial da mídia. De fato, não foi por acaso que a retórica conservadora, que amiúde costumava acompanhar a retórica de mercado aqui em pauta (mas que, em minha opinião, representava uma estratégia de deslegitimação um pouco diferente), guardou relação com o fim das classes sociais — uma conclusão sempre demonstrada e “comprovada” pela presença da TV nas casas dos trabalhadores. Grande parte da euforia do pós-modernismo decorre dessa celebração do próprio processo de informatização *high-tech* (sendo a prevalência das atuais teorias da comunicação, da linguagem ou dos sinais um subproduto ideológico dessa “visão de mundo” mais geral). Esse é, portanto, como talvez dissesse Marx, um segundo momento em que (como o “capital em geral”, em contraste com os “muitos capitais”) os meios de comunicação “em geral”, como um processo unificado, são de algum modo colocados em primeiro plano e vivenciados (em contraste com o conteúdo das projeções individuais da mídia); e essa “totalização”, ao que parece, é que permitiria estabelecer uma ponte com imagens fantasiosas do “mercado em geral” ou do “mercado como um processo unificado”.

O terceiro aspecto do complexo conjunto de analogias entre a mídia e o mercado, subjacente à força da atual retórica deste último, pode ser localizado na própria forma. Este é o momento em que precisamos voltar à teoria da imagem, lembrando a notável derivação teórica de Guy Debord (a imagem como forma final da reificação da mercadoria).¹⁵ Nesse ponto, o processo se inverte, e não são os produtos comerciais do mercado que se transformam em imagens na propaganda; ao contrário, os próprios processos narrativos e de entretenimento da televisão comercial é que, por sua vez, são reificados e transformados noutras tantas mercadorias: desde a própria narrativa seriada, com seu caráter quase de fórmula e seus rígidos segmentos e intervalos temporais, até o que as tomadas de câmera fazem com o espaço, o enredo, os personagens e a moda, e que inclui até mesmo um novo processo de produção de estrelas e celebridades, que parece distinto da experiência histórica mais antiga e mais familiar dessas questões, e que agora converge para os fenômenos antes “seculares” da própria esfera pública anterior (pessoas e acontecimentos reais no noticiário de todas as noites, a transformação de nomes numa espécie de marcas jornalísticas etc). Muitas análises mostraram como os noticiários televisionados estruturam-se exatamente como os seriados narrativos; enquanto isso, alguns de nós, nesse outro circuito de uma cultura oficial ou “elevada”, temos tentado mostrar o definhamento e a obsolescência de categorias como “ficção” (no sentido de algo que se oponha ao “literal” ou ao “factual”). Mas, nesse aspecto, penso que uma profunda modificação da

esfera pública precisa ser teorizada: a emergência de um novo campo de realidade da imagem, que tanto é ficcional (narrativo) quanto factual (até os personagens dos seriados são apreendidos como estrelas reais, dotadas de “nomes”, com histórias externas sobre as quais se pode ler), e que agora — como a clássica “esfera da cultura” do passado — torna-se semi-autônomo e flutua acima da realidade, mas com a diferença histórica fundamental de que, no período clássico, a realidade persistia independentemente dessa “esfera cultural” sentimental e romântica, ao passo que, hoje, ela parece ter perdido esse modo de existência distinto. Atualmente, a cultura repercute na realidade de modos que tornam problemática qualquer de suas formas independentes e, por assim dizer, não culturais ou extraculturais (numa espécie de princípio de Heisenberg* da cultura de massa, que intervém entre o olho e a coisa em si), a tal ponto que os teóricos acabam unindo suas vozes na nova *doxa* de que o “referente” não existe mais.

Seja como for, nesse terceiro momento, os conteúdos dos próprios meios de comunicação transformaram-se em mercadorias, que são então jogadas em alguma versão ampliada do mercado à qual se afiliam, até as duas coisas se tornarem indiscerníveis. Nesse ponto, os meios de comunicação — aquilo com o que o próprio mercado fora fantasiado — retornam ao mercado e, tornando-se parte dele, ratificam e atestam sua identificação, antes metafórica ou analógica, como realidade “literal”.

O que cabe finalmente acrescentar a essas discussões abstratas sobre o mercado é uma ressalva pragmática, uma funcionalidade secreta de tal ordem que, às vezes, lança toda uma nova luz — que incide numa pálida altura mediana — sobre o próprio discurso aparente. Foi isso que Barry, na conclusão de seu proveitoso livro, deixou escapar, em desespero ou exasperação: a saber, que o teste filosófico das várias teorias neoliberais só é aplicável numa única situação fundamental, que podemos chamar (não sem ironia) de “transição do socialismo para o capitalismo”.¹⁶ As teorias de mercado, em outras palavras, continuam utópicas, na medida em que não são aplicáveis a esse processo fundamental de “desregulação” sistêmica. O próprio Barry já ilustrara a importância desse juízo num capítulo anterior, quando, discutindo com os adeptos da escolha racional, havia assinalado que a situação ideal de mercado, para eles, é tão utópica e inexecutável nas condições atuais quanto o são, para a esquerda, a revolução ou a transformação socialistas nos atuais países capitalistas tardios. Convém acrescentar que o referencial aqui é duplo: não apenas os processos dos vários países

* Em física quântica, o instrumento de medida necessariamente interage, de forma incontrolável, com o objeto subatômico que se deseja conhecer. Cria-se assim um limite inultrapassável na precisão com que se pode medir a posição e a velocidade de uma mesma partícula: quanto mais precisa uma dessas medidas, mais imprecisa a outra. Heisenberg fez a descrição matemática desse efeito, propondo o chamado “princípio da incerteza”. (N. do R.)

do Leste Europeu, que foram entendidos como uma tentativa de restabelecer o mercado, de um modo ou de outro, mas também os esforços do Ocidente, particularmente nos governos de Reagan e Thatcher, de eliminar as “regulamentações” do Estado assistencialista e retornar a uma forma mais pura de condições de mercado. É preciso levar em conta a possibilidade de que esses dois esforços venham a fracassar, por razões estruturais; mas também precisamos assinalar, incansavelmente, o curioso fenômeno de que o “mercado” venha finalmente a se revelar tão utópico quanto recentemente se afirmou ser o socialismo. Nessas circunstâncias, de nada adianta substituir uma estrutura institucional inerte (o planejamento burocrático) por outra estrutura institucional inerte (o próprio mercado). O que se requer é um grande projeto coletivo do qual participe uma ativa maioria da população, como algo pertencente a ela e construído com sua própria energia. O estabelecimento de prioridades sociais — também conhecido na literatura socialista como planejamento — teria que fazer parte de tal projeto coletivo. Mas há que ficar claro que, praticamente por definição, o mercado não pode, de modo algum, constituir um projeto.

NOTAS

1. Marx e Engels, *Collected Works*, v. 28, Nova York, 1987, p. 180.
2. Stéphane Mallarmé, “Magie”, in *Variations sur un sujet*, in *Oeuvres complètes*, Paris, 1945, p. 399. Essa frase, que usei como epígrafe em *Marxism and Form*, emerge de uma complexa meditação sobre a poesia, a política, a economia e a classe, redigida em 1895, bem no alvorecer do alto modernismo.
3. Norman P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Nova York, 1987, p. 13.
4. Idem, p. 194.
5. Gary Becker, *An Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, 1976, p. 14.
6. Idem, p. 217.
7. Ibid., p. 141.
8. Barry, *On Classical Liberalism*, p. 30.
9. Marx e Engels, *Collected Works*, v. 28, p. 131-2.
10. Milton Friedman, *Capitalism and Democracy*, Chicago, 1962, p. 39.
11. Ver Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, NJ, 1977, parte I.
12. “Periodizing the Sixties”, in *The Ideologies of Theory*, Minneapolis, MN, 1988, v. 2, p. 178-208.
13. T. W. Adorno e Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trad. de John Cumming, Nova York, 1972, p. 161-7.
14. Ver Jane Feuer, “Reading *Dynasty*: Television and Reception Theory”, *South Atlantic Quarterly*, 88, 2, setembro de 1989, p. 443-60.
15. Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, Detroit, MI, 1977, cap. 1.
16. Ver Barry, *On Classical Liberalism*, p. 193-6.

COMO MARX INVENTOU O SINTOMA?

Slavoj Žižek

MARX, FREUD: A ANÁLISE DA FORMA

Segundo Lacan, não foi ninguém senão Karl Marx quem inventou a noção de sintoma. Será essa tese lacaniana apenas um dito espirituoso, uma vaga analogia, ou possuirá ela um fundamento teórico pertinente? Se Marx realmente articulou a noção de sintoma, tal como também a vemos operar no campo freudiano, devemos formular-nos a pergunta kantiana concernente às “condições (epistemológicas) de possibilidade” desse encontro: como foi possível que Marx, em sua análise do mundo das mercadorias, produzisse uma noção que também se aplica à análise dos sonhos, dos fenômenos histéricos e assim por diante?

A resposta é que há uma homologia fundamental entre os métodos interpretativos de Marx e de Freud — mais precisamente, entre suas respectivas análises da mercadoria e do sonho. Em ambos os casos, a questão é evitar o fascínio propriamente fetichista do “conteúdo” supostamente oculto por trás da forma: o “segredo” a ser revelado pela análise não é o conteúdo oculto pela forma (a forma da mercadoria, a forma do sonho), mas, ao contrário, o “segredo” *dessa própria forma*. O entendimento teórico da forma dos sonhos não consiste em desvendar, a partir do conteúdo manifesto, seu “cerne oculto”, os pensamentos latentes do sonho; consiste na resposta à pergunta: por que os pensamentos latentes do sonho assumiram essa forma, por que foram transpostos para a forma de um sonho? O mesmo acontece com as mercadorias: o verdadeiro problema não é penetrar no “cerne oculto” da mercadoria — na determinação de seu valor pela quantidade de trabalho consumida em sua produção —, mas explicar por que o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, por que ele só consegue afirmar seu caráter social na forma-mercadoria de seu produto.

A notória pecha de “pansexualismo” com que se censura a interpretação freudiana dos sonhos já é lugar-comum. Hans-Jürgen Eysenck, um severo crítico da psicanálise, há muito observou um paradoxo crucial na abordagem freudiana

dos sonhos: segundo Freud, o desejo articulado num sonho é, supostamente — pelo menos de modo geral —, inconsciente e, ao mesmo tempo, de natureza sexual, o que contradiz a maioria dos exemplos analisados pelo próprio Freud, a começar pelo sonho que ele escolheu como caso introdutório para exemplificar a lógica dos sonhos, o famoso sonho da injeção de Irma. O pensamento latente articulado nesse sonho é a tentativa de Freud de se livrar da responsabilidade pelo fracasso de seu tratamento de Irma, uma paciente sua, mediante argumentos do tipo “não foi minha culpa, isso foi causado por uma série de circunstâncias...”; mas esse “desejo”, o sentido do sonho, obviamente não é nem de natureza sexual (concerne, antes, à ética profissional) nem inconsciente (o fracasso do tratamento de Irma vinha perturbando Freud dia e noite).¹

Esse tipo de censura baseia-se num erro teórico fundamental: a identificação entre, de um lado, o desejo inconsciente que está em ação no sonho e, de outro, o “pensamento latente” — isto é, a significação do sonho. Mas, como Freud enfatiza continuamente, *não há nada de “inconsciente” no “pensamento latente do sonho”*: este é um pensamento inteiramente “normal”, que pode ser articulado na sintaxe da linguagem cotidiana comum; topologicamente, ele pertence ao sistema “consciência/pré-consciência”; o sujeito geralmente tem conhecimento dele, até demais; ele o atormenta o tempo todo... Sob certas condições, esse pensamento é rechaçado, empurrado para fora da consciência e atraído pelo inconsciente — isto é, submetido às leis do “processo primário”, traduzidas na “linguagem do inconsciente”. A relação entre o “pensamento latente” e o que se chama “conteúdo manifesto” do sonho — o texto do sonho, o sonho em sua fenomenalidade literal — é, portanto, a que existe entre um pensamento (pré-)consciente, inteiramente “normal”, e sua tradução no “rébus” do sonho. A constituição essencial do sonho, portanto, não é seu “pensamento latente”, mas sim esse trabalho (os mecanismos de deslocamento e condensação, a figuração dos conteúdos de palavras ou sílabas) que lhe confere a forma de um sonho.

Eis aí, portanto, o equívoco fundamental: se buscarmos o “segredo do sonho” no conteúdo latente, escondido pelo texto manifesto, estaremos condenados à decepção: tudo o que encontraremos será um pensamento inteiramente “normal” — ainda que geralmente desagradável —, cuja natureza, na maioria das vezes, será não sexual e decididamente não “inconsciente”. Esse pensamento consciente/pré-consciente “normal” não é atraído pelo inconsciente, recalçado, simplesmente por seu caráter “desagradável” para a consciência, mas por efetuar uma espécie de “curto-circuito” entre ele mesmo e um outro desejo já recalçado, situado no inconsciente, *um desejo que não tem absolutamente nada a ver com o “pensamento latente do sonho”*. “Uma cadeia normal de pensamentos” — normal e, portanto, passível de ser articulada na linguagem cotidiana comum, isto é, na sintaxe do “processo secundário” — “só é submetida ao tratamento psíquico anormal do tipo que vimos descrevendo” — ao trabalho do sonho, aos mecanis-

mos do “processo primário” — “quando um desejo inconsciente, derivado da infância e em estado de recalçamento, é transferido para ela.”²

É esse desejo inconsciente/sexual que não pode ser reduzido a uma “cadeia normal de pensamentos”, porque, desde o começo, está constitutivamente recalçado (o *Urverdrängung* [recalçamento primário] de Freud) — porque não tem nenhum “original” na linguagem “normal” da comunicação cotidiana, na sintaxe do consciente/pré-consciente; sua única localização está nos mecanismos do “processo primário”. É por isso que não devemos reduzir a interpretação dos sonhos ou dos sintomas em geral à retradução do “pensamento latente do sonho” na linguagem “normal” cotidiana da comunicação intersubjetiva (fórmula de Habermas). A estrutura é sempre tríplice; há sempre *três* elementos em ação: o *texto manifesto do sonho*, o *conteúdo latente do sonho*, ou seu pensamento latente, e o *desejo inconsciente* articulado num sonho. Esse desejo liga-se ao sonho, intercala-se no interstício entre o pensamento latente e o texto manifesto; por conseguinte, não é “mais oculto, mais profundo” em relação ao pensamento latente, porém está decididamente mais “na superfície”, consistindo inteiramente nos mecanismos do significante, no tratamento a que o pensamento latente é submetido. Em outras palavras, seu único lugar está na *forma* do “sonho”: a verdadeira matéria do sonho (o desejo inconsciente) articula-se no trabalho do sonho, na elaboração de seu “conteúdo latente”.

Como muitas vezes acontece com Freud, o que ele formula como uma observação empírica (ainda que de “surpreendente freqüência”) anuncia um princípio universal fundamental: “A forma de um sonho ou a forma como ele é sonhado é empregada, com surpreendente freqüência, para representar seu tema oculto.”³ Esse, portanto, é o paradoxo básico do sonho: o desejo inconsciente, aquilo que supostamente constitui seu núcleo mais oculto, articula-se precisamente através do trabalho de dissimulação do “núcleo” do sonho, de seu pensamento latente, através do trabalho de disfarçar esse conteúdo-núcleo por meio de sua tradução no “rébus” do sonho. Mais uma vez, como é característico, Freud deu formulação final a esse paradoxo numa nota de rodapé acrescentada numa edição posterior:

Houve época em que eu achava extraordinariamente difícil habituar os leitores à distinção entre o conteúdo manifesto do sonho e o pensamento latente do sonho. Levantavam-se repetidamente argumentos e objeções baseados em algum sonho não interpretado, na forma como fora retido na memória, e a necessidade de interpretá-lo era ignorada. Mas agora que ao menos os analistas concordaram em substituir o sonho manifesto pelo sentido revelado por sua interpretação, muitos deles são culpados de incorrer numa outra confusão, a que se aferram com igual obstinação. Procuram encontrar a essência do sonho em seu conteúdo latente e, assim fazendo, desconhecem a distinção entre os pensamentos oníricos latentes e o trabalho do sonho.

No fundo, os sonhos nada mais são que uma *forma* particular de pensamento, possibilitada pelas condições do estado de sono. É o *trabalho do sonho* que cria essa forma, e somente ele é a essência do sonho — a explicação de sua natureza peculiar.⁴

Nesse ponto, Freud procede em duas etapas:

- Primeiro, devemos eliminar a aparência de que um sonho nada mais é que uma simples confusão sem sentido, um distúrbio causado por processos fisiológicos e, como tal, nada tem a ver com a significação. Em outras palavras, devemos dar um passo crucial em direção a uma abordagem *hermenêutica* e conceber o sonho como um fenômeno dotado de sentido, como algo que transmite uma mensagem recalcada, que tem que ser descoberta por um método interpretativo;
- Depois, temos de nos livrar do fascínio desse núcleo de significação, do “sentido oculto” do sonho — isto é, do conteúdo escondido por trás da forma de um sonho — e centrar nossa atenção nessa forma ela mesma, no trabalho do sonho a que os “pensamentos oníricos latentes” foram submetidos.

O ponto crucial a assinalar aqui é que encontramos em Marx, na análise do “segredo da forma-mercadoria”, exatamente essa mesma articulação em duas etapas:

- Primeiro, devemos eliminar a aparência de que o valor de uma mercadoria depende do puro acaso — de uma interação acidental entre a oferta e a procura, por exemplo. Devemos dar o passo crucial de conceber o “sentido” oculto por trás da forma-mercadoria, a significação “expressa” por essa forma; devemos penetrar no “segredo” do valor das mercadorias:

A determinação da magnitude do valor pelo tempo de trabalho, portanto, é um segredo que se oculta sob as aparentes flutuações dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta, embora elimine qualquer aparência de mera acidentalidade na determinação da magnitude dos valores dos produtos, ainda não altera de modo algum a maneira pela qual ocorre essa determinação.⁵

- Contudo, como assinala Marx, existe um certo “ainda”: o desmascaramento do segredo *não basta*. A economia política burguesa clássica já descobrira o “segredo” da forma-mercadoria; sua limitação consiste em que ela não é capaz de se desligar desse fascínio do segredo oculto por trás da forma-mercadoria — sua atenção é cativada pelo trabalho como a verdadeira fonte da riqueza. Em outras palavras, a economia política clássica interessa-se apenas pelos conteúdos escondidos por trás da forma-mercadoria, razão por que não consegue explicar o verdadeiro segredo, não o segredo *por trás* da for-

ma, mas *o segredo da própria forma*. A despeito de sua explicação bastante correta do “segredo da magnitude do valor”, a mercadoria permanece, para a economia política clássica, como uma coisa misteriosa e enigmática — tal como sucede com o sonho: mesmo depois de havermos explicado seu sentido oculto, seu pensamento latente, o sonho continua a ser um fenômeno enigmático; o que ainda não está explicado é simplesmente sua forma, o processo mediante o qual o sentido oculto disfarçou-se nessa forma.

Devemos, portanto, dar outro passo crucial e analisar a gênese da própria forma-mercadoria. Não basta reduzir a forma à essência, ao núcleo oculto; devemos também examinar o processo — homólogo ao “trabalho do sonho” — mediante o qual o conteúdo oculto assume essa forma, pois, como assinala Marx: “De onde vem, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma de mercadorias? Claramente, dessa própria forma.”⁶ É esse passo em direção à gênese da forma que a economia política clássica não consegue dar, e é essa sua fraqueza crucial:

A economia política efetivamente analisou o valor e sua magnitude, não importa quão incompletamente, e desvendou o conteúdo oculto nessas formas. Mas nunca se perguntou, uma vez sequer, por que esse conteúdo assumiu tal forma particular, isto é, por que o trabalho se expressa num valor, e por que a mensuração do trabalho por sua duração expressa-se na magnitude do valor do produto.⁷

O INCONSCIENTE DA FORMA-MERCADORIA

Por que a análise marxista da forma-mercadoria — que, *prima facie*, concerne a uma questão puramente econômica — exerceu tamanha influência no campo geral das ciências sociais? Por que fascinou gerações de filósofos, sociólogos, historiadores da arte e outros? Porque oferece uma espécie de matriz que nos faculta gerar todas as outras formas da “inversão fetichista”: é como se a dialética da forma-mercadoria nos apresentasse uma versão pura — destilada, por assim dizer — de um mecanismo que nos oferece uma chave para a compreensão teórica de fenômenos que, à primeira vista, nada têm a ver com o campo da economia política (direito, religião etc). Definitivamente, há mais em jogo na forma-mercadoria do que a forma-mercadoria em si, e foi precisamente esse “algo mais” que exerceu um poder de atração tão fascinante. O teórico que foi mais longe na revelação do alcance universal da forma-mercadoria foi, sem sombra de dúvida, Alfred Sohn-Rethel, um dos “companheiros de viagem” da Escola de Frankfurt. Sua tese fundamental era que

a análise formal da mercadoria detém não somente a chave da crítica da economia política, mas também a da explicação histórica do modo de pensamen-

to conceitual abstrato e da divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual que passou a existir juntamente com ele.⁸

Em outras palavras, na estrutura da forma-mercadoria é possível encontrar o sujeito transcendental: a forma-mercadoria articula de antemão a anatomia, o esqueleto do sujeito transcendental kantiano — isto é, a rede de categorias transcendentais que constitui o arcabouço *a priori* do conhecimento científico “objetivo”. Nisso reside o paradoxo da forma-mercadoria: ela — esse fenômeno “patológico” (no sentido kantiano da palavra) intramundano — fornece-nos uma chave para solucionar a questão fundamental da teoria do conhecimento: um conhecimento objetivo com validade universal — como é possível?

Após uma série de análises detalhadas, Sohn-Rethel chegou à seguinte conclusão: o método científico (naturalmente, o da ciência newtoniana da natureza) pressupõe um aparato de categorias, uma rede de noções através das quais ele capta a natureza; tal aparato já está presente na efetividade social, já está em ação no ato da troca da mercadoria. Antes que o pensamento pudesse chegar à pura *abstração*, a abstração já atuava na efetividade social do mercado. A troca de mercadorias implica uma dupla abstração: a abstração do caráter mutável da mercadoria durante o ato de troca e a abstração do caráter concreto, empírico, sensorial e particular da mercadoria (no ato de troca, a determinação qualitativa particular e distintiva de uma mercadoria não é levada em conta; a mercadoria é reduzida a uma entidade abstrata, que — independentemente de sua natureza particular, de seu “valor de uso” — tem “o mesmo valor” que outra mercadoria pela qual é trocada).

Antes que o pensamento pudesse chegar à idéia de uma determinação puramente *quantitativa*, um *sine qua non* da moderna ciência da natureza, a quantidade pura já estava em ação no dinheiro, essa mercadoria que possibilita a comensurabilidade do valor de todas as outras mercadorias, a despeito de sua determinação qualitativa particular. Antes que a física pudesse articular a noção de um *movimento* puramente abstrato, ocorrendo num espaço geométrico, independentemente de quaisquer determinações qualitativas dos objetos em movimento, o ato social de troca já havia realizado um movimento abstrato “puro” que deixa totalmente intactas as propriedades sensório-concretas do objeto apanhado em movimento: a transferência de propriedade. E Sohn-Rethel demonstrou o mesmo acerca da relação da substância com suas incidências, acerca da noção de causalidade atuante na ciência newtoniana — em suma, acerca de toda a rede de categorias da razão pura.

Desse modo, o sujeito transcendental, esteio da rede de categorias *a priori*, confronta-se com o fato inquietante de que depende, em sua própria gênese formal, de um processo “patológico” intramundano — um escândalo, uma impossibilidade absurda do ponto de vista transcendental, na medida em que o *a priori* formal-transcendental é, por definição, independente de todos os conteúdos po-

sitivos: um escândalo perfeitamente correspondente ao caráter “escandaloso” do inconsciente freudiano, que também é intolerável do ponto de vista transcendental-filosófico. Ou seja, se examinarmos de perto o *status* ontológico do que Sohn-Rethel chama de “a abstração real” [*das reale Abstraktion*] (isto é, o ato de abstração que opera no próprio processo *efetivo* da troca de mercadorias), verificaremos ser impressionante a homologia entre seu *status* e o do inconsciente, dessa cadeia significativa que persiste numa “Outra Cena”: a “*abstração real*” é o *inconsciente do sujeito transcendental*, o suporte do conhecimento científico objetivo-universal.

Por um lado, é claro, a “abstração real” não é “real” no sentido das propriedades reais efetivas das mercadorias como objetos materiais: o objeto-mercadoria não contém “valor” do mesmo modo que possui um conjunto de propriedades particulares que determinam seu “valor de uso” (sua forma, cor, sabor etc). Como assinalou Sohn-Rethel, sua natureza é a de um *postulado* subentendido pelo ato efetivo de troca — em outras palavras, o de um certo “como se” [*als ob*]: durante o ato de troca, os indivíduos procedem *como se* a mercadoria não estivesse sujeita a trocas físicas e materiais, *como se* ela estivesse excluída do ciclo natural da geração e da deterioração, embora, no nível de sua “consciência”, eles “saibam muito bem” que isso não acontece.

A maneira mais fácil de detectar a efetividade desse postulado é pensar no modo como nos portamos em relação à materialidade do dinheiro: sabemos perfeitamente que o dinheiro, como todos os outros objetos materiais, sofre os efeitos do uso, que seu corpo material se modifica ao longo do tempo; mas, mesmo assim, na *efetividade* social do mercado, *tratamos* as moedas como se elas consistissem “numa substância imutável, uma substância sobre a qual o tempo não exerce nenhum poder, e que se situa num contraste antitético com qualquer material encontrado na natureza”.⁹ Como é tentador lembrar aqui a fórmula do desmentido fetichista: “Sei muito bem, mas, ainda assim...” Às exemplificações correntes dessa fórmula (“Sei que mamãe não tem falo, mas, ainda assim... [acredito que ela o tem]”, “Sei que os judeus são gente como nós, mas, ainda assim... [há qualquer coisa neles]”) devemos sem dúvida acrescentar também a variante do dinheiro: “Sei que o dinheiro é um objeto material como os outros, mas, ainda assim... [é como se ele fosse feito de uma substância especial, sobre a qual o tempo não tem nenhum poder].”

Tocamos aí num problema não solucionado por Marx, o do caráter *material* do dinheiro: não da matéria empírica e material de que o dinheiro é feito, mas do material *sublime*, daquele outro corpo “indestrutível e imutável” que persiste para além da degradação do corpo físico — esse outro corpo do dinheiro é como o cadáver da vítima sádica, que suporta todas as torturas e sobrevive com sua beleza imaculada. Essa corporalidade imaterial do “corpo dentro do corpo” dá-nos uma definição precisa do objeto sublime, e é somente nesse sentido que a idéia

psicanalítica do dinheiro como um objeto “pré-fálico”, “anal”, é aceitável — desde que não nos esqueçamos de como essa existência postulada do corpo sublime depende da ordem simbólica: o indestrutível “corpo dentro do corpo”, isento dos efeitos do desgaste e do uso, é sempre sustentado pela garantia de alguma autoridade simbólica:

Uma moeda traz estampada em seu corpo a injunção de que deve servir como meio de troca, e não como objeto de uso. Seu peso e pureza metálica são garantidos pela autoridade emitente, de modo que, quando ela perde peso pelo desgaste da circulação, assegura-se sua reposição plena. Sua matéria física tornou-se, visivelmente, mera portadora de sua função social.¹⁰

Portanto, se a “abstração real” nada tem a ver com o nível da “realidade”, das propriedades efetivas de um objeto, seria errôneo, por essa razão, concebê-la como uma “abstração do pensamento”, como um processo que ocorra no “interior” do sujeito pensante: em relação a esse “interior”, a abstração pertinente ao ato de troca é irreduzivelmente externa, descentrada — ou, para citar a concisa formulação de Sohn-Rethel: “A abstração da troca *não* é o pensamento, mas tem a *forma* do pensamento.”

Aqui temos uma das definições possíveis do inconsciente: *a forma de pensamento cujo status ontológico não é o do pensamento*, ou seja, a forma de pensamento externa ao próprio pensamento — em suma, uma Outra Cena, externa ao pensamento, mediante a qual a forma do pensamento já é articulada de antemão. A ordem simbólica é precisamente uma ordem formal desse tipo, que suplementa e/ou rompe a relação dual da realidade factual “externa” com a experiência subjetiva “interna”; Sohn-Rethel, portanto, está perfeitamente justificado em sua crítica a Althusser, que concebe a abstração como um processo que ocorre inteiramente no campo do conhecimento e, por essa razão, rejeita a categoria da “abstração real” como a expressão de uma “confusão epistemológica”. A “abstração real” é impensável no contexto da fundamental distinção epistemológica althusseriana entre o “objeto real” e o “objeto do conhecimento”, na medida em que introduz um terceiro elemento que subverte o próprio campo dessa distinção: a forma do pensamento anterior e externa ao pensamento — em suma, a ordem simbólica.

Agora podemos formular com exatidão a natureza “escandalosa” da iniciativa de Sohn-Rethel para a reflexão filosófica: ele confrontou o círculo fechado dessa reflexão com um lugar externo em que sua forma já é “encenada”. A reflexão filosófica, portanto, fica sujeita a uma experiência de estranheza, semelhante à resumida na antiga fórmula oriental “tu és isto”: ali, na efetividade externa do processo de troca, é teu lugar adequado; é ali o teatro em que tua verdade foi encenada antes que tomasses conhecimento dela. O confronto com esse lugar é insuportável, porque a filosofia como tal *se define por* sua cegueira em relação a

esse lugar: ela não pode levá-lo em consideração sem dissolver a si mesma, sem perder sua consistência.

Isso não significa, por outro lado, que a consciência “prática” cotidiana, em contraste com a filosófico-teórica — a consciência dos indivíduos que participam do ato de troca — não esteja igualmente sujeita a uma cegueira complementar. Durante o ato de troca, os indivíduos procedem como “solipsistas práticos”, desconhecem a função sócio-sintética da troca: é esse o nível da “abstração real” como forma de socialização da produção privada, por intermédio do mercado: “O que os donos da mercadoria fazem numa relação de troca é um solipsismo prático — a despeito do que pensem e digam sobre ela.”¹¹ Esse desconhecimento é a condição *sine qua non* da efetivação de um ato de troca — se os participantes reparassem na dimensão da “abstração real”, o próprio ato “efetivo” de troca já não seria possível.

Assim, ao falar do caráter abstrato da troca, devemos ter o cuidado de não aplicar esse termo à consciência dos agentes da troca. Eles estão supostamente ocupados com o uso das mercadorias que vêem, mas ocupados apenas em sua imaginação. É o ato da troca, e somente o ato, que é abstrato. (...) O caráter abstrato desse ato não pode ser notado quando acontece, porque a consciência de seus agentes está tomada pela negociação e pela aparência empírica das coisas, que se refere a seu uso. Dir-se-ia que o caráter abstrato de seu ato está além do reconhecimento dos atores porque a própria consciência deles interfere. Se o caráter abstrato lhes cativasse a mente, seu ato deixaria de ser uma troca e a abstração não surgiria.¹²

Esse desconhecimento acarreta a divisão da consciência em “prática” e “teórica”: o proprietário que participa do ato de troca age como um “solipsista prático”: desconsidera a dimensão sócio-sintética universal de seu ato, reduzindo-o a um encontro casual de indivíduos atomizados no mercado. Essa dimensão *social* “recalcada” de seu ato emerge, então, sob a forma de seu contrário — como a Razão universal voltada para a observação da natureza (a rede de categorias da “razão pura” como arcabouço conceitual das ciências naturais).

O paradoxo crucial dessa relação entre a efetividade social da troca da mercadoria e a “consciência” dela é que — para usar novamente uma formulação concisa de Sohn-Rethel — “esse não-conhecimento da realidade é parte de sua própria essência”: a efetividade social do processo de troca é um tipo de realidade que só é possível sob a condição de que os indivíduos que dela participam *não* estejam cientes de sua lógica própria; ou seja, é um tipo de realidade *cujá própria consistência ontológica implica um certo não-conhecimento de seus participantes* — se viéssemos a “saber demais”, a desvendar o verdadeiro funcionamento da realidade social, essa realidade se dissolveria.

Essa, provavelmente, é a dimensão fundamental da “ideologia”: a ideologia não é simplesmente uma “falsa consciência”, uma representação ilusória da rea-

lidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como “ideológica”: “ideológica” é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”. “Ideológica” não é a “falsa consciência” de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela “falsa consciência”. Chegamos finalmente à dimensão do sintoma, pois uma de suas definições possíveis seria, igualmente, “uma formação cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito”: o sujeito só pode “gozar com seu sintoma” na medida em que sua lógica lhe escapa — a medida do sucesso da interpretação do sintoma é, precisamente, sua dissolução.

O SINTOMA SOCIAL

Como podemos, então, definir o sintoma marxista? Marx “inventou o sintoma” (Lacan) mediante a identificação de uma certa fissura, de uma assimetria, de um certo desequilíbrio “patológico” que desmente o universalismo dos “direitos e deveres” burgueses. Esse desequilíbrio, longe de anunciar a “realização imperfeita” desses princípios universais — isto é, uma insuficiência a ser abolida pelo desenvolvimento ulterior —, funciona como seu momento constitutivo: o “sintoma”, estritamente falando, é um elemento particular que subverte seu próprio fundamento universal, uma espécie que subverte seu gênero. Nesse sentido, podemos dizer que o método marxista elementar da “crítica da ideologia” já é “sintomático”: ele consiste em detectar um ponto de ruptura *heterogêneo* para um dado campo ideológico e, ao mesmo tempo, *necessário* para que esse campo consiga seu fechamento, sua forma acabada.

Esse processo implica, pois, uma certa lógica da exceção: todo Universal ideológico — por exemplo, a liberdade, a igualdade — é “falso”, na medida em que necessariamente inclui um caso específico que rompe sua unidade, que expõe sua falsidade. A liberdade, por exemplo: é uma noção universal que abrange várias espécies (liberdade de fala e de imprensa, liberdade de consciência, liberdade de comércio, liberdade política etc), mas também, por uma necessidade estrutural, uma liberdade específica (a de o trabalhador vender livremente sua força de trabalho no mercado), que subverte essa noção universal. Ou seja, essa liberdade é o próprio oposto da liberdade efetiva: ao vender “livremente” sua força de trabalho, o trabalhador *perde* sua liberdade — o conteúdo real desse livre ato de venda é a escravização do trabalhador ao capital. O aspecto crucial, é claro, é que essa liberdade paradoxal, a forma de seu oposto, é precisamente o que fecha o círculo das “liberdades burguesas”.

O mesmo também se pode demonstrar quanto à justa troca de equivalentes, esse ideal do mercado. Quando, na sociedade pré-capitalista, a produção de mer-

cadorias ainda não atingiu um caráter universal — isto é, quando o que predomina ainda é a chamada “produção natural” —, os próprios proprietários dos meios de produção ainda são produtores (pelo menos em regra geral): trata-se de uma produção artesanal; os próprios proprietários trabalham e vendem seus produtos no mercado. Nesse estágio de desenvolvimento, não há exploração (ao menos em princípio, isto é, se não considerarmos a exploração dos aprendizes e assim por diante); a troca no mercado é feita com equivalentes, toda mercadoria recebendo como pagamento seu valor pleno. Mas, tão logo a produção para o mercado prevalece no edifício econômico de uma dada sociedade, essa *generalização* é necessariamente acompanhada pelo aparecimento de um novo tipo paradoxal de mercadoria: a força de trabalho, os trabalhadores que não são donos dos meios de produção e que, por conseguinte, são obrigados a vender no mercado seu próprio trabalho, em vez dos produtos deste.

Com essa nova mercadoria, a troca de equivalentes transforma-se em sua negação — na própria forma de exploração, de apropriação da mais-valia. O aspecto crucial que não se pode perder de vista aqui é que essa negação é estritamente *interna* à troca de equivalentes, e não sua simples violação: a força de trabalho não é “explorada” no sentido de seu pleno valor não ser remunerado; em princípio, pelo menos, a troca entre o trabalho e o capital é plenamente equivalente e eqüitativa. O problema é que a força de trabalho é uma mercadoria peculiar, cujo uso — o trabalho em si — produz uma certa mais-valia, e esse excedente que ultrapassa o valor da própria força de trabalho é apropriado pelo capitalista.

Aqui temos, mais uma vez, um certo Universal ideológico (o da troca equivalente e eqüitativa) e uma troca paradoxal particular (a da força de trabalho por seus salários) que, precisamente como um equivalente, funciona como a própria forma da exploração. O desenvolvimento “quantitativo” em si, a universalização da produção de mercadorias, promove uma nova “qualidade”, a emergência de uma nova mercadoria que representa a negação interna do princípio universal da troca equivalente de mercadorias; em outras palavras, *ela acarreta um sintoma*. E, na perspectiva marxista, o socialismo *utópico* consiste na crença em que é possível uma sociedade em que as relações de troca sejam universalizadas e em que predomine a produção para o mercado, mas na qual os trabalhadores, ainda assim, sejam proprietários de seus meios de produção e, portanto, não sejam explorados — em suma, o componente “utópico” transmite a crença na possibilidade de *uma universalidade sem seu sintoma*, sem o ponto de exceção que funciona como sua negação interna.

Essa é também a lógica da crítica marxista a Hegel, da noção hegeliana da sociedade como totalidade racional: assim que tentamos conceber a ordem social existente como uma totalidade racional, temos de incluir nela um elemento paradoxal que, sem deixar de ser um seu componente interno, funciona como seu sintoma — subverte o próprio princípio racional universal dessa totalidade. Para

Marx, esse elemento “irracional” da sociedade existente era, é claro, o proletariado, “a desrazão da própria razão” (Marx), o ponto em que a Razão incorporada na ordem social vigente depara com sua desrazão.

O FETICHISMO DA MERCADORIA

Em sua atribuição da descoberta do sintoma a Marx, entretanto, Lacan é mais preciso: ele localiza essa descoberta na maneira como Marx concebeu a *passagem* do feudalismo para o capitalismo:

Há que buscar as origens da noção do sintoma, não em Hipócrates, mas em Marx, na ligação que ele foi o primeiro a estabelecer entre o capitalismo e... o quê? — os bons velhos tempos, aquilo a que chamamos os tempos feudais.¹³

Para apreender a lógica dessa passagem do feudalismo ao capitalismo, primeiro temos de elucidar seu pano de fundo teórico, a noção marxista de fetichismo da mercadoria.

Numa primeira aproximação, o fetichismo da mercadoria é “uma relação social definida entre os homens, que assume aos olhos deles a forma fantasiosa de uma relação entre coisas”.¹⁴ O *valor* de uma certa mercadoria, que de fato é a insígnia de uma rede de relações sociais entre os produtores de diversas mercadorias, assume a forma de uma propriedade quase “natural” de outra coisa-mercadoria, o dinheiro: dizemos que o valor de uma certa mercadoria é tal ou qual volume de dinheiro. Conseqüentemente, o aspecto essencial do fetichismo da mercadoria não consiste na famosa substituição dos homens por coisas (“uma relação entre homens assume a forma de uma relação entre coisas”), mas, antes, num certo desconhecimento da relação entre uma rede estruturada e um de seus elementos. Aquilo que é realmente um efeito estrutural, um efeito da rede de relações entre os elementos, aparece como uma propriedade imediata de um dos elementos, como se essa propriedade também lhe pertencesse fora de sua relação com outros elementos.

Tal desconhecimento tanto pode ocorrer numa “relação entre coisas” quanto numa “relação entre homens” — Marx o afirma explicitamente a propósito da simples forma da expressão de valor. A mercadoria A só pode expressar seu valor em referência a uma outra mercadoria, B, que assim se torna seu equivalente: na relação de valor, a forma natural da mercadoria B (seu valor de uso, suas propriedades empíricas positivas) funciona como uma forma de valor da mercadoria A; em outras palavras, o corpo de B transforma-se, para A, no espelho de seu valor. A essas reflexões, Marx acrescentou a seguinte nota:

De certa maneira, dá-se com o homem o mesmo que com as mercadorias. Uma vez que ele não vem ao mundo nem com um espelho na mão, nem como um filósofo fichtiano para quem “eu sou eu” seja suficiente, o homem se vê e se

reconhece, inicialmente, nos outros homens. Pedro só estabelece sua própria identidade como homem depois de se comparar com Paulo como sendo da mesma espécie. E com isso, Paulo, simplesmente ao se postar em sua personalidade paulina, transforma-se para Pedro no exemplar típico do gênero homo.¹⁵

Essa breve nota antecipa, de certa maneira, a teoria lacaniana do estádio do espelho: somente ao se refletir num outro ser humano — isto é, na medida em que esse outro ser humano lhe oferece uma imagem de sua unidade — é que o eu [*moi*] pode chegar à sua auto-identidade; a identidade e a alienação, por conseguinte, são estritamente correlatas. Marx dá seguimento a essa homologia: a outra mercadoria, B, só é um equivalente na medida em que A se relaciona com ela como sendo a forma-da-aparência de seu próprio valor, somente dentro dessa relação. Mas a aparência — e nisso reside o efeito de inversão que é característico do fetichismo —, a aparência é exatamente oposta: A parece relacionar-se com B como se, para B, ser um equivalente de A não correspondesse a ser uma “determinação reflexa” (Marx) de A — ou seja, como se B *já fosse, em si mesmo*, equivalente a A; a propriedade de “ser equivalente” parece pertencer-lhe até mesmo fora de sua relação com A, no mesmo nível de suas outras propriedades efetivas “naturais” que constituem seu valor de uso. A essas reflexões, mais uma vez, Marx acrescentou uma nota muito interessante:

Tais expressões das relações em geral, chamadas por Hegel de categorias reflexas, compõem uma classe muito curiosa. Por exemplo, um homem só é rei porque outros homens colocam-se numa relação de súditos com ele. E eles, ao contrário, imaginam ser súditos por ele ser rei.¹⁶

“Ser rei” é um efeito da rede de relações sociais entre um “rei” e seus “súditos”; mas — e aí está o desconhecimento fetichista —, para os participantes desse vínculo social, a relação aparece necessariamente de forma inversa: eles acham que são súditos, dando ao rei um tratamento real, porque o rei já é rei em si mesmo, fora da relação com seus súditos, como se a determinação “ser rei” fosse uma propriedade “natural” da pessoa de um rei. Como não recordar aqui a famosa afirmação lacaniana de que um louco que se acredita rei não é mais louco do que um rei que se acredita rei — ou seja, que se identifica imediatamente com o mandato de “rei”?

O que temos aí, portanto, é um paralelo entre duas modalidades de fetichismo, e a questão crucial concerne à relação exata entre esses dois níveis. Essa relação de modo algum constitui uma simples homologia: não podemos dizer que, nas sociedades em que predomina a produção para o mercado — isto é, em última instância, nas sociedades capitalistas —, “suceda com o homem o mesmo que com as mercadorias”. Verifica-se precisamente o oposto: o fetichismo da mercadoria ocorre nas sociedades capitalistas, mas, no capitalismo, as relações entre os homens decididamente *não* são “fetichizadas”; o que temos aqui são relações en-

tre pessoas “livres”, cada qual seguindo seu próprio interesse egoísta. A forma predominante e determinante de suas inter-relações não são a dominação e a servidão, porém um contrato entre pessoas livres, que são iguais aos olhos da lei. Seu modelo é a troca mercantil: no mercado, dois sujeitos se encontram, numa relação livre de todo o fardo da veneração ao Senhor e da proteção e cuidado do Senhor para com seus súditos; eles se encontram como duas pessoas cuja atividade é completamente determinada por seus interesses egoístas; cada qual age como um bom utilitarista; o outro, para ele, está totalmente livre de qualquer aura mística; tudo o que ele vê no parceiro é um outro sujeito que visa a seus próprios interesses e que só lhe interessa na medida em que possui algo — uma mercadoria — capaz de satisfazer alguma de suas necessidades.

As duas formas de fetichismo, portanto, são *incompatíveis*: nas sociedades em que impera o fetichismo da mercadoria, as “relações entre os homens” são totalmente desfetichizadas, ao passo que, nas sociedades em que há fetichismo nas “relações entre os homens” — nas sociedades pré-capitalistas —, o fetichismo da mercadoria ainda não se desenvolveu; é a produção “natural” que predomina, e não a produção voltada para o mercado. Esse fetichismo nas relações entre os homens tem que ser chamado por seu nome apropriado: o que temos aqui, como assinala Marx, são “relações de dominação e servidão” — ou seja, precisamente a relação do Senhor e do Escravo no sentido hegeliano;¹⁷ e é como se o recuo do Senhor no capitalismo fosse apenas um *deslocamento*, como se a desfetichização das “relações entre os homens” fosse paga com a emergência do fetichismo nas “relações entre as coisas” — com o fetichismo da mercadoria. O lugar do fetichismo apenas se desloca das relações intersubjetivas para as relações “entre coisas”: as relações sociais cruciais, as de produção, deixam de ser imediatamente transparentes, como o eram sob a forma das relações interpessoais de dominação e servidão (do Senhor com seus servos, e assim por diante); elas se disfarçam — para usar a formulação precisa de Marx — “sob a forma de relações sociais entre coisas, entre os produtos do trabalho”.

Por isso, é preciso buscar a descoberta do sintoma na maneira como Marx concebeu a passagem do feudalismo para o capitalismo. Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são *recalcadas*: formalmente, parecemos estar lidando apenas com sujeitos livres, cujas relações interpessoais estão isentas de qualquer fetichismo; a verdade recalcada — a da persistência da dominação e da servidão — emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante. Esse sintoma, o ponto de emergência da verdade sobre as relações sociais, são precisamente as “relações sociais entre as coisas”: “Em vez de aparecer em quaisquer circunstâncias como suas próprias relações mútuas, as relações sociais entre os indivíduos disfarçam-se sob a forma de relações sociais entre as coisas” — aí temos uma definição precisa do sintoma histórico, da “histeria de conversão” que é própria do capitalismo.

O RISO TOTALITÁRIO

Nesse ponto, Marx é mais subversivo do que a maioria de seus críticos atuais, que descartam a dialética do fetichismo da mercadoria como obsoleta: essa dialética ainda é capaz de nos ajudar a apreender o fenômeno do chamado "totalitarismo". Tomemos como ponto de partida *O nome da rosa*, de Umberto Eco, precisamente porque há algo errado nesse livro. Esta crítica não se aplica apenas a sua ideologia, que poderia ser chamada — segundo o modelo dos *Westerns spaghetti** — de estruturalismo *spaghetti*: uma espécie de versão simplificada, no estilo cultura de massa, das idéias estruturalistas e pós-estruturalistas (não existe realidade última, todos vivemos num mundo de sinais que remetem a outros sinais...). O que deve nos incomodar nesse livro é sua tese fundamental subjacente: a origem do totalitarismo é um apego dogmático à palavra oficial: a falta do riso, do desprendimento irônico. Um compromisso excessivo com o Bem pode tornar-se, em si mesmo, o pior Mal: o verdadeiro Mal é qualquer tipo de dogmatismo fanático, especialmente o exercido em nome do Bem supremo.

[...]

Primeiro, essa idéia de uma obsessão com o Bem (uma devoção fanática a ele) transformando-se no Mal mascara a experiência inversa, que é muito mais inquietante: o modo como um apego obsessivo e fanático ao Mal pode adquirir o *status* de uma postura ética, de uma postura não norteada por nossos interesses egoístas. Basta examinarmos o Don Giovanni de Mozart, no final da ópera, quando ele é confrontado com esta escolha: se confessar seus pecados, ainda poderá obter a salvação; se persistir neles, será amaldiçoado para sempre. Do ponto de vista do princípio do prazer, a coisa adequada a fazer seria renunciar ao passado; mas ele não faz isso; persiste em seu Mal, embora saiba que, persistindo, será amaldiçoado para sempre. Paradoxalmente, com sua opção final pelo Mal, ele adquire o *status* de um herói ético — isto é, de alguém que é guiado por princípios fundamentais "além do princípio do prazer", e não apenas pela busca do prazer ou do lucro material.

O que há de realmente perturbador em *O nome da rosa*, contudo, é a crença subjacente na força libertária e antitotalitária do riso, do distanciamento irônico. Nossa tese, aqui, é quase o oposto diametral dessa premissa subjacente do romance de Eco: nas sociedades contemporâneas, democráticas ou totalitárias, esse distanciamento cínico, o riso, a ironia, são, por assim dizer, parte do jogo. A ideologia dominante não pretende ser levada a sério ou no sentido literal. Talvez o maior perigo para o totalitarismo sejam as pessoas que tomam sua ideologia ao pé da letra — até no romance de Eco, o pobre Jorge, encarnação da crença

* O que chamaríamos de "banguê-banguês italianos". (N. da T.)

dogmática que não ri, é uma figura bastante trágica: ultrapassado, uma espécie de morto-vivo, um remanescente do passado, decerto não uma pessoa que represente os poderes sociais e políticos existentes.

Que conclusão devemos extrair disso? Deveremos dizer que estamos vivendo numa sociedade pós-ideológica? Talvez fosse melhor, primeiramente, tentar especificar o que queremos dizer com ideologia.

O CINISMO COMO FORMA DE IDEOLOGIA

A definição mais elementar da ideologia é, provavelmente, a famosa frase de *O capital* de Marx: "*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*" — "*disso eles não sabem, mas o fazem*". O próprio conceito de ideologia implica uma espécie de ingenuidade constitutiva básica: o desconhecimento de seus pressupostos, de suas condições efetivas, a distância, a divergência entre a chamada realidade social e nossa representação distorcida, nossa falsa consciência dela. É por isso que tal "consciência ingênua" pode ser submetida a um processo crítico-ideológico. A meta desse processo é levar a consciência ideológica ingênua a um ponto em que ela possa reconhecer suas próprias condições efetivas, a realidade social que ela distorce e, mediante esse ato mesmo, dissolver-se. Nas versões mais sofisticadas das críticas da ideologia — como a desenvolvida pela Escola de Frankfurt, por exemplo —, não se trata apenas de ver as coisas (isto é, a realidade social) como "realmente são", de jogar fora os óculos distorcedores da ideologia; a questão principal é ver como a própria realidade não pode reproduzir-se sem essa chamada mistificação ideológica. A máscara não esconde simplesmente o verdadeiro estado de coisas; a distorção ideológica está inscrita em sua própria essência.

Deparamos, pois, com o paradoxo de um ser que só consegue reproduzir-se na medida em que seja desconhecido e desconsiderado: no momento em que o vemos "como ele realmente é", esse ser se dissolve no nada, ou, mais exatamente, transmuda-se num outro tipo de realidade. É por isso que devemos evitar as metáforas simples do desmascaramento, do atirar fora os véus que supostamente escondem a realidade nua e crua.

[...]

Mas tudo isso já é bastante conhecido: trata-se do conceito clássico da ideologia como "falsa consciência", como um desconhecimento da realidade social que faz parte dessa mesma realidade. Nossa pergunta é: será que esse conceito da ideologia como consciência ingênua ainda se aplica ao mundo de hoje? Ainda será atuante hoje em dia? Na *Crítica da razão cínica*, um grande campeão de vendas na Alemanha,¹⁸ Peter Sloterdijk propõe a tese de que o modo dominante de funcionamento da ideologia é cínico, o que torna impossível — ou, mais exatamente, inútil — o clássico método crítico-ideológico. O sujeito cínico tem perfeita

ciência da distância entre a máscara ideológica e a realidade social, mas, apesar disso, continua a insistir na máscara. A fórmula, portanto, tal como proposta por Sloterdijk, seria: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem”. A razão cínica já não é ingênua, mas é o paradoxo de uma falsa consciência esclarecida: sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás de uma universalidade ideológica, mas, ainda assim, não se renuncia a ela.

Devemos distinguir estritamente essa postura cínica do que Sloterdijk chama de *kynicism* [cinismo]. O *kynicism* representa a rejeição popular à cultura oficial, a rejeição pela plebe, através da ironia e do sarcasmo: o clássico procedimento cínico [*kynical*] consiste em confrontar as expressões patéticas da ideologia oficial dominante — seu tom grave e solene — com a banalidade cotidiana e expô-las ao ridículo, assim evidenciando, por trás da *noblesse* sublime das expressões ideológicas, os interesses egoístas, a violência e as reivindicações brutais do poder. Esse método, portanto, é mais pragmático do que argumentativo: subverte a proposição oficial, confrontando-a com a situação de sua enunciação; procede *ad hominem* (por exemplo, quando um político prega o dever do sacrifício patriótico, o cinismo expõe o lucro pessoal que ele está retirando do sacrifício alheio).

O cinismo [*cynicism*] é a resposta da cultura dominante a essa subversão cínica [*kynical*]: ele reconhece, leva em conta o interesse particular que está por trás da universalidade ideológica, a distância que há entre a máscara ideológica e a realidade, mas ainda encontra razões para conservar a máscara. Esse cinismo não é uma postura direta de imoralidade; mais parece a própria moral posta a serviço da imoralidade — o modelo da sabedoria cínica é conceber a probidade e a integridade como uma forma suprema de desonestidade, a moral como uma forma suprema de depravação, e a verdade como a forma mais eficaz da mentira. Esse cinismo, portanto, é uma espécie de perversa “negação da negação” da ideologia oficial: confrontada com o enriquecimento ilícito, com o roubo, a reação cínica consiste em dizer que o enriquecimento lícito é muito mais eficaz e, além disso, é protegido por lei. Como disse Bertolt Brecht na *Ópera dos três vinténs*, “que é o roubo de um banco, comparado à fundação de um banco?”

Fica claro, portanto, que, confrontada com essa razão cínica, a crítica tradicional da ideologia não funciona mais. Já não podemos submeter o texto ideológico a uma “leitura sintomal”, confrontando-o com suas lacunas, com o que ele tem de reprimir para se organizar, para preservar sua coerência — a razão cínica leva antecipadamente em conta essa distância. Nesse caso, será que a única saída que nos resta é afirmar que, com o império da razão cínica, achamo-nos no chamado mundo pós-ideológico? Até Adorno chegou a essa conclusão, partindo da premissa de que a ideologia, estritamente falando, é apenas um sistema que reivindica a verdade — ou seja, que não é simplesmente uma mentira, mas uma mentira vivenciada como uma verdade, uma mentira que pretende ser levada a

sério. A ideologia totalitária não tem essa pretensão. Não pretende, nem mesmo por seus autores, ser levada a sério — seu *status* é apenas o de um meio de manipulação, puramente externo e instrumental; sua dominação é assegurada, não por seu valor de verdade, mas pela simples violência extra-ideológica e pela promessa do lucro.

É aqui, neste ponto, que a distinção entre *sintoma* e *fantasia* deve ser introduzida, para mostrar como a idéia de estarmos vivendo numa sociedade pós-ideológica é um pouco apressada demais: a razão cínica, com todo o seu despreendimento irônico, deixa intacto o nível fundamental da fantasia ideológica, o nível em que a ideologia estrutura a própria realidade social.

A FANTASIA IDEOLÓGICA

Se quisermos captar essa dimensão da fantasia, teremos de voltar à fórmula marxista do “disso eles não sabem, mas o fazem”, e formular-nos uma pergunta muito simples: onde se situa a ilusão ideológica, no “saber” ou no “fazer” na própria realidade? À primeira vista, a resposta parece óbvia: a ilusão ideológica reside no “saber”. A questão é a discordância entre o que as pessoas efetivamente fazem e o que pensam estar fazendo — a ideologia consiste no próprio fato de as pessoas “não saberem o que estão realmente fazendo”, de terem uma representação falsa da realidade social a que pertencem (sendo a distorção produzida, é claro, por essa mesma realidade). Tomemos novamente o clássico exemplo marxista do chamado fetichismo da mercadoria: o dinheiro, na realidade, é apenas uma incorporação, uma condensação, uma materialização de uma rede de relações sociais — o fato de ele funcionar como um equivalente universal de todas as mercadorias é condicionado por sua posição na trama das relações sociais. Mas, para os indivíduos em si, essa função do dinheiro — a de ser a encarnação da riqueza — aparece como uma propriedade imediata e natural de uma coisa chamada “dinheiro”, como se o dinheiro em si já fosse, em sua realidade material imediata, a incorporação da riqueza. Aqui, tocamos no clássico tema marxista da “reificação”: por trás das coisas, da relação entre as coisas, devemos identificar as relações sociais, as relações entre os sujeitos humanos.

Mas essa leitura da formulação marxista deixa de lado uma ilusão, um erro, uma distorção que já está em funcionamento na própria realidade social, no nível daquilo que os indivíduos *fazem*, e não do que *pensam* ou *sabem* estar fazendo. Quando os indivíduos usam o dinheiro, eles sabem muito bem que não há nada de mágico nisso — que o dinheiro, em sua materialidade, é simplesmente uma expressão de relações sociais. A ideologia cotidiana espontânea reduz o dinheiro a um simples sinal que dá ao indivíduo que o possui o direito a uma certa parte do produto social. Assim, no plano do dia-a-dia, os indivíduos sabem muito bem que há relações entre as pessoas por trás das relações entre as

coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que *fazem*, eles *agem* como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse a encarnação imediata da riqueza como tal. Eles são fetichistas na prática, e não na teoria. O que “não sabem”, o que desconhecem, é o fato de que, em sua própria realidade social, em sua atividade social — no ato de troca da mercadoria —, estão sendo guiados pela ilusão fetichista.

Para deixar isso claro, tomemos novamente o clássico tema marxista da inversão especulativa da relação entre o Universal e o Particular. O Universal é apenas uma propriedade de objetos particulares que realmente existem, mas, quando somos vítimas do fetichismo da mercadoria, é como se o conteúdo concreto de uma mercadoria (seu valor de uso) fosse uma expressão de sua universalidade abstrata (seu valor de troca) — o Universal abstrato, o Valor, aparece como uma Substância real, que se encarna sucessivamente numa série de objetos concretos. Essa é a tese marxista básica: o mundo efetivo das mercadorias já se porta como um sujeito-substância hegeliano, como um Universal que passa por uma série de encarnações particulares. Marx fala da “metafísica da mercadoria”, da “religião da vida cotidiana”. As raízes do idealismo especulativo filosófico encontram-se na realidade social do mundo das mercadorias; é esse mundo que se comporta “idealisticamente” — ou, como diz Marx no primeiro capítulo da primeira edição de *O capital*:

A *inversão* mediante a qual o que é sensível e concreto conta apenas como uma forma fenomênica do que é abstrato e universal, ao contrário do verdadeiro estado de coisas, em que o abstrato e o universal importam apenas como uma propriedade do concreto, essa inversão é característica da expressão do valor, e é essa inversão que, ao mesmo tempo, torna tão difícil compreender essa expressão. Se digo que o direito romano e o direito germânico são ambas leis, isso é uma coisa evidente. Mas se, ao contrário, digo “A Lei, essa coisa abstrata, realiza-se no direito romano e no direito germânico, isto é, nessas leis concretas”, a interconexão torna-se mística.¹⁹

A pergunta a fazer é, mais uma vez: onde está a ilusão? Não devemos esquecer que o indivíduo burguês, em sua ideologia cotidiana, definitivamente não é um hegeliano especulativo: ele não concebe o conteúdo particular como resultante de um movimento autônomo da Idéia universal. Ao contrário, é um bom nominalista anglo-saxão, que acha que o Universal é uma propriedade do Particular — isto é, das coisas que realmente existem. O valor em si não existe, há apenas coisas isoladas que, entre outras propriedades, têm valor. O problema é que, na prática, em sua atividade real, ele age como se as coisas particulares (as mercadorias) fossem apenas um punhado de personificações do Valor universal. Reformulando a frase de Marx: *Ele sabe muito bem que o direito romano e o direito germânico são apenas dois tipos de lei, mas, em sua prática, age como se a Lei em si, essa entidade abstrata, se realizasse no direito romano e no direito germânico.*

Agora, portanto, demos um decisivo passo à frente: estabelecemos uma nova maneira de ler a fórmula marxista “disso eles não sabem, mas o fazem”: a ilusão não está do lado do saber, mas já está do lado da própria realidade, daquilo que as pessoas fazem. O que elas não sabem é que sua própria realidade social, sua atividade, é guiada por uma ilusão, por uma inversão fetichista. O que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social. Eles sabem muito bem como as coisas realmente são, mas continuam a agir como se não soubessem. A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de *fantasia ideológica*.

Se nosso conceito de ideologia continuar a ser o conceito clássico, no qual a ilusão é situada no saber, a sociedade de hoje deverá afigurar-se pós-ideológica: a ideologia vigente é a do cinismo; as pessoas já não acreditam na verdade ideológica; não levam a sério as proposições ideológicas. O nível fundamental da ideologia, entretanto, não é de uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas, mas de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social. E nesse nível, é claro, estamos longe de ser uma sociedade pós-ideológica. A distância cínica é apenas um modo — um de muitos modos — de nos cegarmos para o poder estruturador da fantasia ideológica: mesmo que não levemos as coisas a sério, mesmo que mantenhamos uma distância irônica, *continuaremos a fazê-las*.

É desse ponto de vista que podemos explicar a fórmula da razão cínica proposta por Sloterdijk: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo.” Se a ilusão estivesse do lado do saber, a postura cínica seria realmente pós-ideológica, simplesmente uma postura sem ilusões: “eles sabem o que estão fazendo e o fazem”. Mas, se o lugar da ilusão está na realidade do próprio fazer, essa fórmula pode ser lida de uma maneira totalmente diversa: “eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo”. Por exemplo, eles sabem que sua idéia de Liberdade mascara uma forma particular de exploração, mas, mesmo assim, continuam a seguir essa idéia de Liberdade.

A OBJETIVIDADE DA CRENÇA

Por esse ponto de vista, também valeria a pena reler a formulação marxista elementar do chamado fetichismo da mercadoria: numa sociedade em que os produtos do trabalho humano adquirem a forma de mercadorias, as relações cruciais entre as pessoas assumem a forma de relações entre coisas, entre mercadorias — em vez de relações imediatas entre as pessoas, temos relações sociais entre coisas. Nas décadas de 1960 e 1970, todo esse problema foi desacreditado através do

anti-humanismo althusseriano. A principal censura dos althusserianos era que a teoria marxista do fetichismo da mercadoria baseava-se numa oposição ideológica e sem fundamento epistemológico entre as pessoas (os sujeitos humanos) e as coisas. Mas uma leitura lacaniana pode dar a essa formulação um sentido novo e inesperado: o poder subversivo da abordagem de Marx reside precisamente na maneira como ele utiliza a oposição entre as pessoas e as coisas.

[...]

O sentido da análise de Marx é que as próprias coisas (mercadorias) acreditam em lugar dos sujeitos: é como se todas as suas crenças, superstições e mistificações metafísicas, supostamente superadas pela personalidade racional e utilitarista, se encarnassem nas “relações sociais entre as coisas”. Os sujeitos já não acreditam, mas as coisas acreditam por eles.

Essa também parece ser uma proposição lacaniana básica, contrária à tese costumeira de que a crença é algo interior e o conhecimento, algo exterior (no sentido de que pode ser verificado por um procedimento externo). Antes, é a crença que é radicalmente externa, incorporada no procedimento prático efetivo das pessoas. É algo parecido com as rodas tibetanas de orações: você escreve uma oração num pedaço de papel, coloca o papel enrolado numa roda e a gira automaticamente, sem pensar (ou, se quiser proceder de acordo com a “astúcia da razão” hegeliana, pode ligá-la a um moinho, para que ela seja girada pelo vento). Desse modo, a própria roda ora por mim, em meu lugar — ou, mais exatamente, eu mesmo rezo por intermédio da roda. A beleza da coisa está em que, em minha interioridade psicológica, posso pensar no que eu bem quiser, posso entregar-me às fantasias mais sujas e obscenas, e isso não terá importância, porque — para usar uma boa expressão stalinista —, não importa o que eu pense, *objetivamente* estarei rezando.

[...]

A “LEI É A LEI”

A lição a ser extraída disso no tocante ao campo social é, acima de tudo, que a crença, longe de ser um estado “íntimo” e puramente mental, é sempre *materiada* em nossa atividade social efetiva: a crença sustenta a fantasia que regula a realidade social. Tomemos o caso de Kafka: costuma-se dizer que, no universo “irracional” de seus romances, Kafka forneceu uma expressão “exagerada”, “fantasiosa” e “subjetivamente distorcida” da burocracia moderna e do destino do indivíduo dentro dela. Ao dizer isso, desconsidera-se o fato crucial de que é esse próprio “exagero” que articula a fantasia reguladora do funcionamento libidinal da burocracia “efetiva” e “real” em si.

O chamado “universo de Kafka” não é uma “imagem fantasiosa da realidade social”, mas, ao contrário, é a *encenação da fantasia que está em ação em meio à própria realidade social*: todos sabemos muito bem que a burocracia não é onipotente, mas nossa conduta “efetiva” na presença da máquina burocrática já é regulada por uma crença em sua onipotência. Em contraste com a habitual “crítica da ideologia”, que tenta deduzir a forma ideológica de uma determinada sociedade a partir da conjunção de suas relações sociais efetivas, a abordagem analítica visa, acima de tudo, à fantasia ideológica que é eficiente na realidade social.

O que chamamos “realidade social” é, em última instância, um constructo ético; sustenta-se num certo *como se* (agimos *como se* acreditássemos na onipotência da burocracia, *como se* o Presidente encarnasse a Vontade do Povo, *como se* o Partido expressasse o interesse objetivo da classe trabalhadora etc). Tão logo se perde a crença (que, relembremo-nos mais uma vez, decididamente não deve ser concebida num nível “psicológico”: ela é incorporada e materializada no funcionamento efetivo do campo social), o próprio tecido do campo social se desintegra. Isso já fora articulado por Pascal, um dos principais pontos de referência de Althusser em sua tentativa de elaborar o conceito de “Aparelhos Ideológicos de Estado”. Segundo Pascal, a interioridade de nosso raciocínio é determinada pela absurda “máquina” externa — o automatismo do significante, da rede simbólica em que os sujeitos são apanhados:

Pois não devemos nos enganar sobre nós mesmos: somos tanto autômato quanto mente. (...) As provas convencem apenas a mente; o hábito fornece as provas mais sólidas, e aquelas em que mais se acredita. Ele dobra o autômato, que inconscientemente leva a mente consigo.²⁰

Pascal produz aí a própria definição lacaniana do inconsciente: “o autômato (isto é, a letra morta e sem sentido) que inconscientemente [*sans le savoir*] leva a mente consigo”. Desse caráter constitutivamente sem sentido da Lei, decorre que devemos obedecer a ela, não porque seja justa, boa ou sequer benéfica, mas simplesmente *porque ela é a lei* — tautologia que articula o círculo vicioso de sua autoridade, o fato de que o fundamento último da autoridade da Lei reside em seu processo de enunciação:

O costume é a equidade inteira, pela simples razão de que é aceito. É essa a base mística de sua autoridade. Qualquer um que tente levá-lo de volta a seu princípio original o destruirá.²¹

A única obediência real, portanto, é “externa”: a obediência por convicção não é uma verdadeira obediência, porque já é “mediada” por nossa subjetividade — isto é, não estamos realmente obedecendo à autoridade, mas simplesmente seguindo nosso julgamento, que nos diz que a autoridade merece ser obedecida na medida em que é boa, sábia e benevolente. Mais ainda do que a nossa relação com a autoridade social “externa”, essa inversão aplica-se a nossa obediência à

autoridade interna da crença: foi Kierkegaard que escreveu que acreditar em Cristo por considerá-lo sábio e bom é uma terrível blasfêmia — ao contrário, é somente o próprio ato de crer que pode permitir-nos discernir sua bondade e sabedoria. Decerto devemos buscar razões racionais capazes de consubstanciar nossa crença, nossa obediência aos mandamentos religiosos, mas a experiência religiosa crucial é que essas razões só se revelam àqueles que já acreditam — encontramos razões que confirmam nossa crença porque já cremos; não cremos por haver encontrado um número suficiente de boas razões para crer.

A obediência “externa” à Lei, portanto, não é a submissão à pressão externa, à chamada “força bruta” não ideológica, mas sim a obediência ao Mandamento na medida em que ele é “incompreensível”, não compreendido, na medida em que conserva um caráter “traumático”, “irracional”: longe de esconder sua autoridade plena, esse caráter traumático e não integrado da Lei é uma *condição positiva dela*. É esse o aspecto fundamental do conceito analítico de *supereu*: uma injunção vivenciada como traumática e “absurda” — isto é, que não pode ser integrada no universo simbólico do sujeito. Mas, para que a Lei funcione “normalmente”, esse fato traumático de que “o costume é a equidade inteira, pela simples razão de que é aceito” — a dependência da Lei em relação a seu processo de enunciação, ou, para usar um conceito desenvolvido por Laclau e Mouffe, seu caráter radicalmente *contingente* —, deve ser recalcado no inconsciente, através da experiência ideológica imaginária do “sentido” da Lei, de sua fundamentação na Justiça, na Verdade (ou, num estilo mais moderno, na funcionalidade):

Portanto, ser-nos-ia bom obedecer às leis e aos costumes por eles serem leis. (...) Mas as pessoas não são receptivas a essa doutrina e, desse modo, acreditando que a verdade pode ser encontrada e reside nas leis e nos costumes, acreditam nestes e tomam sua antiguidade como prova de sua veracidade (e não apenas de sua autoridade, sem verdade).²²

É altamente significativo que encontremos exatamente a mesma formulação no *Processo* de Kafka, no final da conversa entre K. e o abade:

— Não concordo com esse ponto de vista — disse K., balançando a cabeça. — Ao aceitá-lo, seria preciso admitir como verdadeiro tudo o que diz o guarda. Mas você mesmo provou suficientemente o quanto isso é impossível.

— Não — disse o abade —, não é preciso aceitar tudo como verdadeiro, deve-se apenas aceitá-lo como necessário.

— Triste conclusão — disse K. — Ela transforma a mentira num princípio universal.²³

O que se “recalca”, portanto, não é uma origem obscura da Lei, mas o próprio fato de que a Lei não tem que ser aceita como verdadeira, mas apenas como necessária — o fato de que *sua autoridade é desprovida de verdade*. A ilusão estrutural necessária que move as pessoas a acreditarem que a verdade pode ser encon-

trada nas leis descreve, precisamente, o mecanismo da *transferência*: a transferência é a suposição de uma Verdade, de um Sentido por trás da realidade estúpida, traumática e incoerente da Lei. Em outras palavras, “transferência” é o nome do círculo vicioso da crença: as razões por que devemos acreditar só são persuasivas para os que já acreditam. O texto crucial de Pascal, nesse aspecto, é o famoso fragmento 233 sobre a necessidade da aposta; sua primeira parte, a mais longa, demonstra extensamente por que é racionalmente sensato “apostar em Deus”, mas esse argumento é invalidado pelo seguinte comentário do interlocutor imaginário de Pascal no diálogo:

... minhas mãos estão atadas e meus lábios, cerrados; sou forçado a apostar, e não estou livre; estou aprisionado, e sou feito de tal maneira que não consigo acreditar. Que quer você que eu faça, então?

— Isso é verdade, mas ao menos meta em sua cabeça que, se você é incapaz de crer, é por causa de suas paixões, já que a razão o impele a crer, mas você não consegue. Concentre-se, pois, não em se convencer, multiplicando as provas da existência de Deus, mas em diminuir suas paixões. Você quer descobrir a fé e não sabe o caminho. Quer curar-se da descrença e roga pelo remédio: aprenda com aqueles que um dia estiveram atados como você e que agora apostam tudo o que têm. Eles são pessoas que conhecem o caminho que você deseja seguir, que foram curadas das aflições de que você deseja curar-se: siga o caminho por onde elas começaram. Elas se portaram exatamente como se acreditassem, recebendo água-benta, mandando rezar missas e assim por diante. Isso o fará acreditar com muita naturalidade, e irá torná-lo mais dócil.

Ora, que prejuízo lhe advirá da escolha desse rumo? Você será leal, franco, humilde, grato, repleto de boas obras, um amigo sincero e verdadeiro. (...) É verdade que não gozará de prazeres nocivos, da glória e da boa vida, mas, porventura não terá outros?

Afirmo-lhe que você terá a ganhar nesta vida mesmo e que, a cada passo que der nessa estrada, verá que seu ganho é tão certo e seu risco, tão desprezível, que, no final, você se dará conta de que apostou em algo certo e infinito, pelo qual nada teve de pagar.²⁴

A resposta final de Pascal, portanto, é: abandone a argumentação racional e simplesmente submeta-se ao ritual ideológico, entorpeça-se repetindo os gestos sem sentido, aja *como se* já acreditasse, e a crença virá por si só.

[...]

O que distingue esse “costume” pascaliano do insípido saber behaviorista (“o conteúdo de sua crença é condicionado por seu comportamento factual”) é o *status* paradoxal de uma *crença antes da crença*: ao seguir um costume, o sujeito acredita sem saber, de modo que a conversão final é meramente um ato formal, por cujo intermédio reconhecemos aquilo em que já acreditamos. Em outras palavras, o que a leitura behaviorista do “costume” pascaliano perde de vista é

o fato crucial de que o costume externo é sempre um esteio material para o inconsciente do sujeito.

[...]

KAFKA, CRÍTICO DE ALTHUSSER

A externalidade da máquina simbólica (“autômato”), portanto, não é simplesmente externa: é, ao mesmo tempo, o lugar em que o destino de nossas crenças internas, mais “sinceras” e “íntimas”, é encenado e decidido de antemão. Quando nos sujeitamos à máquina do ritual religioso, já acreditamos sem saber; nossa crença já se materializa no ritual externo; em outras palavras, já acreditamos *inconscientemente*, pois é a partir desse caráter externo da máquina simbólica que podemos explicar o *status* do inconsciente como radicalmente externo — o de uma letra morta. A crença é uma questão de obediência à letra morta e não compreendida. Esse curto-circuito entre a crença íntima e a “máquina” externa constitui o núcleo mais subversivo da teologia pascaliana.

Em sua teoria dos Aparelhos Ideológicos de Estado,²⁵ Althusser forneceu uma elaborada versão contemporânea dessa “máquina” pascaliana; mas o ponto fraco de sua teoria é que ele ou sua escola nunca conseguiram discernir o vínculo entre os Aparelhos Ideológicos de Estado e a interpelação ideológica: como é que o Aparelho Ideológico de Estado (a “máquina” pascaliana, o automatismo significativo) se “internaliza”? Como produz o efeito da crença ideológica numa Causa e o efeito interligador da subjetivação, do reconhecimento da posição ideológica que cada um ocupa? A resposta a isso, como vimos, é que essa “máquina” externa dos Aparelhos de Estado só exerce sua força na medida em que é vivenciada, na economia inconsciente do sujeito, como uma injunção traumática e sem sentido. Althusser fala apenas do processo de interpelação ideológica mediante o qual a máquina simbólica da ideologia é “internalizada”, na experiência ideológica do Sentido e da Verdade: mas podemos aprender com Pascal que essa “internalização”, por uma necessidade estrutural, nunca tem pleno sucesso, que há sempre um resíduo, um resto, uma mancha de irracionalidade e absurdo traumáticos que se agarra a ela, e que *esse resto, longe de prejudicar a plena submissão do sujeito à ordem ideológica, é a própria condição dela*: é precisamente esse excedente não integrado de trauma sem sentido que confere à Lei sua autoridade incondicional; em outras palavras, é ele que — na medida em que escapa ao sentido ideológico — sustenta o que poderíamos chamar de *jouis-sens* ideológico, o gozo-no-sentido (*enjoy-meant*) que é próprio da ideologia.*

* Jogando com a homofonia francesa, o autor desdobra *jouissance* (gozo) em *jouis-sens* (e há ainda o *j'ouïs sens* [ouço sentido] lacaniano); jogando com a homofonia inglesa, faz o mesmo com *enjoyment* (gozo) e *enjoy-meant* (gozo com o que foi significado). (N. da T.)

E, mais uma vez, não foi por acaso que mencionamos o nome de Kafka: no que concerne a esse *jouis-sens* ideológico, podemos dizer que Kafka desenvolve uma espécie de crítica a Althusser *avant la lettre*, permitindo-nos ver o que é constitutivo da lacuna entre a “máquina” e sua “internalização”. Acaso a burocracia “irracional” de Kafka, esse aparelho cego, gigantesco e absurdo, não é precisamente o Aparelho Ideológico de Estado com que o sujeito se confronta *antes* que ocorra qualquer identificação, qualquer reconhecimento — qualquer *subjetivação*? Que podemos aprender com Kafka, portanto?

Numa primeira aproximação, o ponto de partida dos romances de Kafka é uma interpelação: o sujeito kafkiano é interpelado por uma entidade burocrática misteriosa (a Lei, o Castelo). Mas essa interpelação tem uma aparência meio estranha: é, por assim dizer, uma *interpelação sem identificação/subjetivação*; não nos oferece uma Causa com que nos identificarmos — o sujeito kafkiano é o sujeito na busca desesperada de um traço com que se identificar, não entende o sentido do chamamento do Outro.

Essa é a dimensão desconsiderada na explicação althusseriana da interpelação: antes de ser captado na identificação, no reconhecimento/desconhecimento simbólico, o sujeito (\$) é captado pelo Outro através de um paradoxal objeto-causa do desejo em meio a isso, (*a*), mediante o segredo supostamente oculto no Outro: $\$ \diamond a$ — a fórmula lacaniana da fantasia. Que significa, mais exatamente, dizer que a fantasia ideológica estrutura a própria realidade? Expliquemos isso partindo da tese lacaniana fundamental de que, na oposição entre o sonho e a realidade, a fantasia fica do lado da realidade: ela é, como certa vez disse Lacan, o suporte que dá coerência ao que chamamos “realidade”.

Em seu seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan desenvolve isso através de uma interpretação do célebre sonho do “filho queimando”:

Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, foi deitar-se no quarto ao lado, mas deixou a porta aberta, de modo a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, cercado por velas altas. Um velho fora encarregado de velá-lo e sentara-se ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que *o filho estava de pé junto a sua cama, puxava-o pelo braço e lhe sussurrava em tom de censura: “Pai, não vês que estou queimando?”* Ele acordou, notou um clarão intenso vindo do quarto ao lado, correu até lá e constatou que o velho vigia pegara no sono, e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que caíra sobre eles.²⁶

A interpretação costumeira desse sonho baseia-se na tese de que uma das funções do sonho é permitir que o sonhador prolongue seu sono. Adormecido, ele é subitamente exposto a uma irritação externa, um estímulo proveniente da realida-

de (o som de um despertador, uma batida na porta ou, nesse caso, o cheiro de fumaça) e, para prolongar o sono, constrói prontamente, na mesma hora, um sonho: uma pequena cena, uma historieta que inclua esse elemento irritante. Entretanto, a irritação externa logo se torna intensa demais e o sujeito acorda.

A leitura lacaniana opõe-se diretamente a isso. O sujeito não acorda quando a irritação externa torna-se intensa demais; a lógica de seu despertar é bem diferente. Primeiro, ele constrói um sonho, uma história que lhe permita prolongar o sono, de modo a evitar despertar para a realidade. Mas a coisa com que depara no sonho, a realidade de seu desejo, o Real lacaniano — em nosso caso, a realidade da censura do filho ao pai, “Não vês que estou queimando?”, que implica a culpa fundamental do pai — é mais aterrorizante do que a própria chamada realidade externa, e é por isso que ele acorda: para escapar ao Real de seu desejo, que se anuncia no sonho apavorante. Ele foge para a chamada realidade para poder continuar a dormir, para manter sua cegueira, para escapar de despertar para o Real de seu desejo. Podemos reformular aqui o velho lema *hippie* dos anos 60: a realidade é para quem não consegue suportar o sonho. A “realidade” é uma construção fantasiosa que nos permite mascarar o Real de nosso desejo.²⁷

Sucede exatamente o mesmo com a ideologia. A ideologia não é uma ilusão de tipo onírico que construímos para escapar à realidade insuportável; em sua dimensão básica, ela é uma construção de fantasia que serve de esteio à nossa própria “realidade”: uma “ilusão” que estrutura nossas relações sociais reais e efetivas e que, com isso, mascara um insuportável núcleo real impossível (conceituado por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe como “antagonismo”: uma divisão social traumática que não pode ser simbolizada). A função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático. Para explicar essa lógica, refiramo-nos mais uma vez a *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.²⁸ Lacan menciona ali o conhecido paradoxo de Chuang-Tsé, que sonhou que era uma borboleta e, ao acordar, formulou-se uma pergunta: como sabia ele que não era uma borboleta *agora*, sonhando ser Chuang-Tsé? O comentário de Lacan é que essa pergunta se justifica, por duas razões.

Primeiro, ela prova que Chuang-Tsé não é louco. A definição lacaniana diz que louco é quem acredita em sua identidade imediata consigo mesmo, quem não é capaz de um distanciamento dialeticamente mediado de si mesmo, como um rei que pensa ser rei, que toma seu ser-rei por uma propriedade imediata, e não por um mandato simbólico que lhe é imposto por uma rede de relações intersubjetivas da qual ele faz parte (um exemplo de rei que foi louco por pensar que era rei é Luís II da Baviera, o mecenas de Wagner).

Mas isso não é tudo; se fosse, o sujeito poderia ser reduzido a um vácuo, a um espaço vazio cujo conteúdo seria totalmente preenchido pelos outros, pela rede simbólica de relações intersubjetivas: “em mim mesmo”, sou um nada; o conteú-

do positivo de mim é aquilo que sou para os outros. Em outros termos, se isso fosse tudo, a palavra final de Lacan seria uma alienação radical do sujeito. Seu conteúdo, “o que ele é”, seria determinado por uma rede significante externa, que lhe ofereceria os pontos de identificação simbólica, conferindo-lhe alguns mandatos simbólicos. Mas a tese fundamental de Lacan, pelo menos em seus últimos trabalhos, é a de que existe uma possibilidade de o sujeito obter alguns conteúdos, algum tipo de consistência positiva, também fora do grande Outro, da rede simbólica alienante. Essa outra possibilidade é a oferecida pela fantasia, equacionando o sujeito com um objeto da fantasia. Quando achou que era uma borboleta sonhando ser Chuang-Tsé, de certo modo Chuang-Tsé tinha razão. A borboleta era o objeto que constituía o alicerce, a espinha dorsal de sua identidade de fantasia (a relação *Chuang-Tsé--borboleta* pode ser escrita $\$ \diamond a$). Na realidade simbólica, ele era Chuang-Tsé, mas, no real de seu desejo, era uma borboleta. Ser uma borboleta era toda a consistência de seu ser positivo, fora da rede simbólica. Talvez não seja inteiramente por acaso que encontramos uma espécie de eco disso no filme *Brazil*, de Terry Gilliam, que retrata, de um modo repulsivamente engraçado, uma sociedade totalitária: o herói encontra uma ambígua via de escape da realidade cotidiana em seu sonho de ser um homem-borboleta.

À primeira vista, o que temos aqui é uma simples inversão simétrica da chamada perspectiva normal comum. Em nossa compreensão cotidiana, Chuang-Tsé é a pessoa “real” que sonha ser uma borboleta, e aqui temos algo que é “realmente” uma borboleta sonhando ser Chuang-Tsé. Mas, como Lacan assinala, essa relação simétrica é uma ilusão: quando Chuang-Tsé está acordado, ele pode pensar consigo mesmo que é o Chuang-Tsé que sonhou ser uma borboleta, mas, em seu sonho, ao ser uma borboleta, não pode perguntar-se se, quando acordado, quando pensava ser Chuang-Tsé, ele não era essa borboleta que agora sonha ser Chuang-Tsé. A pergunta, a clivagem dialética, só é possível quando ele está acordado. Em outras palavras, a ilusão não pode ser simétrica, não pode ter os dois sentidos, pois, se o fizesse, descobrir-nos-íamos na absurda situação descrita por Alphonse Allais: Raul e Margarida, dois amantes, combinam encontrar-se num baile de máscaras; ali, escapolem para um canto escuro, abraçam-se e se acariciam. Por fim, ambos retiram as máscaras e — surpresa! — Raul descobre que está abraçando a mulher errada, que ela não é Margarida, e Margarida também descobre que a outra pessoa não é Raul, mas um estranho, um desconhecido...

A FANTASIA COMO ESTEIO DA REALIDADE

Esse problema deve ser abordado a partir da tese lacaniana de que é somente no sonho que chegamos perto do verdadeiro despertar — isto é, do Real de nosso desejo. Quando Lacan diz que o derradeiro esteio do que chamamos “realidade” é a fantasia, isso decididamente não deve ser entendido no sentido de que “a vida

é apenas um sonho”, ou “o que chamamos de realidade é somente uma ilusão”, e assim por diante. Encontramos esse tema em muitas histórias de ficção científica: a realidade como um sonho ou ilusão generalizados. A história costuma ser contada da perspectiva de um herói que, pouco a pouco, faz a apavorante descoberta de que todas as pessoas a seu redor não são realmente seres humanos, porém uma espécie de autômatos, ou robôs, que apenas parecem seres humanos reais e agem como eles; o ponto final dessas histórias, evidentemente, é a descoberta do herói de que ele mesmo também é um desses autômatos, e não um ser humano real. Essa ilusão generalizada é impossível: encontramos o mesmo paradoxo numa famosa gravura de Escher em que duas mãos desenham-se uma a outra.

A tese lacaniana, ao contrário, diz que sempre existe um núcleo sólido, um resto que persiste e que não pode reduzir-se a um jogo universal de especularidade ilusória. A diferença entre Lacan e o “realismo ingênuo” é que, para Lacan, *o único ponto em que nos aproximamos desse núcleo sólido do Real é, efetivamente, o sonho*. Quando acordamos para a realidade após um sonho, costumamos dizer a nós mesmos que “foi apenas um sonho”, com isso cegando-nos para o fato de que, em nossa realidade cotidiana de vigília, não somos *nada senão a consciência desse sonho*. Foi somente no sonho que nos aproximamos da estrutura de fantasia que determina nossa atividade, nosso modo de agir na realidade.

O mesmo se dá com o sonho ideológico, com a determinação da ideologia como uma construção de estilo onírico que nos impede de ver a verdadeira situação, a realidade como tal. Em vão tentamos sair do sonho ideológico, “abrindo nossos olhos e procurando ver a realidade tal como realmente é”, jogando fora os óculos ideológicos: como sujeitos desse olhar objetivo sóbrio, pós-ideológico, livre dos chamados preconceitos ideológicos, como sujeitos de um olhar que enxerga os fatos como eles são, continuamos a ser, o tempo todo, “a consciência de nosso sonho ideológico”. A única maneira de romper com o poder de nosso sonho ideológico é confrontar o Real de nosso desejo que se anuncia nesse sonho.

Examinemos o anti-semitismo. Não basta dizer que devemos livrar-nos dos chamados “preconceitos anti-semitas” e aprender a ver os judeus como eles realmente são — desse modo, certamente continuaremos vítimas desses chamados preconceitos. Devemos confrontar-nos com o modo como a imagem ideológica do “judeu” é investida de nosso desejo inconsciente, com o modo como construímos essa imagem para fugir de um certo impasse de nosso desejo.

Suponhamos, por exemplo, que um olhar objetivo confirmasse — por que não? — que os judeus de fato exploram financeiramente o resto da população, que às vezes seduzem mesmo nossas filhas moças, e que alguns deles não tomam banho regularmente. Não estará claro que isso nada tem a ver com as verdadeiras raízes de nosso anti-semitismo? Basta lembrarmos, nesse ponto, a proposição lacaniana referente ao marido patologicamente ciumento: mesmo que todos os fatos que ele cita para corroborar seu ciúme sejam verdadeiros, mesmo que sua

mulher esteja realmente dormindo com outros homens, isso não altera em nada o fato de que seu ciúme é uma construção paranóide patológica.

Façamos a nós mesmos uma pergunta simples: na Alemanha do fim dos anos 30, qual seria o resultado de uma abordagem objetiva e não ideológica como essa? Provavelmente, alguma coisa do tipo: "Os nazistas estão condenando os judeus com demasiada pressa, sem uma argumentação apropriada, de modo que vamos dar uma olhada fria e sóbria para ver se eles realmente são culpados, ou não; vamos ver se há alguma verdade nas acusações contra eles." Será realmente necessário acrescentar que tal abordagem meramente confirmaria nossos chamados "preconceitos inconscientes" com racionalizações adicionais? A resposta adequada ao anti-semitismo, portanto, não é "os judeus não são realmente assim", porém "a idéia anti-semita do judeu nada tem a ver com os judeus; a imagem ideológica do judeu é uma maneira de costurar a incoerência de nosso próprio sistema ideológico".

É por isso que somos tão incapazes de nos desfazer dos chamados preconceitos ideológicos, levando em conta o nível pré-ideológico da experiência cotidiana. A base desse argumento é que o constructo ideológico sempre esbarra em seus limites no campo da experiência cotidiana — que ele é incapaz de reduzir, abranger, absorver e aniquilar esse nível. Tomemos novamente um indivíduo típico da Alemanha do fim dos anos 30. Ele é bombardeado pela propaganda anti-semita, que retrata o judeu como uma encarnação monstruosa do Mal, como o grande manipulador atrás dos bastidores etc. Mas, ao voltar para casa, encontra-se com o sr. Stern, seu vizinho, um bom homem com quem se pode conversar à noite e cujos filhos brincam com os dele. Porventura essa experiência cotidiana não cria uma resistência irreduzível ao constructo ideológico?

A resposta, evidentemente, é não. Quando a experiência cotidiana cria essa resistência, é porque a ideologia anti-semita ainda não nos captou realmente. Uma ideologia só "nos pega" para valer quando não sentimos nenhuma oposição entre ela e a realidade — isto é, quando a ideologia consegue determinar o modo de nossa experiência cotidiana da própria realidade. Assim, como haveria nosso pobre alemão, se fosse um bom anti-semita, de reagir a essa divergência entre a imagem ideológica do judeu (maquinador, arquitetador de tramas secretas, explorador de nossos homens decentes etc) e a experiência cotidiana comum de seu bom vizinho, o sr. Stern? Sua resposta seria transformar essa divergência, essa própria discrepância, num argumento a favor do anti-semitismo: "Está vendo como eles são mesmo perigosos? É difícil reconhecer sua verdadeira natureza. Eles a escondem por trás da máscara da aparência cotidiana — e é exatamente essa ocultação da verdadeira natureza, essa duplicidade, que constitui um traço básico da natureza judaica." Uma ideologia logra pleno êxito quando até os fatos que à primeira vista a contradizem começam a funcionar como argumentos a seu favor.

MAIS-VALIA E MAIS-GOZAR

Eis aqui a diferença do marxismo: na perspectiva marxista predominante, o olhar ideológico é um olhar *parcial*, que deixa escapar a *totalidade* das relações sociais, ao passo que, na perspectiva lacaniana, a ideologia designa, antes, a *totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade*. Essa diferença corresponde à que distingue as noções de fetichismo em Freud e em Marx: no marxismo, o fetiche oculta a rede positiva de relações sociais, ao passo que, em Freud, o fetiche oculta a falta (“castração”) em torno da qual se articula a rede simbólica.

Na medida em que concebemos o Real como aquilo que “sempre retorna ao mesmo lugar”, podemos deduzir outra diferença não menos crucial. Do ponto de vista marxista, o método ideológico por excelência é o da “*falsa*” *eternização e/ou universalização*: um estado que depende de uma conjuntura histórica concreta afigura-se um traço eterno e universal da condição humana; o interesse de uma classe particular disfarça-se como um interesse humano universal... e a meta da “crítica da ideologia” é denunciar essa falsa universalidade, identificar por trás do homem em geral o indivíduo burguês, por trás dos direitos universais do homem, a forma que possibilita a exploração capitalista, por trás da “família nuclear” como constante trans-histórica, uma forma historicamente especificada e limitada de relações de parentesco, e assim por diante.

Na perspectiva lacaniana, devemos modificar os termos e apontar como método ideológico mais “astuto” o oposto diametral da eternização: a *historicização ultra-rápida*. Tomemos um dos lugares-comuns da crítica marxista-feminista à psicanálise, a idéia de que sua insistência no papel crucial do complexo de Édipo e do triângulo da família nuclear transforma uma forma historicamente condicionada de família patriarcal num traço da condição humana universal: não será esse esforço de historicizar o triângulo familiar precisamente uma tentativa de *eludir* o “núcleo sólido” que se anuncia através da “família patriarcal” — o Real da Lei, a rocha da castração? Em outras palavras, se a universalização ultra-rápida produz uma Imagem quase universal, cuja função é cegar-nos para sua determinação sócio-simbólica histórica, a historicização ultra-rápida cega-nos para o verdadeiro núcleo que retorna como o mesmo através de diversas historicizações/simbolizações.

O mesmo se dá com um fenômeno que aponta com muita exatidão o avesso “perverso” da civilização do século XX: os campos de concentração. Todas as diferentes tentativas de ligar esse fenômeno a uma imagem concreta (“Holocausto”, “Gulag” etc), de reduzi-lo a um produto de uma ordem social concreta (fascismo, stalinismo etc), que são elas senão um punhado de tentativas de eludir o fato de estarmos lidando, nesse fenômeno, com o “real” de nossa civilização, que retorna como o mesmo núcleo traumático em todos os sistemas sociais? (Não

devemos esquecer que os campos de concentração foram uma invenção da Inglaterra “liberal”, que data da Guerra dos Bôeres; que também foram usados nos EUA para isolar a população japonesa, e assim por diante.)

O marxismo, portanto, não conseguiu levar em conta ou chegar a um acordo com o objeto-a-mais, com o resto do Real que escapa à simbolização — fato que é ainda mais surpreendente ao lembrarmos que Lacan pautou sua noção do mais-gozar na idéia marxista da mais-valia. A prova de que a mais-valia marxista efetivamente anuncia a lógica do *objeto pequeno a* lacaniano, como encarnação do mais-gozar, já é fornecida pela fórmula decisiva que Marx utilizou, no terceiro volume de *O capital*, para designar o limite lógico-histórico do capitalismo: “o limite do capital é o próprio capital, isto é, o modo de produção capitalista”.

Essa fórmula pode ser lida de duas maneiras. A primeira, a leitura historicista-evolucionista habitual, concebe-a, de acordo com o lamentável paradigma da dialética das forças produtivas e das relações de produção, como o modelo do “conteúdo” e da “forma”. Esse paradigma segue aproximadamente a metáfora da cobra, que troca periodicamente de pele, quando esta fica apertada demais: postula-se como ímpeto último do desenvolvimento social — como sua constante “natural” e “espontânea” (por assim dizer) — o crescimento incessante das forças produtivas (em geral, reduzidas ao desenvolvimento técnico); esse crescimento “espontâneo” é então seguido, com maior ou menor grau de atraso, pelo momento inerte e dependente, a relação de produção. Assim, temos épocas em que as relações de produção estão de acordo com as forças produtivas; depois, essas forças se desenvolvem e ficam grandes demais para sua “roupagem social”, o contexto das relações; esse contexto torna-se um obstáculo a seu desenvolvimento ulterior, até que a revolução social torna a coordenar as forças e as relações, substituindo as antigas relações por novas, que correspondem ao novo estado das forças.

Se concebermos por esse ponto de vista a fórmula do capital como sendo o limite dele mesmo, ela significará, simplesmente, que a relação de produção capitalista, que, a princípio, possibilita o rápido desenvolvimento das forças produtivas, torna-se, a certa altura, um obstáculo para seu desenvolvimento ulterior: que essas forças tornam-se maiores que seu arcabouço e exigem uma nova forma de relações sociais.

O próprio Marx, é claro, está longe dessa idéia evolucionista simplista. Para nos convenceremos disso, basta examinar as passagens de *O capital* em que ele aborda a relação entre a subordinação formal e a subordinação real do processo de produção ao capital: a subordinação formal *precede* a real; primeiro o capital subordina o processo de produção tal como este é encontrado (artesãos etc) e só depois modifica passo a passo as forças produtivas, moldando-as de maneira a criar uma correspondência. Ao contrário da idéia simplista mencionada ante-

riormente, portanto, é a *forma* da relação de produção que impulsiona o desenvolvimento das forças produtivas — isto é, de seu “conteúdo”.

Tudo de que precisamos para tornar impossível a leitura evolucionista simplista da fórmula “o limite do capital é o próprio capital” é fazer uma pergunta muito simples e óbvia: como definimos, exatamente, o momento — ainda que apenas ideal — em que a relação de produção capitalista torna-se um obstáculo ao desenvolvimento adicional das forças produtivas? Ou então, o avesso da mesma pergunta: quando podemos falar de concordância entre as forças produtivas e as relações de produção no modo de produção capitalista? Uma análise rigorosa leva a uma única resposta possível: *nunca*.

É exatamente nisso que o capitalismo difere de outros modos de produção anteriores: nestes, podemos falar de períodos de “concordância” em que o processo da produção e reprodução sociais avança como um sereno movimento circular, e de períodos de convulsão em que a contradição entre as forças e a relação se agrava; já no capitalismo, essa contradição, a discordância forças/relação, *está contida em seu próprio conceito* (na forma da contradição entre o modo de produção social e o modo de apropriação privado individual). É essa contradição interna que obriga o capitalismo a uma permanente reprodução ampliada — ao desenvolvimento incessante de suas próprias condições de produção, em contraste com os modos de produção anteriores, onde, ao menos em seu estado “normal”, a (re)produção se dá como um movimento circular.

Se assim é, a leitura evolucionista da fórmula do capital como sua própria limitação é inadequada: a questão não é que, num certo momento de seu desenvolvimento, a estrutura da relação de produção comece a constranger o desenvolvimento adicional das forças produtivas; a questão é que *é esse próprio limite imanente, essa “contradição interna”, que impele o capitalismo a um desenvolvimento permanente*. O estado “normal” do capitalismo é o revolucionamento permanente de suas próprias condições de existência: desde o começo, o capitalismo “apodrece”, é marcado por uma contradição mutilante, pela discórdia, por uma falta de equilíbrio imanente: é exatamente por isso que ele se modifica e se desenvolve sem parar — o desenvolvimento incessante é sua única maneira de resolver reiteradamente, de entrar em acordo com seu desequilíbrio fundamental e constitutivo, a “contradição”. Longe de ser restritivo, portanto, seu limite é o próprio impulso de seu desenvolvimento. Nisso reside o paradoxo característico do capitalismo, seu último recurso: o capitalismo é capaz de transformar seu limite, sua própria impotência, na fonte de seu poder — quanto mais ele “apodrece”, quanto mais se agrava sua contradição imanente, mais ele tem que se revolucionar para sobreviver.

É esse paradoxo que define o mais-gozar: não se trata de um excedente que simplesmente se ligue a um gozo “normal”, fundamental, porque *o gozo como tal só emerge nesse excedente*, é constitutivamente um “excesso”. Se retirarmos o ex-

cedente, perderemos o próprio gozo, do mesmo modo que o capitalismo, que só pode sobreviver revolucionando incessantemente suas condições materiais, deixa de existir quando “permanece o mesmo”, quando atinge um equilíbrio interno. É essa, pois, a homologia entre a mais-valia — a “causa” que aciona o processo de produção capitalista — e o mais-gozar, o objeto-causa do desejo. Porventura a topologia paradoxal da movimentação do capital, do bloqueio fundamental que se resolve e se reproduz através da atividade frenética, do poder *excessivo* como a própria forma da aparência de uma *impotência* básica — porventura essa passagem imediata, essa coincidência entre o limite e o excesso, entre a falta e o excedente, não será precisamente a do *objeto pequeno a* laciano, do resto que encarna a falta constitutiva fundamental?

De tudo isso, é claro, Marx “sabe perfeitamente, mas...”: mas, na formulação crucial do *Prefácio à Crítica da economia política*, ele procede *como se não soubesse*, descrevendo a própria passagem do capitalismo para o socialismo em termos da já mencionada dialética vulgar das forças produtivas e da relação de produção: quando as forças ultrapassam um certo grau, a relação capitalista torna-se um obstáculo a seu desenvolvimento futuro; essa discordância acarreta a necessidade da revolução socialista, cuja função é tornar a coordenar as forças com a relação, ou seja, estabelecer relações de produção que possibilitem o desenvolvimento intensificado das forças produtivas como o fim-em-si do processo histórico.

Como podemos deixar de detectar nessa formulação o fato de que Marx não conseguiu lidar com os paradoxos do mais-gozar? E a irônica vingança da história por esse fracasso é que, hoje em dia, existe uma sociedade que parece corresponder perfeitamente a essa dialética evolucionista vulgar das forças e da relação: o “socialismo real”, uma sociedade que se legitima referindo-se a Marx. Acaso já não é um lugar-comum dizer que o “socialismo real” possibilitou a industrialização rápida, mas que, tão logo as forças produtivas atingiram um certo nível de desenvolvimento (geralmente designado pela vaga expressão “sociedade pós-industrial”), as relações sociais “socialistas reais” começaram a restringir seu crescimento ulterior?

NOTAS

1. Hans-Jürgen Eysenck, *Sense and Nonsense in Psychology*, Harmondsworth, 1966.
2. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth, 1977, p. 757.
3. Idem, p. 446.
4. Ibid., p. 650.
5. Karl Marx, *Capital*, v. I, Londres, 1974, p. 80.
6. Idem, p. 76.
7. Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, Londres, 1978, p. 31.
8. Idem, p. 33.

9. Ibid., p. 59.
10. Ibid.
11. Ibid., p. 42.
12. Ibid., p. 26-7.
13. Jacques Lacan, "R.S.I.", *Ornicar?*, 4, Paris, 1975, p. 106.
14. Marx, *Capital*, p. 77.
15. Idem, p. 59.
16. Ibid., p. 63.
17. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977.
18. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983; traduzido como *Critique of Cynical Reason*, Londres, 1988.
19. Marx, *Capital*, p. 132.
20. Blaise Pascal, *Pensées*, Harmondsworth, 1966, p. 271.
21. Idem, p. 46.
22. Ibid., p. 216.
23. Franz Kafka, *The Trial*, Harmondsworth, 1985, p. 243.
24. Pascal, *Pensées*, p. 152-3.
25. Louis Althusser, "Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado", neste volume.
26. Freud, *The Interpretation of Dreams*, p. 652.
27. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth, 1979, cap. 5 e 6.
28. Idem, cap. 6.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

- ABERCROMBIE, Nicholas, HILL, Stephen, TURNER, Bryan S. *New Left Review*, 142, nov./dez. 1983.
- ADORNO, Theodor W. Extraído do manuscrito original de *Minima Moralia*, porém omitido da publicação final. A tradução em língua inglesa foi publicada pela primeira vez em *New Left Review*, 200, jul./ago. 1993.
- ALTHUSSER, Louis. Originalmente publicado em *La Pensée*, 1970; edição inglesa em *Essays on Ideology*. Londres : Verso, 1984; tradução desta edição feita a partir do original francês, em *Positions*. Paris : Editions Sociales, 1976.
- BARRETT, Michèle. *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Cambridge : Polity Press, 1991, cap. 4.
- BOURDIEU, Pierre, EAGLETON, Terry. Entrevista, *New Left Review*, 191, jan./fev. 1992.
- DEWS, Peter. *New Left Review*, 157, mai./jun. 1986.
- EAGLETON, Terry. *Ideology*. Londres : Verso, 1991, cap. 4 e 5.
- JAMESON, Fredric. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres : Verso, 1991, cap. 8.
- LACAN, Jacques. Edição inglesa em *New Left Review*, 51, set./out. 1968; tradução desta edição feita a partir do original francês, em *Ecrits*. Paris : Seuil, 1966.
- PÉCHEUX, Michel. *Language, Semantics and Ideology*. Londres : Macmillan, 1982.
- RORTY, Richard. *Hypatia*, 8, 2, primavera de 1993.
- THERBORN, Göran. *New Left Review*, 143, jan./fev. 1984.
- ŽIŽEK, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Londres : Verso, 1989, cap. 1.

LIVROS CITADOS DISPONÍVEIS EM PORTUGUÊS

- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. São Paulo : Ática, 1993.
- . *Teoria estética*. Lisboa : Edições 70, s.d.
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *Resposta a John Lewis*. Lisboa : Editorial Estampa, 1973. In: *Posições I*. Rio de Janeiro : Graal, 1978.
- . *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro : Zahar, 1967 (tradução brasileira de *Pour Marx*).
- . *Ler o Capital*. Rio de Janeiro : Zahar, 1980.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto : Edições Afrontamento, s.d.
- . As antinomias de Gramsci. *Revista Crítica Marxista* nº 1. São Paulo : Editora Joruês, 1986.
- BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1995.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo : Bertrand Brasil, 1987.
- BORGES, Jorge Luís. *Livro dos seres imaginários*. Porto Alegre : Editora Globo, 1981.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro : Imago, 1976.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo : Perspectiva, Coleção Debates, v. 49.
- . *Da gramatologia*. São Paulo : Perspectiva, s.d. Coleção Estudos.
- . *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994.
- DURKHEIM, Émile. *Regras do método sociológico*. Rio de Janeiro : Abril Cultural, 1978 (tradução parcial). Série Os Pensadores.
- . *Formas elementares da vida religiosa*. Rio de Janeiro : Abril Cultural, 1978 (tradução parcial). Série Os Pensadores.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira.
- ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao científico. In: Karl Marx e Friedrich Engels. *Textos*, v. 1. São Paulo : Edições Sociais, 1977.
- ENGELS, Friedrich, MARX, Karl. Manifesto Comunista. In: Karl Marx e Friedrich Engels. *Textos*, v. 2. São Paulo : Edições Sociais, 1977.

- , ———. *A ideologia alemã*. São Paulo : Martins Fontes, s.d. (tradução parcial).
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis : Vozes, 1977.
- . *Arqueologia do saber*. Petrópolis : Vozes, 1972.
- . *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro : Graal, 1979.
- . *História da sexualidade*, v. II: *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro : Graal, 1984.
- . *História da loucura*. São Paulo : Perspectiva, s.d. Coleção Estudos.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. IV-V, 2. ed. rev. Rio de Janeiro : Imago, 1987.
- FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e liberdade*. São Paulo : Nova Cultural, 1988.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1966.
- . *Cadernos do cárcere: Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1968.
- . *Cadernos do cárcere: Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1968.
- . *Cadernos do cárcere: Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1968.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro : Editora Guanabara, 1987.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1985.
- HEGEL, W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis : Vozes, 1992. 2 v.
- HEIDEGGER, Ser e tempo. Petrópolis : Vozes, 1995-96. 2 v.
- HIRSCHMAN, Albert. *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979.
- JAMESON, Fredric. *O inconsciente político*. São Paulo : Ática, 1992.
- . *Marxismo e forma*. São Paulo : Hucitec.
- KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo : Brasiliense, 1988.
- LACAN, Jacques. *O Seminário*. Livro 11: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1979.
- LACLAU, Ernesto. *Política e ideologia na teoria marxista*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. Lisboa : Moraes, 1971.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo : Brasiliense, 1983.
- . *Pensando o político*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1991.
- LÊNIN, W.I. *O Estado e a revolução*. São Paulo : Global, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro : Biblioteca Tempo Universitário, 1975.
- . *A eficácia simbólica*. In: *Antropologia estrutural, op. cit.* cap. X.
- LUKÁCS. *História e consciência de classe*. Rio de Janeiro : Elfos, s.d.; Lisboa : Afrontamento, s.d.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1976.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1968.
- . *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1968.
- MARX, Karl. *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. In: *Karl Marx e Friedrich Engels. Textos*, v. 2. São Paulo : Edições Sociais, 1977.

- . *O Dezoito Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1974.
- . *O Capital*. São Paulo : Abril Cultural, 1983.
- . *Teorias da mais-valia*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1980 (v. 1); São Paulo : Difel, 1983 (v. 2).
- . *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo : Martins Fontes, 1983.
- . As lutas de classe na França. In : Karl Marx e Friedrich Engels. *Textos*, v. 2. São Paulo : Edições Sociais, 1977.
- . Prefácio à Contribuição à crítica da economia política. In : Karl Marx e Friedrich Engels. *Textos*, v. 2. São Paulo : Edições Sociais, 1977.
- . *Manuscritos de 1844*. São Paulo : Abril Cultural (tradução parcial). Série Os Pensadores.
- . *A questão judaica*. São Paulo : Moraes, 1992.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. In : K. Marx e F. Engels. *Textos*, v. 2. São Paulo : Edições Sociais, 1977.
- , ———. *A ideologia alemã*. São Paulo : Martins Fontes, s.d.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- . *Vontade de poder*. Rio de Janeiro : Ediouro, s.d.
- . *Genealogia da moral*. Rio de Janeiro : Ediouro, s.d.
- . *O crepúsculo dos deuses*. Rio de Janeiro : Ediouro, s.d.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo : Abril Cultural, 1973. Série Os Pensadores.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*, v. 1. Brasília : Editora da Universidade de Brasília, s.d.
- . *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro : Guanabara Koogan, 1967.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1992.
- . *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1991.