



Marilena de Souza Chaui

O QUE É IDEOLOGIA

1ª edição 1980

27ª edição

PARTINDO DE ALGUNS EXEMPLOS

HISTÓRICO DO TERMO

editora brasiliense

1988

PARTINDO DE ALGUNS EXEMPLOS

Sistematizando o pensamento filosófico grego, Aristóteles elaborou algo que, a partir da filosofia medieval, ficou sendo conhecido como a teoria das quatro causas.

Como se sabe, uma das maiores preocupações dos filósofos gregos era a explicação do movimento. Por movimento, os gregos entendiam: 1) toda mudança qualitativa de um corpo qualquer (por exemplo, uma semente que se torna árvore, um objeto branco que amarelece, um animal que adoece, etc.); 2) toda mudança quantitativa de um corpo qualquer (por exemplo, um corpo que aumente de volume ou diminua, um corpo que se divida em outros menores, etc.); 3) toda mudança de lugar ou locomoção de um corpo qualquer (por exemplo, a trajetória de uma flecha, o deslocamento de um barco, a queda de uma pedra, o levitar de uma plu-

ma, etc.); 4) toda geração e corrupção dos corpos, isto é, o nascimento e perecimento das coisas e dos homens. Movimento, portanto, significa para um grego toda e qualquer alteração de uma realidade, seja ela qual for.

A teoria aristotélica das quatro causas, tal como foi recolhida e conservada pelos pensadores medievais, é uma das explicações encontradas pelo filósofo para dar conta do problema do movimento. Haveria, então, uma causa material (a matéria de que um corpo é constituído, como, por exemplo, a madeira, que seria a causa material da mesa), a causa formal (a forma que a matéria possui para constituir um corpo determinado, como, por exemplo, a forma da mesa que seria a causa formal da madeira), a causa motriz ou eficiente (a ação ou operação que faz com que uma matéria passe a ter uma determinada forma, como, por exemplo, quando o marceneiro fabrica a mesa) e, por último, a causa final (o motivo ou a razão pela qual uma determinada matéria passou a ter uma determinada forma, como, por exemplo, a mesa feita para servir como altar em um templo). Assim, as diferentes relações entre as quatro causas explicam tudo que existe, o modo como existe e se altera, e o fim ou motivo para o qual existe.

Um aspecto fundamental dessa teoria da causalidade consiste no fato de que as quatro causas não possuem o mesmo valor, isto é, são concebidas como hierarquizadas, indo da causa mais inferior à

causa superior. Nessa hierarquia, a causa menos valiosa ou menos importante é a causa eficiente (a operação de fazer a causa material receber a causa formal, ou seja, o fabricar natural ou humano) e a causa mais valiosa ou mais importante é a causa final (o motivo ou finalidade da existência de alguma coisa).

À primeira vista, essa teoria é uma pura concepção metafísica que serve para explicar de modo coerente e objetivo os fenômenos naturais (física) e os fenômenos humanos (ética, política e técnica). Nada parece indicar a menor relação entre a explicação causal do universo e a realidade social grega. Sabemos, porém, que a sociedade grega é escravagista e que a sociedade medieval se baseia na servidão, isto é, são sociedades que distinguem radicalmente os homens em superiores — os homens livres, que são cidadãos, na Grécia, e senhores feudais, na Europa medieval — e inferiores — os escravos, na Grécia, e os servos da gleba, na Idade Média.

Mas, o que teria a concepção da causalidade a ver com tal divisão social? Muita coisa.

Se tomarmos o cidadão ou o senhor e indagarmos a qual das causas ele corresponde, veremos que corresponde à causa final, isto é, o fim ou motivo pelo qual alguma coisa existe é o usuário dessa coisa, aquele que ordenou sua fabricação (por isso, na teologia cristã, Deus é considerado a causa final do universo, que existe "para Sua maior glória e

honra"). Em outras palavras, a causa final está vinculada à idéia de uso e este depende da vontade de quem ordena a produção de alguma coisa. Se, por outro lado, indagarmos a que causa corresponde o escravo ou o servo, veremos que corresponde à causa motriz ou eficiente, isto é, ao trabalho graças ao qual uma certa matéria receberá uma certa forma para servir ao uso ou ao desejo do senhor. Compreende-se, então, por que a metafísica das quatro causas considera a causa final superior à eficiente, que se encontra inteiramente subordinada à primeira. Não só no plano da Natureza e do sobrenatural, mas também no plano humano ou social o trabalho aparece como elemento secundário ou inferior, a fabricação sendo menos importante do que seu fim. A causa eficiente é um simples meio ou instrumento.

Temos, portanto, uma teoria geral para a explicação da realidade e de suas transformações que, na verdade, é a transposição involuntária para o plano das idéias de relações sociais muito determinadas. Quando o teórico elabora sua teoria, evidentemente não pensa estar realizando essa transposição, mas julga estar produzindo idéias verdadeiras que nada devem à existência histórica e social do pensador. Até pelo contrário, o pensador julga que com essas idéias poderá explicar a própria sociedade em que vive. Um dos traços fundamentais da ideologia consiste, justamente, em tomar as idéias como independentes da realidade his-

tórica e social, de modo a fazer com que tais idéias expliquem aquela realidade, quando na verdade é essa realidade que torna compreensíveis as idéias elaboradas.

Prossigamos com nosso exemplo. Vejamos agora o que sucede com a teoria da causalidade no mundo moderno, a partir da física elaborada nos séculos XVII e XVIII. Com os trabalhos de Galileu, Francis Bacon e Descartes (entre outros), o pensamento moderno reduziu as quatro causas apenas a duas: a eficiente e a final, passando a dar à palavra "causa" o sentido que hoje lhe damos, isto é, de operação ou ação.

A física moderna considera que a Natureza age de modo inteiramente mecânico, isto é, como um



Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.).

sistema necessário de relações de causa e efeito, tomando a causa sempre e exclusivamente no sentido de causa motriz ou eficiente. Ou seja, não há causas finais na Natureza. No plano da metafísica, porém, além da causa eficiente, é conservada a causa final, pois esta se refere a toda ação voluntária e livre, ou seja, refere-se à ação de Deus e à dos homens. A vontade (divina e humana) é livre e age tendo em vista fins ou objetivos a serem alcançados. Assim, a Natureza se distingue de Deus e dos homens (enquanto espíritos); é que ela obedece a leis necessárias e impessoais — a causa eficiente define o reino da Natureza como reino da necessidade racional —, enquanto Deus e os homens agem por vontade livre — Deus e os homens constituem o reino da finalidade e da liberdade.

Costuma-se dizer que o pensamento moderno representa um grande progresso teórico, pois ao eliminar as causas finais do plano da Natureza eliminou explicações antropomórficas que impediam o desenvolvimento da ciência Física. Que significa a separação entre a Natureza — reino da pura necessidade mecânica — e o Homem — reino da pura finalidade e liberdade? Que “progresso teórico” foi este?

Um dos resultados da Física moderna foi a possibilidade de explicar o corpo humano (anatômica e fisiologicamente) como um corpo natural, isto é, movido apenas pela ação da causalidade eficiente, como uma *máquina* que opera sem a intervenção

da vontade e da liberdade. Os corpos são *autômatos* governados por leis mecânicas. O corpo humano, dirá Descartes, é um "animal máquina".

O homem surge, então, como um ser muito peculiar: por seu corpo, é uma máquina natural e impessoal que obedece à causalidade eficiente; por sua vontade (ou por seu espírito, onde a vontade se aloja), é uma liberdade que age em vista de fins livremente escolhidos. Pode, então, fazer com que seu corpo, atuando mecanicamente, sirva aos fins escolhidos por sua vontade. Assim, se do lado da Natureza não há mais hierarquia de seres e de causas, do lado humano a hierarquia reaparece porque a causa final ou livre é superior e mais valiosa do que a eficiente: o espírito vale mais do que o corpo e este deve subordinar-se àquele. O homem livre é, portanto, um ser universal (sempre existiu e sempre existirá) que se caracteriza pela união de um corpo mecânico e de uma vontade finalista.

Qual será a manifestação por excelência desse homem livre? Aquela atividade na qual sua vontade subordina seu corpo para obter um certo fim — o trabalho. O trabalho aparece, assim, como uma das expressões privilegiadas do homem como ser natural e espiritual.

Como foi possível passar da desqualificação do trabalho (na teoria das quatro causas) à sua nova valorização? Ora, estamos agora diante de uma sociedade que eliminou a escravidão e a servidão, uma sociedade onde começa a dominar um tipo de

homem que se valoriza a si mesmo não por seu sangue ou família (como é o caso do senhor feudal que vale por sua linhagem), mas por ter adquirido poder econômico e começar a adquirir poder político e prestígio social como recompensa de seu esforço pessoal, de sua capacidade de trabalho e de poupança. Estamos agora diante do *burguês*.

No entanto, a nova sociedade, que valoriza o trabalho como unidade do corpo (natureza) e do espírito (vontade livre), não é constituída apenas pelo burguês, mas ainda por outro homem livre. Vejamos o perfil desse outro personagem, tal como Marx o apresenta no capítulo "O segredo da acumulação primitiva", n' *O Capital*. Trata-se do moderno trabalhador livre: "Trabalhadores livres num duplo sentido, pois já não aparecem diretamente como meios de produção, como o eram o escravo e o servo, e também já não possuem seus próprios meios de produção, como o lavrador que trabalha sua própria terra; livres e donos de si mesmos (...). O regime do capital pressupõe a separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho (...). Portanto, o processo que engendra o capitalismo só pode ser um: o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de seu trabalho, processo que, por um lado, converte em capital os meios sociais de vida e de produção, enquanto, por outro lado converte os produtores diretos em assalariados".



Descartes (1596-1650).

Estamos, pois, diante do que se convencionou chamar de homem livre moderno. Notamos, porém, que esse "homem" são dois tipos diferentes de homem: há o burguês, proprietário privado das condições do trabalho, e há o trabalhador, despojado dessas condições, "liberado" da servidão, mas também despojado dos meios de trabalhar. Ora, visto que o capital não pode acumular-se nem se reproduzir sem a exploração do trabalho, que é sua fonte, é preciso distinguir duas faces do trabalho, embora tidas como igualmente dignas: de um lado, o trabalho como expressão de uma vontade livre e dotada de fins próprios, e, de outro lado, o trabalho como relação da máquina corporal com as máquinas sem vida, isto é, com as coi-

sas naturais e fabricadas. Ora, essas duas faces do trabalho também estarão divididas em duas figuras diferentes: o lado livre e espiritual do trabalho é o burguês, que determina os fins, enquanto o lado mecânico e corpóreo do trabalho é o trabalhador, simples meio para fins que lhe são estranhos. De um lado, a liberdade. De outro, a "necessidade", isto é, o autômato.

Vemos, novamente, como idéias que parecem resultar do puro esforço intelectual, de uma elaboração teórica objetiva e neutra, de puros conceitos nascidos da observação científica e da especulação metafísica, sem qualquer laço de dependência com as condições sociais e históricas, são, na verdade, expressões dessas condições reais, porém de modo invertido e dissimulado. Com tais idéias pretende-se explicar a realidade, sem se perceber que são elas que precisam ser explicadas pela realidade.

* * *

O real não é constituído por coisas. Nossa experiência direta e imediata da realidade nos leva a imaginar que o real é feito de coisas (sejam elas naturais ou humanas), isto é, de objetos físicos, psíquicos, culturais oferecidos à nossa percepção e às nossas vivências.

Assim, por exemplo, costumamos dizer que uma montanha é real porque é uma coisa. No entanto,

o simples fato de que essa "coisa" possua um nome, que a chamemos "montanha", indica que ela é, pelo menos, uma "coisa-para-nós", isto é, algo que possui um sentido em nossa experiência. Suponhamos que pertencemos a uma sociedade cuja religião é politeísta e cujos deuses são imaginados com formas e sentimentos humanos, embora superiores aos dos homens, e que nossa sociedade exprima essa superioridade divina fazendo com que os deuses sejam habitantes dos altos lugares. A montanha já não é uma coisa: é a morada dos deuses. Suponhamos, agora, que somos uma empresa capitalista que pretende explorar minério de ferro e que descobrimos uma grande jazida numa montanha. Como empresários, compramos a montanha, que, portanto, não é uma coisa, mas propriedade privada. Visto que iremos explorá-la para obtenção de lucros, não é uma coisa, mas capital. Ora, sendo propriedade privada capitalista, só existe como tal se for lugar de trabalho. Assim, a montanha não é coisa, mas relação econômica e, portanto, relação social. A montanha, agora, é matéria prima num conjunto de forças produtivas, dentre as quais se destaca o trabalhador, para quem a montanha é lugar de trabalho. Suponhamos, agora, que somos pintores. Para nós, a montanha é forma, cor, volume, linhas, profundidade — não é uma coisa, mas um campo de visibilidade.

Não se trata de supor que há, de um lado, a "coisa" física ou material e, de outro, a "coisa"

como idéia ou significação. Não há, de um lado, a coisa em-si, e, de outro lado, a coisa para-nós, mas entrelaçamento do físico-material e da significação, a unidade de um ser e de seu sentido, fazendo com que aquilo que chamamos "coisa" seja sempre um campo significativo. O Monte Olimpo, o Monte Sinai são realidades culturais tanto quanto as Sierras para a história da revolução cubana ou as montanhas para a resistência espanhola e francesa, ou a Montanha Santa Vitória, pintada por Cézanne. O que não impede ao geólogo de estudá-las de modo diverso, nem ao capitalista de reduzi-las a mercadorias (seja explorando seus recursos de matéria prima, seja transformando-as em objeto de turismo lucrativo).

O que dissemos sobre a montanha, podemos também dizer a respeito de todos os entes reais. São formas de nossas relações com a natureza mediadas por nossas relações sociais, são seres culturais, campos de significação variados no tempo e no espaço, dependentes de nossa sociedade, de nossa classe social, de nossa posição na divisão social do trabalho, dos investimentos simbólicos que cada cultura imprime a si mesma através das coisas e dos homens.

Isto, porém, não implica em afirmar o oposto, isto é, se o real não é constituído de coisas, então será constituído por idéias ou por nossas representações das coisas. Se fizéssemos tal afirmação, estaríamos na ideologia em estado puro, pois para

esta última a realidade é constituída por idéias, das quais as coisas seriam uma espécie de receptáculo ou de encarnação provisória.

O empirismo (do grego *empeiria*, que significa: experiência dos sentidos) considera que o real são fatos ou coisas observáveis e que o conhecimento da realidade se reduz à experiência sensorial que temos dos objetos cujas sensações se associam e formam idéias em nosso cérebro. O idealista, por sua vez, considera que o real são idéias ou representações e que o conhecimento da realidade se reduz ao exame dos dados e das operações de nossa consciência ou do intelecto como atividade produtora de idéias que dão sentido ao real e o fazem existir para nós.

Tanto num caso como no outro, a realidade é considerada como um puro dado imediato: um dado dos sentidos, para o empirista, ou um dado da consciência, para o idealista. Ora, o real não é um dado sensível nem um dado intelectual, mas é um processo, um movimento temporal de constituição dos seres e de suas significações, e esse processo depende fundamentalmente do modo como os homens se relacionam entre si e com a natureza. Essas relações entre os homens e deles com a natureza constituem as relações sociais como algo produzido pelos próprios homens, ainda que estes não tenham consciência de serem seus únicos autores.

É, portanto, das relações sociais que precisamos partir para compreender o quê, como e por que os

homens agem e pensam de maneiras determinadas, sendo capazes de atribuir sentido a tais relações, de conservá-las ou de transformá-las. Porém, novamente, não se trata de tomar essas relações como um dado ou como um fato observável, pois neste caso estaríamos em plena ideologia. Trata-se, pelo contrário, de compreender a própria origem das relações sociais, de suas diferenças temporais, em uma palavra, de encará-las como processos históricos.

Mas, ainda uma vez, não se trata de tomar a história como sucessão de acontecimentos factuais, nem como evolução temporal das coisas e dos homens, nem como um progresso de suas idéias e realizações, nem como formas sucessivas e cada vez melhores das relações sociais. A história não é sucessão de fatos no tempo, não é progresso das idéias, mas o modo como homens determinados em condições determinadas criam os meios e as formas de sua existência social, reproduzem ou transformam essa existência social que é econômica, política e cultural.

A história é *praxis* (no grego, *praxis* significa um modo de agir no qual o agente, sua ação e o produto de sua ação são termos intrinsecamente ligados e dependentes uns dos outros, não sendo possível separá-los).

Nesta perspectiva, a história é o real e o real é o movimento incessante pelo qual os homens, em condições que nem sempre foram escolhidas

por eles, instauram um modo de sociabilidade e procuram fixá-lo em instituições determinadas (família, condições de trabalho, relações políticas, instituições religiosas, tipos de educação, formas de arte, transmissão dos costumes, língua, etc.). Além de procurar fixar seu modo de sociabilidade através de instituições determinadas, os homens produzem idéias ou representações pelas quais procuram explicar e compreender sua própria vida individual, social, suas relações com a natureza e com o sobrenatural. Essas idéias ou representações, no entanto, tenderão a esconder dos homens o modo real como suas relações sociais foram produzidas e a origem das formas sociais de exploração econômica e de dominação política. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia. Por seu intermédio, os homens legitimam as condições sociais de exploração e de dominação, fazendo com que pareçam verdadeiras e justas. Enfim, também é um aspecto fundamental da existência histórica dos homens a ação pela qual podem ou reproduzir as relações sociais existentes, ou transformá-las, seja de maneira radical (quando fazem uma revolução), seja de maneira parcial (quando fazem reformas).

Nossa tarefa será, pois, a de compreender por que a ideologia é possível: qual sua origem, quais seus fins, quais seus mecanismos e quais seus efeitos históricos, isto é, sociais, econômicos, políticos e culturais.

HISTÓRICO DO TERMO

O termo *ideologia* aparece pela primeira vez em 1801 no livro de Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie (Elementos de Ideologia)*. Juntamente com o médico Cabanis, com De Gérando e Volney, Destutt de Tracy pretendia elaborar uma ciência da gênese das idéias, tratando-as como fenômenos naturais que exprimem a relação do corpo humano, enquanto organismo vivo, com o meio ambiente. Elabora uma teoria sobre as faculdades sensíveis, responsáveis pela formação de todas as nossas idéias: querer (vontade), julgar (razão), sentir (percepção) e recordar (memória).

Os ideólogos franceses eram antiteológicos, antimetafísicos e antimonárquicos. Pertenciam ao partido liberal e esperavam que o progresso das ciências experimentais, baseadas exclusivamente na observação, na análise e síntese dos dados obser-

vados, pudesse levar a uma nova pedagogia e a uma nova moral. Contra a educação religiosa e metafísica, que permite assegurar o poder político de um monarca, De Tracy propõe o ensino das ciências físicas e químicas para "formar um bom espírito", isto é, um espírito capaz de observar, decompor e recompor os fatos, sem se perder em vazias especulações. Cabanis pretende construir ciências morais dotadas de tanta certeza quanto as naturais, capazes de trazer a felicidade coletiva e de acabar com os dogmas, desde que a moralidade não seja separada da fisiologia do corpo humano.

Nos *Elementos de Ideologia*, na parte dedicada ao estudo da vontade, De Tracy procura analisar os efeitos de nossas ações voluntárias e escreve, então, sobre economia, na medida em que os efeitos de nossas ações voluntárias concernem à nossa aptidão para prover nossas necessidades materiais. Procura saber como atuam, sobre o indivíduo e sobre a massa, o trabalho e as diferentes formas da sociedade, isto é, a família, a corporação, etc. Suas considerações, na verdade, são glosas das análises do economista francês Say, a respeito da troca, da produção, do valor, da indústria, da distribuição do consumo e das riquezas.

No texto *Influências do moral sobre o físico*, Cabanis procura determinar a influência do cérebro sobre o resto do organismo, no quadro puramente fisiológico. O ideólogo francês partilha do otimis-

mo naturalista e materialista do século XVIII, acreditando que a Natureza tem, em si, as condições necessárias e suficientes para o progresso e que só graças a ela nossas inclinações e nossa inteligência adquirem uma direção e um sentido.

Os ideólogos foram partidários de Napoleão e apoiaram o golpe de 18 Brumário, pois o julgavam um liberal continuador dos ideais da Revolução Francesa. Enquanto Cônsul, Napoleão nomeou vários dos ideólogos como senadores ou tribunos. Todavia, logo se decepcionaram com Bonaparte, vendo nele o restaurador do Antigo Regime. Opõem-se às leis referentes à segurança do Estado e são por isso excluídos do Tribunado e sua Academia é fechada. Os decretos napoleônicos para a fundação da nova Universidade Francesa dão plenos poderes aos inimigos dos ideólogos, que passam, então, para o partido da oposição.

O sentido pejorativo dos termos "ideologia" e "ideólogos" veio de uma declaração de Napoleão que, num discurso ao Conselho de Estado em 1812, declarou: "Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutilezas as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições da história." Com isto, Bonaparte invertia a imagem que os ideólogos tinham de si mesmos: eles, que se consideravam materialistas, realistas e

antimetafísicos, foram chamados de "tenebrosos metafísicos", ignorantes do realismo político que adapta as leis ao coração humano e às lições da história.

O curioso, como veremos adiante, é que se a acusação de Bonaparte é infundada com relação aos ideólogos franceses, não o seria se se dirigisse aos ideólogos alemães, criticados por Marx. Ou seja, Marx conservará o significado napoleônico do termo: o ideólogo é aquele que inverte as relações entre as idéias e o real. Assim, a ideologia, que inicialmente designava uma ciência natural da aquisição, pelo homem, das idéias calcadas sobre o próprio real, passa a designar, daí por diante, um sistema de idéias condenadas a desconhecer sua relação real com o real.

* * *

O termo ideologia voltou a ser empregado em um sentido próximo ao do original por Augusto Comte em seu *Cours de Philosophie Positive*. O termo, agora, possui dois significados: por um lado, a ideologia continua sendo aquela atividade filosófico-científica que estuda a formação das idéias a partir da observação das relações entre o corpo humano e o meio ambiente, tomando como ponto de partida as sensações; por outro lado, ideologia passa a significar também o conjunto de

idéias de uma época, tanto como "opinião geral" quanto no sentido de elaboração teórica dos pensadores dessa época.

Como se sabe, o positivismo de Augusto Comte elabora uma explicação da transformação do espírito humano, considerando essa transformação um progresso ou uma evolução na qual o espírito passa por três fases sucessivas: a fase fetichista ou teológica, na qual os homens explicam a realidade através de ações divinas; a fase metafísica, na qual os homens explicam a realidade por meio de princípios gerais e abstratos; e a fase positiva ou científica, na qual os homens observam efetivamente a realidade, analisam os fatos, encontram as leis gerais e necessárias dos fenômenos naturais e humanos e elaboram uma ciência da sociedade, a física social ou sociologia, que serve de fundamento positivo ou científico para a ação individual (moral) e para a ação coletiva (política). É a etapa final do progresso humano.

Assim, cada fase do espírito humano o leva a criar um conjunto de idéias para explicar a totalidade dos fenômenos naturais e humanos — essas explicações constituem a ideologia de cada fase. Nessa medida, ideologia é sinônimo de teoria, esta sendo entendida como a organização sistemática de todos os conhecimentos científicos, indo desde a formação das idéias mais gerais, na matemática, até as menos gerais, na sociologia, e as mais particulares, na moral. Como teoria, a ideologia é

produzida pelos sábios que recolhem as opiniões correntes, organizam e sistematizam tais opiniões e, sobretudo, as corrigem, eliminando todo elemento religioso ou metafísico que porventura nelas exista.

Sendo o conhecimento da formação das idéias, tanto do ponto de vista psicológico quanto do ponto de vista social, sendo o conhecimento científico das leis necessárias do real e sendo o corretivo das idéias comuns de uma sociedade, a ideologia, enquanto teoria, passa a ter um papel de comando sobre a prática dos homens, que devem submeter-se aos critérios e mandamentos do teórico antes de agir.

O lema positivista por excelência é: "saber para prever, prever para prover". Em outras palavras, o conhecimento teórico tem como finalidade a previsão científica dos acontecimentos para fornecer à prática um conjunto de regras e de normas, graças às quais a ação possa dominar, manipular e controlar a realidade natural e social.

A concepção positivista da ideologia como conjunto de conhecimentos teóricos possui três conseqüências principais:

- 1) define a teoria de tal modo que a reduz à simples organização sistemática e hierárquica de idéias, sem jamais fazer da teoria a tentativa de explicação e de interpretação dos fenômenos naturais e humanos a partir de sua origem real. Para o positivista, tal indagação é tida como metafísica ou teo-

lógica, contrária ao espírito positivo ou científico;

2) estabelece entre a teoria e a prática uma relação autoritária de mando e de obediência, isto é, a teoria manda porque possui as idéias e a prática obedece porque é ignorante. Os teóricos comandam e os demais se submetem;

3) concebe a prática como simples instrumento ou como mera técnica que aplica automaticamente regras, normas e princípios vindos da teoria. A prática não é ação propriamente dita, pois não inventa, não cria, não introduz situações novas que suscitem o esforço do pensamento para compreendê-las.

Essa concepção da prática como aplicação de idéias que a comandam de fora leva à suposição de uma harmonia entre teoria e ação. Assim sendo, quando as ações humanas – individuais e sociais – contradisserem as idéias, serão tidas como desordem, caos, anormalidade e perigo para a sociedade global, pois o grande lema do positivismo é: “Ordem e Progresso”. Só há “progresso”, diz Comte, onde houver “ordem”, e só há “ordem” onde a prática estiver subordinada à teoria, isto é, ao conhecimento científico da realidade.

Se examinarmos o significado final dessas conseqüências, perceberemos que nelas se acha implícita a afirmação de que o poder pertence a quem possui o saber. Por este motivo, o positivismo declara que uma sociedade ordenada e progressista deve ser dirigida pelos que possuem o espírito

científico, de sorte que a política é um direito dos sábios, e sua aplicação, uma tarefa de técnicos ou administradores competentes. Em uma palavra, o positivismo anuncia, no século XIX, o advento da tecnocracia, que se efetiva no século XX. Veremos, com o marxismo, como a concepção positivista de ideologia é, ela própria, ideológica.

* * *

Vamos reencontrar o termo "ideológico" no capítulo II do livro de Durkheim, *Regras para o Método Sociológico*.

Como se sabe, Durkheim tem a intenção de criar a sociologia como ciência, isto é, como conhecimento racional, objetivo, observacional e necessário da sociedade. Para tanto, diz ele, é preciso tratar o fato social como uma *coisa*, exatamente como o cientista da Natureza trata os fenômenos naturais. Isto significa que a condição para uma sociologia científica é tomar os fatos sociais como desprovidos de interioridade, isto é, de subjetividade, de modo a permitir que o sociólogo encare uma realidade, da qual participa, como se não fizesse parte dela. Em outras palavras, a regra fundamental da objetividade científica sendo a da separação entre sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento, separação que garante a objetividade porque garante a neutralidade do cientista, Durkheim cha-

mará de ideologia todo conhecimento da sociedade que não respeite tais critérios.

Para o sociólogo cientista, o ideológico é um resto, uma sobra de idéias antigas, pré-científicas. Durkheim as considera como preconceitos e pré-noções inteiramente subjetivas, individuais, "noções vulgares" ou fantasmas que o pensador acolhe porque fazem parte de toda a tradição social onde está inserido.

Essa atitude é ideológica por três motivos: em primeiro lugar, porque é subjetiva e tradicional, revelando que o pensador não tomou distância com relação à sociedade que vai estudar; em segundo lugar, porque, formando toda a bagagem de idéias prévias do cientista suas pré-noções ou pré-conceitos, a ciência acaba indo das idéias aos fatos, quando deve ir dos fatos às idéias; e, em terceiro lugar, porque, na falta de conceitos precisos, o cientista usa palavras vazias e as substitui aos verdadeiros fatos que deveria observar. A ciência é substituída pela invenção pessoal e por seus caprichos, ou, como diz Durkheim, a arte ocupa o lugar da ciência (entendendo-se por arte a engenhosidade, e não, evidentemente, as "belas-artes").

O grande princípio metodológico que permite tratar o fato social como coisa e liberar o cientista da ideologia é: "Tomar sempre para objeto da investigação um grupo de fenômenos previamente isolados e definidos por características exteriores que lhe sejam comuns e incluir na mesma investi-

gação todos os que correspondem a essa definição". Assim, o fato social, convertido em coisa científica, nada mais é do que um *dado*, previamente isolado, classificado e relacionado com outros por meio da semelhança ou constância das características externas. Esse objeto imóvel, dado, acabado, é conhecido quando classificado, comparado e submetido a leis de freqüência e de constância. Veremos adiante que essa concepção imobilizada e exteriorizada do objeto social é um positivismo ideológico.

Iremos ver, a seguir, que a ideologia não é sinônimo de subjetividade oposta à objetividade, que não é pré-conceito nem pré-noção, mas que é um "fato" social justamente porque é *produzida* pelas relações sociais, possui razões muito determinadas para surgir e se conservar, não sendo um amontoado de idéias falsas que prejudicam a ciência, mas uma certa maneira da produção das idéias pela sociedade, ou melhor, por formas históricas determinadas das relações sociais.