

Terry Eagleton

IDEOLOGIA
Uma introdução

Tradução

Luís Carlos Borges Silvana Vieira

Copyright © 1991 by Verso Título original em inglês: *Ideology. An Introduction.*

Copyright © 1997 da tradução brasileira: BOITEMPO EDITORIAL

Av. Pompéia, 1991 05023-001 - São Paulo - SP Tel/Fax: (011) 3865-6947

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Praça da Sé, 108

01001-900 - São Paulo - SP

Tel.: (011) 232-7171

Fax: (011) 232-7172

Tradução

Luís Carlos Borges Silvana Vieira

Edição de Texto Fábio Gonçalves

Preparação de Originais Ingrid Basílio

Revisão

Adma Fadul Muhana Ada Santos Seles

Capa

Eltore Bottini (sobre caricaturas de Loredano)

Produção Gráfica Edson Francisco dos Santos

Editoração Eletrônica

Lourdes Guacira da Silva Simonelli

Duclera G. Pires de Almeida

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Eagleton, Terry

Ideologia. Uma introdução/Terry Eagleton; tradução Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

ISBN 85-7139-148-3 (UNESP)

1. Ideologia	2. Ideologia — História	I. Título.
97-2182	CDD-140	

Índice para catálogo sistemático: 1. Ideologia 140

INTRODUÇÃO

Considere o seguinte paradoxo. A última década testemunhou um ressurgimento notável de movimentos ideológicos em todo o mundo. No Oriente Médio, o fundamentalismo islâmico emergiu como uma potente força política. No chamado Terceiro Mundo, e em certa região das Ilhas Britânicas, o nacionalismo revolucionário continua em luta com o poder imperialista. Em alguns estados pós-capitalistas do bloco oriental, um neostalinismo ainda obstinado mantém-se em combate contra um batalhão de forças oposicionistas. A nação capitalista mais poderosa da história foi arrebatada, de ponta a ponta, por um tipo particularmente nocivo de evangelismo cristão. No decorrer desse período, a Inglaterra vivenciou, ideologicamente falando, o mais agressivo e explícito regime da memória política viva, em uma sociedade que tradicionalmente prefere que seus valores dominantes permaneçam implícitos e oblíquos. Enquanto isso, em algum lugar da margem esquerda, proclama-se que o conceito de ideologia se encontra hoje obsoleto.

Como explicar tal absurdo? Por que, em um mundo atormentado pelo conflito ideológico, a própria noção de ideologia evaporou-se, sem deixar vestígios, dos escritos pós-modernistas e pós-estruturalistas?¹ A chave teórica para esse enigma é um dos assuntos que abordaremos neste livro. De modo muito sucinto, argumento aqui que três doutrinas essenciais do pensamento pós-modernista conspiraram para desacreditar o conceito clássico de ideologia. A primeira dessas doutrinas gira em torno da rejeição da noção de representação - na verdade, a rejeição de um modelo *empírico* de representação, no qual o bebê representacional foi displicentemente lançado fora junto com a água do banho empírica. A segunda diz respeito a um ceticismo epistemológico segundo o qual o próprio ato de identificar uma forma de consciência como ideológica implica alguma noção indefensável de verdade absoluta. Como a última idéia atrai poucos adeptos hoje em dia, acredita-se que a primeira desmorona em seu rastro. Não podemos rotular Pol Pot de fanático stalinista porque isso envolveria alguma certeza metafísica do que significaria não ser um fanático stalinista. A terceira doutrina refere-se a uma reformulação das relações entre racionalidade, interesses e poder, em bases mais ou menos nietzschianas, a qual, segundo se acredita, torna redundante todo o conceito de ideologia. Tomadas em conjunto, essas três teses foram consideradas por alguns suficientes para descartar toda a questão da ideologia, precisamente no momento histórico em que manifestantes muçulmanos batem suas cabeças até sangrar e traba-

¹ Ver, por exemplo, a declaração do filósofo pós-modernista italiano Gianni Vattimo, de que o fim da modernidade e o fim da ideologia são momentos idênticos. "Postmodern Criticism: Postmodern Critique". In: David Woods (Ed.), *Writing the Future*, London, 1990, p.57.

lhadores rurais norte-americanos esperam em breve ser conduzidos ao céu, com Cadillac e tudo.

Hegel observa em algum lugar que todos os grandes eventos históricos acontecem, por assim dizer, duas vezes. (E aqui ele esqueceu de acrescentar: a primeira como tragédia, a segunda como farsa.) A atual supressão do conceito de ideologia é, em certo aspecto, uma reciclagem da chamada época do “fim da ideologia”, que sucedeu a Segunda Guerra Mundial; mas, enquanto esse movimento podia ser explicado, pelo menos em parte, como uma reação traumatizada aos crimes do fascismo e do stalinismo, nenhuma fundamentação política escora a aversão contemporânea à crítica ideológica. Além disso, a escola do “fim da ideologia” era, claramente, uma criação da direita política, ao passo que nossa própria complacência “pós-ideológica” exhibe, com muita frequência, credenciais radicais. Se os teóricos do “fim da ideologia” consideravam toda ideologia inerentemente fechada, dogmática e inflexível, o pensamento pós-modernista, por sua vez, tende a encarar toda ideologia como teleológica, “totalitária” e fundamentada em argumentos metafísicos. Deturpado de modo assim grosseiro, o conceito de ideologia, obediamente, acaba por se invalidar.

O abandono da noção de ideologia está relacionado com uma hesitação política muito disseminada entre setores inteiros da antiga esquerda revolucionária, que, ante um capitalismo temporariamente na ofensiva, iniciou uma retirada constante e envergonhada de questões “metafísicas” como luta de classe e modos de produção, ação revolucionária e natureza do Estado burguês. É, decerto, um tanto embaraçoso para essa posição o fato de que, no exato momento em que estava denunciando o conceito de revolução como uma bazófia metafísica, a própria coisa irrompesse onde menos se esperava, nas burocracias stalinistas da Europa oriental. Sem dúvida, o presidente Ceausescu passou os seus últimos momentos na Terra lembrando a seus algozes que o conceito de revolução estava fora de moda, que tudo sempre não passou de microestratégias e desconstruções locais, e que a idéia de um “tema revolucionário coletivo” estava irremediavelmente ultrapassada. O objetivo deste livro é, em certo sentido, convenientemente modesto - esclarecer um pouco da confusa história conceitual da noção de ideologia. Mas se apresenta também como uma intervenção política nessas questões mais amplas e, portanto, como um revide político a essa última traição dos intelectuais.

Um poema de Thom Gunn fala de um recruta alemão na Segunda Guerra Mundial que arriscou sua vida ajudando judeus a escapar do destino que lhes estava reservado nas mãos dos nazistas:

*I know he had unusual eyes,
Whose power no orders could determine,
Not to mistake the men he saw,
As others did, for gods or vermin.*

O que induz homens e mulheres a confundir-se, de tempos em tempos, com deuses ou vermes é a ideologia. Pode-se entender perfeitamente bem como os seres humanos

Eu sei que ele tinha olhos incomuns, /Cujo poder ordem nenhuma podia determinar, /E não para confundir os homens que via /Como os outros faziam com deuses ou vermes. (N. T.)

são capazes de lutar e matar por razões materiais - razões relacionadas, por exemplo, com sua sobrevivência física. É muito mais difícil compreender por que chegam a fazer isso em nome de algo aparentemente tão abstrato quanto as idéias. No entanto, é em razão das idéias que homens e mulheres vivem e, às vezes, morrem. Se o recruta citado por Gunn escapou ao condicionamento ideológico de seus companheiros, como ele o conseguiu? Será que agiu em nome de uma ideologia alternativa, mais clemente, ou o fez simplesmente porque tinha uma visão realista da natureza das coisas? Será que seus olhos incomuns podiam apreciar os homens e mulheres pelo que eram, ou será que suas percepções, de certo modo, eram tão enviesadas quanto as de seus colegas, só que de uma maneira que nós, em vez de condenar, aprovamos? Será que o soldado estava agindo contra seus próprios interesses, ou em nome de algum interesse mais profundo? É a ideologia apenas uma “confusão”, ou teria um caráter mais complexo, difícil de apreender?

O estudo da ideologia é, entre outras coisas, um exame das formas pelas quais as pessoas podem chegar a investir em sua própria infelicidade. A condição de ser oprimido tem algumas pequenas compensações, e é por isso que às vezes estamos dispostos a tolerá-la. O opressor mais eficiente é aquele que persuade seus subalternos a amar, desejar e identificar-se com seu poder; e qualquer prática de emancipação política envolve portanto a mais difícil de todas as formas de liberação, o libertar-nos de nós mesmos. Mas o outro lado da história é igualmente importante. Pois se tal dominação deixar, por muito tempo, de propiciar suficiente gratificação a suas vítimas, então estas com certeza acabarão por revoltar-se contra ela. Se é racional acomodar-se a uma mistura ambígua de sofrimento e prazer marginal, quando as alternativas políticas mostram-se perigosas e obscuras, é também racional rebelar-se quando o sofrimento ultrapassa em muito as gratificações, e quando tal ação parece encerrar mais ganhos do que perdas.

É importante perceber que, na crítica da ideologia, somente darão resultado aquelas intervenções que façam sentido para o próprio sujeito que foi enganado. Nesse sentido, a “crítica ideológica” apresenta uma interessante afinidade com as técnicas da psicanálise. O “criticismo”, em sua acepção iluminista, consiste em relatar a alguém o que há de errado com sua situação, a partir de uma posição vantajosa externa, talvez “transcendental”. A “crítica” é a forma de discurso que busca habitar internamente a experiência do sujeito, a fim de extrair daquela experiência os aspectos “válidos” que apontam para além da sua condição atual. O “criticismo” ensina, no momento presente, para inúmeros homens e mulheres, que a aquisição de conhecimento matemático e uma excelente meta cultural; a “crítica” admite que eles rapidamente obterão esse conhecimento se seus salários estiverem em jogo. A crítica da ideologia, portanto, supõe que ninguém jamais está *inteiramente* iludido - que aqueles que se encontram sob opressão alimentam, *mesmo assim*, esperanças e desejos que só poderiam ser realizados, de maneira realista, pela transformação de suas condições materiais. Se por um lado rejeita o ponto de vista externo da racionalidade iluminista, por outro compartilha com o Iluminismo essa confiança fundamental na natureza moderadamente racional dos seres humanos. Alguém que fosse totalmente vítima da ilusão ideológica sequer seria capaz de reconhecer uma reivindicação emancipatória sobre si; e é porque as pessoas não param de desejar, lutar e imaginar, mesmo nas condições aparentemente mais desfavoráveis, que a prática da emancipação política é uma possibilidade genuína. Não se

trata de afirmar que os indivíduos oprimidos secretamente acalentam alguma alternativa pronta para sua infelicidade; significa que, uma vez que se tenham libertado das causas desse sofrimento, devem ser capazes de olhar para trás, reescrever suas histórias de vida e reconhecer que aquilo de que desfrutavam agora é o que teriam desejado anteriormente, caso tivessem podido estar conscientes disso. Uma prova de que ninguém é, ideologicamente falando, um tolo completo, é o fato de que as pessoas ditas inferiores devem realmente aprender a sê-lo. Não é suficiente para uma mulher ou um colono serem definidos como uma forma de vida inferior: é preciso ensinar-lhes *ativamente* essa definição, e alguns deles revelam-se brilhantes bacharéis nesse processo. E surpreendente quão hábeis, engenhosos e perspicazes podem ser os homens e mulheres em provar para si mesmos que são incivilizados e burros. Em certo sentido, é claro, essa “contradição performativa” é a causa do desânimo político; nas circunstâncias adequadas, porém, trata-se de uma contradição que pode levar uma ordem dominante à ruína.

Nos últimos dez anos discuti com Toril Moil o conceito de ideologia de maneira talvez mais regular e intensa do que qualquer outro tema intelectual, e suas reflexões sobre o assunto estão agora tão entrelaçadas com as minhas que é impossível discernir onde umas terminam e as outras começam. Sou grato por ter-me beneficiado de sua mente mais arguta e mais analítica. Devo agradecer ainda a Norman Geras, que leu o livro e me favoreceu com sua valiosa opinião; agradeço a Ken Hirschkop, que submeteu os originais do livro a uma leitura meticulosa, poupando-me assim de vários lapsos e lacunas. Devo muito também a Gargi Bhattacharyya, que generosamente cedeu tempo de seu próprio trabalho para ajudar-me com as pesquisas.

Capítulo 1

O QUE É IDEOLOGIA?

Ninguém propôs ainda uma definição única e adequada de ideologia, e este livro não será uma exceção. E isso não porque as pessoas que trabalham nessa área sejam notáveis por sua pouca inteligência, mas porque o termo “ideologia” tem toda uma série de significados convenientes, nem todos eles compatíveis entre si. Tentar comprimir essa riqueza de significado em uma única definição abrangente seria, portanto, inútil, se é que possível. A palavra “ideologia” é, por assim dizer, um *texto*, tecido com uma trama inteira de diferentes fios conceituais; é traçado por divergentes histórias, e mais importante, provavelmente, do que forçar essas linhagens a reunir-se em alguma Grande Teoria Global é determinar o que há de valioso em cada uma delas e o que pode ser descartado.

Para indicar essa variedade de significados, deixe-me listar mais ou menos ao acaso algumas definições de ideologia atualmente em circulação:

- a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social;
- b) um corpo de idéias característico de um determinado grupo ou classe social;
- c) idéias que ajudam a legitimar um poder político dominante;
- d) idéias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante;
- e) comunicação sistematicamente distorcida;
- f) aquilo que confere certa posição a um sujeito;
- g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais;
- h) pensamento de identidade;
- i) ilusão socialmente necessária;
- j) a conjuntura de discurso e poder;
- k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo;
- l) conjunto de crenças orientadas para a ação;
- m) a confusão entre realidade lingüística e realidade fenomenal;
- n) oclusão semiótica;

- o) o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social;
- p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural.¹

Há vários pontos a serem observados acerca dessa lista. Em primeiro lugar, nem todas essas formulações são compatíveis entre si. Se, por exemplo, ideologia significa *qualquer* conjunto de crenças motivadas por interesses sociais, então não pode simplesmente representar as formas de pensamento *dominantes* em uma sociedade. Algumas dessas definições podem ser mutuamente compatíveis, mas com certas implicações curiosas: se ideologia é, ao mesmo tempo, ilusão e veículo pelo qual os protagonistas sociais entendem o seu mundo, então isso nos revela algo bastante desanimador com relação a nossos modos habituais de perceber. Em segundo lugar, podemos notar que algumas dessas formulações são pejorativas, outras ambigualmente pejorativas e outras ainda nada pejorativas. Considerando-se várias dessas definições, ninguém gostaria de afirmar que seu próprio pensamento é ideológico, assim como ninguém normalmente iria se referir a si mesmo como “gorducho”. A ideologia, como o mau hálito, é, nesse sentido, algo que a outra pessoa tem. Ao afirmar que os seres humanos são até certo ponto racionais queremos dizer, como parte dessa declaração, que ficaríamos surpresos se encontrássemos uma pessoa que sustentasse convicções que ela própria reconhecesse como ilusórias. Algumas dessas definições, no entanto, são neutras nesse aspecto — por exemplo, “um corpo de idéias característico de um determinado grupo ou classe social” - e nesse caso seria possível descrever as próprias opiniões como ideológicas, sem qualquer implicação de que elas sejam falsas ou quiméricas.

Em terceiro lugar, podemos perceber que algumas dessas formulações envolvem questões epistemológicas — questões relacionadas com o nosso conhecimento do mundo —, enquanto outras se calam a esse respeito. Algumas compreendem um sentido de percepção inadequada da realidade, enquanto uma definição como “conjunto de crenças orientadas para a ação” deixa essa questão em aberto. Tal distinção, como veremos, é um importante objeto de controvérsia na teoria da ideologia e reflete as desavenças entre duas das tradições correntes que encontramos inseridas no termo. De modo geral, uma linhagem central — de Hegel e Marx a Georg Lukács e alguns pensadores marxistas posteriores — esteve muito preocupada com idéias de verdadeira e falsa cognição, com a ideologia como ilusão, distorção e mistificação; já uma outra tradição de pensamento, menos epistemológica que sociológica, voltou-se mais para a função das idéias na vida social do que para seu caráter real ou irreal. A herança marxista hesita entre as duas correntes intelectuais, e o fato de que ambas têm algo importante a nos dizer será um dos pontos que discutiremos neste livro.

E sempre útil, quando refletimos sobre o significado de um termo específico, tentar entender como ele seria utilizado pelas pessoas comuns, caso chegasse a sê-lo. Não se trata de considerar tal uso como um tribunal de última instância, atitude que muitos descreveriam como ideológica em si mesma; mas consultar essas pessoas seria, não obstante, muito proveitoso. O que significaria, portanto, se alguém comentasse, no meio

¹ Para um resumo útil dos vários significados de ideologia, ver A. Naess et al., *Democracy, Ideology and Objectivity*, Oslo, 1956, p. 143 ss. Ver também Norman Bimbaum, “The Sociological Study of Ideology 1940-1960”, *Current Sociology*, v.9, 1960, para um apanhado de teorias da ideologia, de Marx aos dias modernos, e uma excelente bibliografia.

de uma conversa de bar: “Bem, mas isto não passa de ideologia!”. Não, presumivelmente, que aquilo que foi dito era falso, embora isto pudesse estar implicado; se assim fosse, por que não dizê-lo simplesmente? É improvável também que as pessoas no bar quisessem dizer algo como “este é um excelente exemplo de oclusão semiótica!”, ou que se acusassem veementemente de confundir realidade lingüística com realidade fenomenal. Afirmar, em uma conversa corriqueira, que alguém está falando ideologicamente e, com certeza, considerar que se está avaliando uma determinada questão segundo uma estrutura rígida de idéias preconcebidas que distorce a compreensão. Vejo as coisas como elas realmente são; você as vê de maneira tendenciosa, através de um filtro imposto por algum sistema doutrinário externo. Há, em geral, uma sugestão de que isso envolve uma visão extremamente simplista do mundo — que falar ou avaliar “ideologicamente” é fazê-lo de maneira esquemática, estereotipada, e talvez com um toque de fanatismo. Aqui, portanto, o oposto de ideologia seria mais “verdade empírica” ou “pragmática” do que “verdade absoluta”. Esse ponto de vista tem o venerável apoio do sociólogo Emile Durkheim (as pessoas comuns ficariam satisfeitas de saber disso), para quem o “método ideológico” consiste no “uso de noções para governar a colação dos fatos, mais do que derivar noções deles”.²

Certamente não é difícil apontar qual é o erro nesse caso. A maioria das pessoas hoje admitiria que sem algum tipo de preconceção — aquilo que o filósofo Martin Heidegger chama de “pré-entendimentos” — nem sequer seríamos capazes de identificar uma questão ou situação, muito menos de emitir qualquer juízo sobre ela. Não existe tal coisa como pensamento livre de pressupostos, e então qualquer idéia nossa poderia ser tida como ideológica. São as preconceções *rígidas*, talvez, *que* fazem diferença: presumo que Paul McCartney tenha comido nos últimos três meses, o que não é particularmente ideológico, enquanto você pressupõe que ele é um dos quarenta mil eleitos que serão salvos no Dia do Juízo. Mas a rigidez de uma pessoa é, como se sabe, o espírito aberto de outra. O pensamento dele é tacanho, o seu é doutrinário e, o meu, deliciosamente flexível. Existem, decerto, formas de pensamento que simplesmente “esgotam” uma determinada situação a partir de princípios gerais preestabelecidos, e a maneira de pensar que denominamos “racionalista” é, com frequência, a responsável por esse equívoco. Continua, porém, em aberto a questão de se tudo o que chamamos de ideológico é, nesse sentido, racionalista.

Algumas das mais vociferantes pessoas de nosso cotidiano são conhecidas como sociólogos norte-americanos. A crença de que a ideologia é uma forma esquemática e inflexível de se ver o mundo, em oposição a alguma sabedoria mais simples, gradual e pragmática, foi elevada, no pós-guerra, da condição de uma peça de sabedoria popular à posição de uma elaborada teoria sociológica.³ Para o teórico político norte-americano Edward Shils, as ideologias são explícitas, fechadas, resistentes a inovações, promulgadas com uma grande dose de afetividade e requerem a total adesão de seus devotos.⁴

² Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, London, 1982, p.86.

³ Sobre os ideólogos do “fim da ideologia”, ver Daniel Bell, *The End of Ideology*, Glencoe, 111., 1960; Robert E. Lane, *Political Ideology*, New York, 1962, e Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, London, 1957.

⁴ Edward Shils, “The Concept and Function of Ideology”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, v.7, 1968.

O que se quer dizer com isso é que a União Soviética está nas garras da ideologia, ao passo que os Estados Unidos vêem as coisas como elas realmente são. Não se trata, como o leitor irá verificar, de um ponto de vista em si mesmo ideológico. Tentar alcançar algum objetivo político modesto e pragmático, tal como derrubar o governo democraticamente eleito do Chile, é uma questão de adaptar-se de modo realista aos fatos; já enviar tanques para a Tcheco-Eslováquia é um exemplo de fanatismo ideológico.

Uma característica interessante dessa ideologia do “fim da ideologia” é sua tendência a considerar a ideologia de duas maneiras bastante contraditórias, ou seja, como se ela fosse ao mesmo tempo cegamente irracional e excessivamente racionalista. Por um lado, as ideologias são apaixonadas, retóricas, impelidas por alguma obscura fé pseudo-religiosa que o sóbrio mundo tecnocrático do capitalismo moderno felizmente superou; por outro, são áridos sistemas conceituais que buscam reconstruir a sociedade de cima para abaixo, de acordo com algum projeto inexorável. Ao sintetizar essas ambivalências, Alvin Gouldner sardonicamente descreveu a ideologia como “o reino da exaltação do espírito, onde habitam o doutrinário, o dogmático, o apaixonado, o desumanizante, o falso, o irracional e, é claro, a consciência ‘extremista’⁵ Do ponto de vista de uma engenharia social empírica, as ideologias têm, simultaneamente, muito e pouco coração, podendo portanto ser condenadas, ao mesmo tempo, como vivida fantasia e como dogma inflexível. Atraem, em outras palavras, a reação ambígua tradicionalmente suscitada em relação aos intelectuais, que são menosprezados por seus devaneios visionários ao mesmo tempo que são censurados por seu distanciamento clínico dos afetos comuns. E uma grande ironia o fato de que, ao tentar substituir um arrebatado fanatismo por uma abordagem rigorosamente tecnocrática dos problemas sociais, os teóricos do “fim da ideologia” repitam, involuntariamente, o gesto daqueles que inventaram o termo “ideologia”, os ideólogos do Iluminismo francês.

Uma objeção à alegação de que a ideologia consiste em um conjunto particularmente rígido de idéias é que nem todo conjunto rígido de idéias é ideológico. Posso ter convicções bastante inflexíveis com respeito a como escovar meus dentes, submetendo cada um deles, individualmente, a um número exato de escovações e preferindo sempre escovas cor-de-malva, mas, na maioria dos casos, seria estranho qualificar tais opiniões de ideológicas. (“Patológicas” seria um termo bem mais acurado.) E verdade que as pessoas às vezes empregam a palavra ideologia para se referir a qualquer crença sistemática, como por exemplo quando alguém diz que se abstém de comer carne “mais por razões práticas que ideológicas”. “Ideologia” aqui é mais ou menos sinônimo do termo “filosofia” em seu sentido amplo, como na frase “O presidente não tem filosofia”, proferida em tom de aprovação por um dos assessores de Richard Nixon. Mas certamente, e com frequência, o conceito de ideologia envolve muito mais do que isso. Se sou obsessivo quanto a escovar os dentes porque se os ingleses não se mantiverem saudáveis os soviéticos dominarão nossa nação débil e desdentada, ou se faço da saúde física um fetiche porque pertencço a uma sociedade capaz de exercer domínio tecnológico sobre tudo, mas não sobre a morte, aí então poderia fazer sentido descrever meu comportamento como ideologicamente motivado. O termo ideologia, em outras palavras, parece fazer referência não somente a sistemas de crença, mas a questões de *poder*.

⁵ Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, London, 1976, p.4.

Que tipo de referência, contudo? Talvez a resposta mais comum seja afirmar que ideologia tem a ver com *legitimar* o poder de uma classe ou grupo social dominante. “Lsludar ideologia”, escreve John B. Thompson, “é estudar os modos pelos quais o significado (ou a significação) contribui para manter as relações de dominação”.⁶ Essa é, provavelmente, a única definição de ideologia mais amplamente aceita, e o processo de legitimação pareceria envolver pelo menos seis estratégias diferentes. Um poder dominante pode legitimar-se *promovendo* crenças e valores compatíveis com ele; *naturalizando* e *universalizando* tais crenças de modo a torná-las óbvias e aparentemente inevitáveis; *denegrindo* idéias que possam desafiá-lo; *excluindo* formas rivais de pensamento, mediante talvez alguma lógica não declarada mas sistemática; e *obscurecendo* a realidade social de modo a favorecê-lo. Tal “mistificação”, como é comumente conhecida, com freqüência assume a forma de camuflagem ou repressão dos conflitos sociais, da qual se origina o conceito de ideologia como uma resolução imaginária de contradições reais. Em qualquer formação ideológica genuína, todas as seis estratégias podem estabelecer entre si interações complexas.

No entanto, essa persuasiva definição de ideologia apresenta pelo menos dois grandes problemas. Em primeiro lugar, nem todo corpo de crenças normalmente denominado ideológico está associado a um poder político *dominante*. A esquerda política, em particular, ao examinar o tópico da ideologia, tende quase instintivamente a considerar esses modos dominantes; mas como então classificar as crenças dos *levellers*, *diggers*, *narodniks*⁷ e sufragistas, que não eram, decerto, os sistemas de valores governantes de sua época? Será que o socialismo e o feminismo são ideologias, e, se não, por quê? Serão não-ideológicos enquanto oposição política mas ideológicos quando chegam ao poder? Se aquilo em que acreditavam os *diggers* e as sufragistas é “ideológico”, conforme poderia sugerir boa parte do uso comum, então não é verdade que *todas* as ideologias são opressivas e espuriamente legitimadoras. De fato, o teórico político Kenneth Minogue, da ala direita, sustenta, de maneira surpreendente, que todas as ideologias são esquemas estéreis e totalizantes, politicamente oposicionistas, uma vez que se contrapõem à sabedoria prática dominante: “As ideologias podem ser descritas em termos de uma hostilidade comum à modernidade: ao liberalismo na política, ao individualismo na prática moral e ao mercado na economia”.⁸ Segundo essa visão, os partidários do socialismo são ideológicos, mas os defensores do capitalismo, não. Um indicador confiável da natureza da ideologia política de alguém é o quanto ele está disposto a aplicar o termo ideologia a suas próprias opiniões políticas. De modo geral, conservadores como Minogue temem o conceito, já que classificar as próprias crenças como ideológicas implicaria o risco de convertê-las em objetos de contestação.

⁶ John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1984, p.4. Para outro estudo geral da ideologia, ver D. J. Manning (Ed.), *The Form of Ideology*; London, 1980.

⁷ *Levellers* (niveladores): Movimento radical surgido na Inglaterra do século XVII cujo programa incluía abolição da monarquia, reforma agrária e social e liberdade religiosa. *Diggers* (cavadores): grupo de dissidentes radicais formado em 1649 como uma ramificação dos *levellers* e que acreditava numa forma de comunismo agrário. *Narodniks*: adeptos do primeiro movimento socialista revolucionário na Rússia, no século XIX, visando à derrubada do czarismo e à organização de um comunismo agrário. (N. T.)

⁸ Kenneth Minogue, *Alien Powers*,

Será, então, que os socialistas, feministas e outros radicais deveriam admitir a natureza ideológica de seus próprios valores? Se o termo ideologia está confinado às formas *dominantes* de pensamento social, tal medida seria incorreta e causaria confusões desnecessárias; por outro lado, pode-se perceber aqui a necessidade de uma definição mais ampla de ideologia, algo como uma intersecção entre sistemas de crença e poder político. E tal definição seria neutra com respeito à questão de se essa intersecção desafia ou confirma uma determinada ordem social. O filósofo político Martin Seliger argumenta justamente em favor de tal formulação, definindo ideologia como “conjuntos de idéias pelas quais os homens [*sic*] postulam, explicam e justificam os fins e os meios da ação social organizada, e especialmente da ação política, qualquer que seja o objetivo dessa ação, se preservar, corrigir, extirpar ou reconstruir uma certa ordem social”.⁹ A partir desse arranjo, seria perfeitamente razoável falar em “ideologia socialista”, o que não faria sentido (pelo menos no Ocidente) se ideologia significasse apenas sistemas de crença *dominantes*, assim como não faria sentido, pelo menos para um socialista, se ideologia se referisse inevitavelmente a ilusão, mistificação e falsa consciência.

Ao se ampliar de tal forma o âmbito do termo ideologia, tem-se a vantagem de corroborar grande parte do uso comum, resolvendo-se assim o aparente dilema de por que, digamos, o fascismo deveria ser uma ideologia, enquanto o feminismo, não. A desvantagem, no entanto, é que vários elementos do conceito de ideologia considerados centrais por muitos filósofos radicais — tais como o obscurecimento e a “naturalização” da realidade social, bem como a resolução ilusória de contradições reais — são ao que parece descartados. Na minha opinião, as duas acepções de ideologia, tanto a mais ampla quanto a mais restrita, têm sua utilidade; trata-se apenas de reconhecer a incompatibilidade entre elas, já que provêm de histórias políticas e conceituais divergentes. Esse ponto de vista tem a vantagem de permanecer fiel ao lema implícito de Bertold Brecht — “Use o que puder!” - e a desvantagem de ser excessivamente complacente.

Tal complacência é um erro, pois arrisca-se a ampliar o conceito de ideologia a ponto de torná-lo politicamente desdentado; e esse é o segundo problema com a tese da “ideologia como legitimação”, o qual diz respeito à própria natureza do poder. Segundo Michel Foucault e seus acólitos, o poder não é algo confinado aos exércitos e parlamentos: é, na verdade, uma rede de força penetrante e intangível que se tece em nossos menores gestos e declarações mais íntimas. Segundo essa teoria, limitar a idéia de poder a suas manifestações políticas mais óbvias seria em si mesmo um procedimento ideológico, ocultando o caráter difuso e complexo de suas operações. Considerar o poder algo que se imprime em nossas relações pessoais e atividades rotineiras é um evidente ganho político, como as feministas por exemplo não tardaram em reconhecer; mas representa um problema quanto ao significado de ideologia. Pois, se não há valores e crenças que *não* sejam relacionados com o poder, então o termo

⁹ M. Seliger, *Ideology and Politics*, London, 1976, p.11. Ver também, de sua autoria, *The Marxist Concept of Ideology*, London, 1977.

¹⁰ Ver Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York, 1977.

ideologia corre o risco de expandir-se até o ponto de desaparecer. Qualquer palavra que abranja tudo perde o seu valor e degenera em um som vazio. Para que um termo tenha significado, é preciso que se possa especificar o que, em determinadas circunstâncias, seria considerado o outro dele - o que não significa, necessariamente, especificar algo que seja *sempre e em qualquer parte* o outro dele. Se o poder, como o próprio Todo-Poderoso, é onipresente, então a palavra ideologia deixa de particularizar algo e perde totalmente sua capacidade de informar - da mesma forma que se cada amostra do comportamento humano, seja ela qual for, inclusive a tortura, fosse considerada um exemplo de compaixão, a palavra compaixão se reduziria a um significante vazio.

Fiéis a essa lógica, Foucault e seus seguidores abandonaram por completo o conceito de ideologia, substituindo-o por um “discurso” mais capaz. Mas isso talvez seja desistir muito rápido de uma distinção útil. A força do termo ideologia reside em sua capacidade de distinguir entre as lutas de poder que são até certo ponto centrais a toda uma forma de vida social e aquelas que não o são. Uma discussão entre marido e mulher, à mesa do café, sobre quem exatamente deixou que a torrada se transformasse naquela grotesca mancha negra não é necessariamente ideológica; só o seria se, por exemplo, começasse a envolver questões como potência sexual, opiniões sobre o papel de cada um dos sexos e assim por diante. Dizer que esse tipo de contenda é ideológico faz diferença, revela-nos algo elucidativo, enquanto os sentidos mais “expansionistas” da palavra, não. Os mais radicais, para quem “tudo é ideológico” ou “tudo é político”, parecem não perceber que correm o risco de derrubar os seus próprios argumentos. Tais *slogans* podem ser muito valiosos quando se trata de desafiar uma definição excessivamente estreita de política e ideologia, uma do tipo que convém ao propósito do poder dominante de despolitizar setores inteiros da vida social. Mas estender esses termos a ponto de torná-los coextensivos a tudo é simplesmente destituir-lhes de força, o que também é conveniente para a ordem dominante. É perfeitamente possível concordar com Nietzsche e Foucault a respeito de que o poder está em toda parte, ao mesmo tempo que se busca distinguir, para certos propósitos práticos, entre exemplos de poder mais e menos centrais.

Entretanto, na esquerda política, existem aqueles que ficam apreensivos com toda essa questão de decidir entre o mais e o menos central. Não será apenas uma tentativa sub-reptícia de marginalizar certas lutas de poder que foram indevidamente negligenciadas? Será que realmente queremos traçar uma hierarquia de tais conflitos, reproduzindo assim um hábito de pensar tipicamente conservador? Se alguns de fato acreditam que um bate-boca entre duas crianças por causa de uma bola é tão importante quanto o movimento de libertação de El Salvador, você tem de dizer-lhes que eles só podem estar brincando. Talvez à força de muita zombaria seja possível convencê-los a tornarem-se pensadores totalmente hierárquicos. Os radicais políticos são tão dedicados ao conceito de privilégio quanto seus oponentes: acreditam, por exemplo, que o suprimento de víveres em Moçambique é um assunto mais importante que a vida amorosa de Mickey Mouse. Afirmar que certo tipo de conflito é mais importante que outro implica, é claro, *argumentar* em favor dessa prioridade e estar aberto a refutações; mas ninguém acredita realmente que “o poder está em toda parte” tenha o sentido de que cada manifestação sua é tão significativa quanto qualquer outra. No que diz respeito a esse ponto, e talvez a todos os outros, ninguém é de fato um relativista, não importa o que declare retoricamente.

Nem tudo, portanto, pode ser eficientemente descrito como ideológico. Se não há nada que não seja ideológico, então o termo se invalida por completo e desaparece de cena. Dizer tal coisa não obriga ninguém a acreditar que existe um tipo de discurso inerentemente ideológico; significa apenas que, em qualquer situação específica, deve-se ser capaz de assinalar aquilo que se considera não-ideológico para que o termo tenha significado. Do mesmo modo, no entanto, pode-se dizer que não há um único fragmento de discurso que *não possa* ser ideológico, dadas as devidas condições. “Você já pôs o gato para fora?” poderia ser uma elocução ideológica se, por exemplo, encerrasse a implicação tácita: “Ou será que você está bancando o proletário preguiçoso, como de costume?”. De maneira oposta, a afirmação de que “os homens são superiores às mulheres” não é necessariamente ideológica (no sentido de apoiar um poder dominante); proferida em um tom convenientemente sardônico, poderia ser uma forma de subverter a ideologia sexista.

Pode-se situar esse tópico sugerindo-se que ideologia é mais uma questão de “discurso” que de “linguagem”.¹¹ Isto diz respeito aos usos efetivos da linguagem entre determinados sujeitos humanos para a produção de efeitos específicos. Não se pode decidir se um enunciado é ideológico ou não examinando-o isoladamente de seu contexto discursivo, assim como não se pode decidir, da mesma maneira, se um fragmento de escrita é uma obra de arte literária. A ideologia tem mais a ver com a questão de quem está falando o quê, com quem e com que finalidade do que com as propriedades lingüísticas inerentes de um pronunciamento. Não se trata de negar a existência de “idiomas” ideológicos específicos: a linguagem do fascismo, por exemplo. O fascismo tende a ter seu próprio léxico característico (*Lebensraum*, sacrifício, sangue e pátria), mas o que há de mais ideológico quanto a esses termos são os interesses de poder a que eles servem e os efeitos políticos que geram. O fato então é que o mesmo fragmento de linguagem pode ser ideológico em um contexto e não em outro; a ideologia é uma função da relação de uma elocução com seu contexto social.

Se definimos ideologia como qualquer discurso vinculado a interesses sociais específicos, deparamos com problemas semelhantes àqueles da questão do “pan-poderismo”. Pois, uma vez mais, o que o discurso não é? Muitas pessoas que não pertencem à direita acadêmica suspeitariam da noção de alguma linguagem totalmente desinteressada, e, se estão certas, então não faria sentido definir ideologia como elocuições “socialmente interessadas”, já que isto não abrange absolutamente coisa alguma. (A própria palavra “interesse”, aliás, é de interesse ideológico: como assinala Raymond Williams em *Keywords*, é significativo que “nossa palavra mais geral para atração ou envolvimento tenha se originado de um termo formal objetivo utilizado em direito de propriedade e finanças ... essa palavra hoje central para atração, atenção e envolvimento está impregnada da experiência de uma sociedade baseada em relações monetárias”).¹² Talvez possamos tentar distinguir aqui entre tipos “sociais” e puramente “individuais” de interesse, de modo que a palavra ideologia denote os interesses de determinados grupos sociais, em vez do desejo insaciável de alguém por *haddock*. Mas a linha que separa o social do individual é, como se sabe, imprecisa, e “interesses sociais”

¹¹ Ver Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Miami, 1971. [ed. bras. *Problemas de Lingüística Geral*. Campinas: Pontes, Unicamp. 199] .] ^ Raymond Williams, *Keywords*, London, 1976, p.143-4.

constituem, em todo caso, uma categoria tão ampla que se corre o risco, mais uma vez, de invalidar o significado do conceito de ideologia.

Mesmo assim, talvez seja útil discriminar entre dois “níveis” de interesse, um que se poderia dizer ideológico e outro que não. Os seres humanos têm certos interesses “profundos” gerados pela natureza de seus corpos: interesses em comer, em comunicar-se entre si, em compreender e controlar o meio em que vivem, e assim por diante. Parece não haver qualquer sentido em classificar esses tipos de interesse como ideológicos, na medida em que se opõem, por exemplo, a um interesse em derrubar o governo ou prover mais assistência às crianças. O pensamento pós-modernista, sob a influência de Friedrich Nietzsche, tipicamente misturou esses diferentes tipos de interesse de maneira ilícita, moldando um universo homogêneo em que tudo, desde amarrar os cordões do sapato até fazer cair ditaduras, é nivelado a uma questão de “interesses”. O efeito político de tal medida é toldar a especificidade de certas formas de conflito social, inchando a tal ponto toda a categoria de “interesses” que ela já não distingue nada em particular. Descrever ideologia como discurso “interessado”, portanto, requer a mesma qualificação que caracterizá-la como uma questão de poder. Em ambos os casos, o termo só é eficaz e elucidativo se nos ajuda a distinguir entre aqueles interesses e conflitos de poder que, em qualquer época, são claramente centrais a toda uma ordem social e aqueles que não o são.

Nenhum dos argumentos até aqui apresentados chega a esclarecer as questões epistemológicas envolvidas na teoria da ideologia — a questão, por exemplo, de se a ideologia pode ser validamente considerada como “falsa consciência”. Trata-se de uma noção de ideologia bastante impopular nos dias de hoje, por uma série de razões. Por um lado, a própria epistemologia está, no momento, um pouco fora de moda, e a suposição de que algumas de suas idéias “harmonizam-se” ou “correspondem” ao modo como as coisas são, enquanto outras não, é tida por alguns como uma ingênua e desacreditada teoria do conhecimento. Por outro lado, a idéia da falsa consciência pode ser vista como implicando a possibilidade de alguma forma inequivocamente correta de ver o mundo, o que hoje se encontra sob forte suspeita. Além disso, a crença de que uma minoria de teóricos monopoliza um conhecimento cientificamente fundamentado de como é a sociedade, ao passo que o resto de nós está mergulhado em uma névoa de falsa consciência, não é particularmente atraente para a sensibilidade democrática. Uma versão singular desse elitismo foi apresentada na obra do filósofo Richard Rorty, em cuja sociedade ideal os intelectuais serão “ironistas”, assumindo uma atitude desdenhosa e despreocupada com relação a suas próprias crenças, enquanto as massas, para quem tal comportamento irônico poderia revelar-se uma arma demasiado subversiva, continuarão a saudar a bandeira e levar a vida a sério.

Nessa situação, parece mais simples, para alguns teóricos da ideologia, abandonar por completo a questão epistemológica, em favor de um sentido mais político ou sociológico da ideologia enquanto meio pelo qual homens e mulheres travam suas batalhas sociais e políticas no âmbito dos signos, significados e representações. Mesmo um marxista tão ortodoxo quanto Alex Callinicos exorta-nos a descartar os elementos

¹³ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989.

epistemológicos da teoria da ideologia de Marx,¹⁴ e Göran Therborn é igualmente enfático ao afirmar que as idéias de verdadeira e falsa consciência devem ser rejeitadas “explícita e decisivamente, de uma vez por todas”.¹⁵ Martin Seliger pretende eliminar totalmente o significado pejorativo e negativo de ideologia,¹⁶ enquanto Rosalind Coward e John Ellis, escrevendo em um período em que a tese da “falsa consciência” estava no auge de sua impopularidade, rejeitam peremptoriamente a idéia como “ridícula”.¹⁷

Argumentar em favor de uma definição mais “política” que “epistemológica” de ideologia não significa, é evidente, afirmar que política e ideologia são a mesma coisa. Uma forma de distingui-las seria sugerir que a política se refere aos processos de poder mediante os quais as ordens sociais são mantidas ou desafiadas, ao passo que a ideologia diz respeito aos modos pelos quais esses processos de poder ficam presos no reino do significado. Mas não é bem assim, uma vez que a política tem sua própria classe de significado, que não precisa ser necessariamente ideológico. Dizer que existe uma monarquia constitucional na Inglaterra é um enunciado político; só se torna ideológico quando começa a envolver crenças — quando, por exemplo, traz implícito o anexo “o que é uma boa coisa”. Uma vez que só é necessário dizer isso quando há pessoas em volta que a consideram uma coisa ruim, podemos sugerir que a ideologia se ocupa menos com significado do que os conflitos no campo do significado. Se os membros de um grupo político dissidente dizem entre si, “Podemos derrubar o governo”, trata-se, nesse caso, de um fragmento de discurso político; se dizem isso ao governo, torna-se imediatamente ideológico (no sentido amplo do termo), visto que a elocução entrou agora na arena da luta discursiva.

A visão da ideologia como “falsa consciência” não parece convincente por várias razões. Uma delas tem a ver com o que poderíamos chamar de racionalidade moderada dos seres humanos em geral, e talvez seja mais a expressão de uma fé política do que um argumento conclusivo. Segundo Aristóteles, a maioria das crenças tem um elemento de verdade; e embora tenhamos presenciado, na política de nosso século, suficiente irracionalismo patológico para rejeitar qualquer confiança demasiado otimista em alguma robusta racionalidade humana, é certamente difícil acreditar que massas inteiras de seres humanos sustentariam, por um longo período histórico, idéias e crenças que fossem simplesmente absurdas. Crenças profundamente persistentes têm de ser apoiadas, até certo ponto, e ainda que de maneira limitada, pelo mundo que nossa atividade prática nos revela; acreditar que um número maciço de pessoas viveria e por vezes morreria em função de idéias absolutamente vazias e disparatadas é assumir uma postura desagradavelmente aviltante com relação aos homens e mulheres comuns. Ver os seres humanos como atolados em preconceito irracional, incapazes de raciocinar de modo coerente, é uma opinião tipicamente conservadora; e uma atitude ainda mais radical é afirmar que, embora possamos de fato ser atingidos por todos os tipos de mistificações, algumas delas inclusive endêmicas da própria mente, ainda assim temos a capacidade de explicar nosso mundo de maneira relativamente convincente. Se os seres humanos fossem mesmo crédulos e ignorantes a ponto de depositar sua fé em idéias totalmente sem sentido, então seria razoável perguntar se valeria a pena apoiar

¹⁴ Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford, 1985, p.134.

¹⁵ Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, London, 1980, p.5.

¹⁶ Martin Seliger, *Ideology and Politics*, passim.

¹⁷ Rosalind Coward e John Ellis, *Language and Materialism*, London, 1977, p.90.

politicamente essas pessoas. Se elas fossem tão ingênuas, como poderiam, em algum momento, ter a esperança de emancipar-se?

Segue-se então que, ao depararmos com um corpo de doutrina religiosa, mitológica ou, digamos, mágica, à qual muitas pessoas se devotaram, podemos, com frequência, ter uma razoável certeza de que ela contém algo. Talvez esse algo não seja aquilo que os representantes de tais credos acreditam que seja; mas é improvável que se trate de um mero contra-senso. Podemos supor, de modo geral, em razão simplesmente do caráter disseminado e duradouro de tais doutrinas, que elas codificam, ainda que de maneira mistificada, necessidades e desejos genuínos. É falso acreditar que o Sol se move ao redor da Terra, mas não é absurdo; nem tampouco é absurdo afirmar que a justiça requer que se enviem correntes elétricas pelos corpos dos assassinos. Não há nada ridículo em se dizer que algumas pessoas são inferiores a outras, pois isso é obviamente verdadeiro. Em certos aspectos definidos, alguns indivíduos são de fato inferiores a outros: menos pacientes, mais propensos à inveja, mais lentos nos cinqüenta metros rasos. Pode ser falso e pernicioso generalizar desigualdades particulares a raças ou classes inteiras de pessoas, mas podemos entender muito bem a lógica que leva a isso. Pode ser errado acreditar que a raça humana se encontra em tal confusão que só pode ser salva por algum poder transcendental, mas os sentimentos de impotência, culpa e aspiração utópica sintetizados nesse dogma não são de modo algum ilusórios.

Cabe aqui uma outra idéia. Por mais difundida que seja a “falsa consciência” na vida social, pode-se contudo afirmar que a maior parte do que as pessoas dizem sobre o mundo deve ser, na maior parte das vezes, de fato verdadeiro. Para o filósofo Donald Davidson, esse argumento é mais lógico do que empírico. Pois, segundo ele, a menos que sejamos capazes de admitir que a maioria das observações feitas pelas pessoas é em geral acurada, haveria uma dificuldade insuperável até de entender sua linguagem. E o fato é que parecemos *mesmo* capazes de traduzir as linguagens de outras culturas. Conforme postula um dos comentaristas de Davidson, trata-se do chamado princípio de complacência: “Se achamos que entendemos o que as pessoas dizem, devemos também considerar corretas a maioria de nossas observações sobre o mundo em que vivemos”.¹⁸ Muitas das declarações em questão são bastante triviais, e não devemos subestimar o poder da ilusão comum: uma recente pesquisa de opinião revelou que um em cada três britânicos acredita que o Sol gira em torno da Terra, e um em cada sete afirma que o sistema solar é maior que o Universo. No que diz respeito a nossa vida social rotineira, no entanto, é possível que, na maior parte das vezes, segundo Davidson, não estejamos equivocados. Nosso conhecimento prático deve ser, em geral, acurado, do contrário nosso mundo desabaria. Saber se o sistema solar é ou não maior que o Universo desempenha um papel muito pequeno em nossas atividades sociais cotidianas, e portanto podemos nos permitir estar enganados quanto a esse ponto. Em um nível inferior, os indivíduos que compartilham as mesmas práticas sociais devem, de maneira geral, compreender uns aos outros corretamente, mesmo que uma pequena minoria entre eles, nas universidades, gastem seu tempo agonizando sobre a indeterminação do discurso. Aqueles que enfatizam, de modo muito apropriado, que a linguagem é um terreno de conflito, esquecem às vezes que o conflito pressupõe um certo grau de acordo

¹⁸ Bjorn T. Rambeig, *Donald Davidson s Philosophy of Language*, Oxford, 1989, p.47.

mútuo: não há *conflito* político entre nós se você afirma que patriarcado é um sistema social censurável enquanto eu sustento que se trata de uma pequena cidade no interior do estado de Nova York. Uma certa solidariedade prática está embutida nas estruturas de qualquer linguagem compartilhada, mesmo que grande parte dessa linguagem possa ser permeada pelas divisões de classe, gênero e raça. Os radicais que consideram essa opinião perigosamente otimista, expressiva de uma fé demasiado ingênua na “linguagem comum”, esquecem que tal solidariedade prática e segurança de cognição são evidências daquele realismo e inteligência básicos da vida popular, que são tão intragáveis para o elitista.

O que Davidson talvez desconsidere, no entanto, é aquela forma de “comunicação sistematicamente distorcida” a que Jürgen Habermas chama de ideologia. Davidson argumenta que, quando os falantes nativos repetidamente apontam para um coelho e pronunciam um som, esse ato de denotação deve ser, na maior parte das vezes, acurado, de outro modo nunca chegaríamos a aprender o termo nativo para coelho ou — por extensão — qualquer outro elemento de sua linguagem. Imagine, porém, uma sociedade que utiliza a palavra “dever” cada vez que um homem bate em sua mulher. Ou um estrangeiro que, depois de ter observado nossa cultura e tomado contato com nossos hábitos lingüísticos, volta ao lar e informa a seus companheiros, quando perguntado, que a palavra que utilizamos para dominação é “serviço”. A teoria de Davidson não leva em conta esses desvios *sistemáticos* — embora talvez estabeleça que, para decifrar um sistema de discurso ideológico, é necessário que já se tenha dominado os usos normativos e não-distorcidos dos termos. A sociedade espancadora de mulheres precisa usar a palavra “dever” um número suficiente de vezes, num contexto apropriado, para que sejamos capazes de reconhecer um “abuso” ideológico.

Mesmo sendo verdade que a maioria das idéias pelas quais as pessoas vivem não são um mero absurdo, não é claro que essa atitude complacente seja suficiente para que se descarte a tese da “falsa consciência”. Pois aqueles que sustentam essa tese não negam, necessariamente, que certos tipos de ilusão expressam necessidades e desejos reais. Podem estar apenas afirmando que é falso acreditar que os assassinos devem ser executados, ou que o arcanjo Gabriel esteja se preparando para fazer uma aparição na próxima terça-feira, e que essas falsidades estão intimamente associadas, e de modo significativo, com a reprodução de um poder político dominante. Isso não quer dizer que as pessoas que defendem tais crenças não julguem ter boas razões para sustentá-las; pode ser apenas que aquilo em que elas acreditam não seja inequivocamente como pensam ser, e que essa seja uma questão relevante para o poder político.

Parte da oposição ao argumento da “falsa consciência” tem origem na alegação, aliás correta, de que as ideologias, para serem verdadeiramente eficazes, devem dar algum sentido, por menor que seja, à experiência das pessoas; devem ajustar-se, em alguma medida, ao que elas conhecem da realidade social com base em sua interação prática com esta. Como nos lembra Jon Elster, as ideologias dominantes podem moldar ativamente as necessidades e os desejos daqueles a quem elas submetem;¹⁹ mas devem também comprometer-se, de maneira significativa, com as necessidades e desejos que as pessoas já têm, captar esperanças e carências genuínas, refleti-las em seu idioma próprio e específico e retorná-las a seus sujeitos de modo a converterem-se em

¹⁹ “Belief, Bias and Ideology”. In: M. Hollis e S. Lukes (Ed.), *Rationality and Relativism*, Oxford, 1982.

ideologias plausíveis e atraentes. Devem ser “reais” o bastante para propiciar a base sobre a qual os indivíduos possam moldar uma identidade coerente, devem fornecer motivações sólidas para a ação efetiva, e devem empenhar-se, o mínimo que seja para explicar suas contradições e incoerências mais flagrantes. Em resumo, para terem êxito as ideologias devem ser mais do que ilusões impostas e, a despeito de todas as suas inconsistências, devem comunicar a seus sujeitos uma versão da realidade social que seja real e reconhecível o bastante para não ser peremptoriamente rejeitada. Podem ser, por exemplo, muito verdadeiras no que declaram mas falsas naquilo que negam — como o são, segundo John Stuart Mill, quase todas as teorias sociais. Qualquer ideologia dominante que falhasse por completo em harmonizar-se com a experiência vivenciada por seus sujeitos seria extremamente vulnerável, e seus representantes fariam bem em trocá-la por outra. Mas nada disso contradiz o fato de que as ideologias, com muita frequência, contêm proposições importantes que são absolutamente falsas: que os judeus são seres inferiores, que as mulheres são menos racionais que os homens, que os fornicadores serão condenados ao suplício eterno.²⁰ Se essas opiniões não são exemplos de falsa consciência, então será difícil saber o que o é; e aqueles que repudiam toda noção de falsa consciência devem ter cuidado para não parecer desdenhosos quanto ao caráter ofensivo dessas opiniões. Se a questão da “falsa consciência” obriga alguém a considerar a ideologia algo irreal, uma fantasia totalmente dissociada da realidade social, então fica difícil saber quem, nos dias de hoje pelo menos, realmente endossa tal ponto de vista. Se, por outro lado, trata-se apenas de afirmar que existem enunciados ideológicos bastante centrais que são manifestamente falsos, então, da mesma maneira, será difícil entender como alguém poderia negar isso. O problema real, talvez, não é se alguém nega ou não essa afirmação, mas que papel atribui a tal falsidade no conjunto de sua teoria da ideologia. Será que as falsas representações da realidade social são, de algum modo, constitutivas da ideologia, ou serão mais contingências dela? Uma das razões por que a ideologia não parece ser uma questão de falsa consciência é que muitas declarações que as pessoas poderiam admitir como ideológicas são obviamente verdadeiras. A afirmação “o príncipe Charles é um sujeito ponderado, consciencioso, e não é hediondamente feio” é verdadeira, mas a maioria das pessoas que julgasse valer a pena dizer tal coisa sem dúvida estaria usando a declaração para reforçar, de algum modo, o poder da realeza. “O príncipe Andrew é mais inteligente que um *hamster*” é provavelmente verdadeiro também, se bem que um pouco mais controverso; mas é provável que o efeito de tal pronunciamento (se ignorarmos a ironia) seja mais uma vez ideológico, no sentido de contribuir para legitimar um poder dominante. Isso no entanto talvez não seja suficiente para responder àqueles que consideram a ideologia, de modo geral, falsificadora. Pois sempre se pode argumentar que embora tais elocuições sejam *empiricamente* verdadeiras, são falsas em algum aspecto mais profundo, mais fundamental. E verdade que o príncipe Charles é razoavelmente consciencioso, mas não é verdade que a realeza seja uma instituição desejável. Imagine um porta-voz da diretoria anunciando que “se a greve continuar, as pessoas irão morrer nas ruas por falta de ambulâncias”. Isso pode ser verdadeiro, ao contrário

²⁰ A segunda afirmação foi uma das poucas partes de meu argumento a ser seriamente contestada quando apresentei uma versão deste capítulo como conferencista na Brigham Young University, Utah.

do que afirmar que elas irão morrer de tédio por falta de jornais; mas um operário grevista poderia, não obstante, considerar o porta-voz uma pessoa desonesta, já que o *valor* da observação é, provavelmente, “voltem ao trabalho”, e não há razão para supor que isso, dadas as circunstâncias, seria a coisa mais sensata a fazer. Dizer que o enunciado é ideológico significa, portanto, afirmar que está carregado de um motivo ulterior estreitamente relacionado com a legitimação de certos interesses em uma luta de poder. Poderíamos dizer que o argumento do porta-voz é verdadeiro enquanto fragmento de linguagem, mas não enquanto peça de discurso. Descreve uma situação possível de modo bastante acurado, mas como ação retórica destinada a produzir certos efeitos é falsa, e isso em dois sentidos. É falsa porque envolve uma espécie de logro - o porta-voz não está realmente dizendo o que quer dizer — e porque encerra uma implicação — que voltar ao trabalho seria a ação mais construtiva a tomar - o que talvez não seja bem o caso.

Outros tipos de enunciado ideológico são verdadeiros no que afirmam, porém falsos no que excluem. “Esta terra de liberdade”, segundo disse um político norte-americano, pode ser uma asserção bastante verdadeira se o que se tem em mente é a liberdade de praticar a própria religião ou de ganhar dinheiro fácil, mas não quando se considera a liberdade de viver sem medo de ser assaltado ou de anunciar, no horário nobre da televisão, que o presidente é um assassino. Outras categorias de enunciado ideológico envolvem falsidade sem necessariamente ter a intenção de ludibriar ou de ser excludente: “Sou britânico e me orgulho disso”, por exemplo. As duas partes dessa observação podem ser verdadeiras, mas ela implica que ser britânico é por si só uma virtude, o que é falso. O que está envolvido aqui é mais um enganar a si mesmo, uma auto-ilusão, do que uma fraude. Um comentário do tipo “se permitirmos que os paquistaneses morem em nossas ruas, o preço das casas vai cair” talvez seja verdadeiro, mas pode implicar a suposição de que os paquistaneses são seres inferiores, o que é falso.

Poderia parecer, então, que pelo menos uma parte daquilo que chamamos de discurso ideológico é verdadeira em um nível, mas não em outro: verdadeira em seu conteúdo empírico, mas enganosa quanto a seu valor, ou verdadeira em seu significado superficial, mas falsa em termos de suas suposições subjacentes. E sendo assim a tese da “falsa consciência” não sofre nenhum abalo significativo por reconhecer que nem toda linguagem ideológica caracteriza o mundo de maneira errônea. Falar, no entanto, em “suposições falsas” suscita uma questão séria. Pois alguém poderia argumentar que uma declaração como “ser britânico é por si só uma virtude” não é falsa no mesmo sentido em que é falso acreditar que Ghengis Khan está vivo e bem, dirigindo uma butique no Bronx. Isso não seria apenas confundir dois significados diferentes da palavra “falso”? *Eu* talvez não acredite que ser britânico é por si só uma virtude, mas essa é apenas uma opinião pessoal e não equivale, certamente, a dizer, por exemplo, que “Paris é a capital do Afeganistão” - declaração que qualquer pessoa concordaria ser realmente falsa.

Que partido tomar nesse debate depende de se você é ou não um realista moral.²¹ Um tipo de oponente do realismo moral pretende sustentar que nosso discurso se divide

²¹ Ver Sabina Lovibond, *Reason and Imagination in Ethics*, Oxford, 1982, e David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, 1989.

em duas categorias distintas: aqueles atos de fala que visam descrever as coisas como são, os quais envolvem critérios de verdade e falsidade, e aqueles que expressam avaliações e prescrições, e que não dependem de tais critérios. Segundo esse ponto de vista, a linguagem cognitiva é uma coisa, ao passo que a linguagem normativa ou prescritiva é outra bem diferente. Um realista moral, ao contrário, rejeita essa oposição binária entre “fato” e “valor” (que na verdade tem fortes raízes na história filosófica burguesa) e “nega que possamos traçar qualquer distinção inteligível entre aquelas partes do discurso assertórico que genuinamente *descrevem* a realidade e aquelas que não o fazem”.²² De acordo com essa teoria, está errado pensar que nossa linguagem se divide em objetivismo rígido e subjetivismo frouxo, em um reino de fatos físicos incontestáveis e uma esfera de valores incertos e flutuantes. Os juízos morais são candidatos à argumentação racional tanto quanto as partes mais claramente descritivas de nosso discurso. Para um realista, tais declarações normativas pretendem descrever aquilo que é, ou seja: que há “fatos morais”, e também fatos físicos, acerca dos quais nossos juízos podem ser considerados tanto verdadeiros como falsos. Afirmar que os judeus são seres inferiores é tão falso quanto dizer que Paris é a capital do Afeganistão; não se trata apenas de minha opinião particular ou de alguma postura ética que decido assumir em relação ao mundo. Declarar que a África do Sul é uma sociedade racista não é somente uma forma mais impressionante de dizer que eu não gosto do sistema sul-africano.

Uma das razões por que os juízos morais não nos parecem tão sólidos quanto os juízos acerca do mundo físico é que vivemos em uma sociedade onde existem conflitos de valor fundamentais. Com efeito, o único argumento moral que o pluralista liberal descartaria seria aquele que interferisse com esse mercado livre dos valores. Como não podemos concordar em um nível básico, é tentador fazer crer que os valores, de certo modo, flutuam livremente — que os juízos morais não podem ser submetidos a critérios de verdade e mentira porque esses critérios estão, na realidade, em considerável desordem. Podemos ter uma certeza razoável sobre se Abraham Lincoln tinha mais do que um metro e vinte de altura, mas não sobre se há circunstâncias em que é permitido matar. No entanto, o fato de que não possamos chegar, atualmente, a nenhum consenso quanto a esse assunto não é razão para supor que se trata apenas de uma questão de escolhas ou intuições pessoais que não se podem discutir. Se uma pessoa *é* ou não um realista moral, então fará diferença, para sua avaliação, saber até que ponto a linguagem ideológica implica falsidade. Um realista moral não será dissuadido da tese da “falsa consciência” apenas porque se pode demonstrar que algumas proposições ideológicas são empiricamente verdadeiras, já que sempre se poderia mostrar que essa proposição codifica uma afirmação normativa que na verdade era falsa.

Tudo isto é relevante para a influente teoria da ideologia proposta pelo filósofo marxista francês Louis Althusser. Para ele, pode-se falar das descrições ou representações do mundo como verdadeiras ou falsas; mas, segundo o filósofo, a ideologia não tem a ver essencialmente com tais descrições, e, portanto, os critérios de verdade e _ falsidade são em geral irrelevantes para ela. Para Althusser, a ideologia de fato representa - mas aquilo que ela representa é o modo como eu “vivencio” minhas

²² Lovibond, *Reason and Imagination*, p.36.

relações com o conjunto da sociedade, o que não pode ser considerado uma questão de verdade ou falsidade. A ideologia, para Althusser, é uma organização específica de práticas significantes que vão constituir os seres humanos como sujeitos sociais e que produzem as relações vivenciadas mediante as quais tais sujeitos vinculam-se às relações de produção dominantes em uma sociedade. Enquanto termo, abrange todas as diversas modalidades políticas de tais relações, desde a identificação com o poder dominante até a atitude de oposição a ele. Embora Althusser adote o sentido mais amplo de ideologia, sua reflexão sobre o tema, como veremos mais adiante, é tolhida por uma consideração do sentido mais restrito de ideologia como uma formação *dominante*.

Não há dúvida de que Althusser desfere um golpe mortal contra qualquer teoria puramente racionalista da ideologia — contra a noção de que ela consiste apenas em uma coletânea de representações que distorcem a realidade e de proposições empiricamente falsas. Ao contrário, a ideologia para ele refere-se principalmente a nossas relações afetivas e inconscientes com o mundo, aos modos pelos quais, de maneira pré-reflexiva, estamos vinculados à realidade social. Trata-se de como essa realidade nos “atinge” sob a forma de uma experiência aparentemente espontânea, dos modos pelos quais os sujeitos humanos estão o tempo todo *em jogo*, investindo em suas relações com a vida social como parte crucial do que é ser eles mesmos. Pode-se dizer que a ideologia, da mesma forma que a poesia para o crítico literário I. A. Richards, é menos uma questão de proposições do que de “pseudoproposições”.²³ Parece, com bastante frequência, em sua superfície gramatical, ser referencial (descritiva de estados de coisas), embora seja secretamente “emotiva” (expressiva da realidade vivenciada pelos sujeitos humanos) ou “conativa” (voltada para a obtenção de certos efeitos). Se é assim, então poderia parecer que há uma certa lubricidade ou duplicidade embutida na linguagem ideológica, um pouco semelhante àquela que Immanuel Kant pensou ter descoberto na natureza dos juízos estéticos.²¹ A ideologia, afirma Althusser, “expressa uma vontade, uma esperança ou uma nostalgia, mais do que descreve uma realidade”;²⁵ trata-se fundamentalmente de temer e delatar, de reverenciar e ultrajar, tudo isso às vezes codificado em um discurso que aparenta descrever as coisas como elas realmente são. É portanto, nas palavras do filósofo J. L. Austin, uma linguagem mais “performativa” que “constativa”: pertence antes à classe dos atos de fala que fazem algo (blasfemar, persuadir, celebrar etc.) do que ao discurso de descrição.²⁶ Um pronunciamento do tipo “o negro é belo”, popular na época do movimento pelos direitos civis na América, parece, na superfície, caracterizar um estado de coisas, mas é na verdade um ato retórico de desafio e auto-afirmação.

Althusser tenta mover-nos, portanto, de uma teoria *cognitiva* para uma teoria *afetiva* da ideologia — o que não é, necessariamente, negar que a ideologia contenha certos elementos cognitivos, ou reduzi-la ao meramente “subjetivo”. E, decerto, subjetiva no sentido de ser centrada no sujeito: suas elocuições devem ser decifradas como expri-

²³ I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, London, 1924, cap.35.

²⁴ Ver Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, p.93-6.

²⁵ Louis Althusser, *For Marx*, London, 1969, p.234.

²⁶ Ver J. L. Austin, *How To Do Things with Words*, London, 1962.

mindando as atitudes ou relações vivenciadas do falante com o mundo. Mas não se trata de mero capricho pessoal. Declarar que não se gosta de funileiros ambulantes não tem, provavelmente, o mesmo valor que declarar que não se gosta de tomates. A última aversão pode ser apenas uma antipatia pessoal; a primeira envolve, possivelmente, certas crenças acerca do valor do enraizamento, da autodisciplina e da dignidade do trabalho, que são essenciais à reprodução de um determinado sistema social. Segundo o modelo de ideologia que estamos examinando, uma declaração como “os funileiros ambulantes são um bando de vadios pulguentos e ladrões” poderia ser decodificada em uma elocução performativa como “abaixo os funileiros ambulantes”, e esta, por sua vez, poderia ser decodificada em uma proposição do tipo “há razões vinculadas a nossas relações com a ordem social dominante que nos fazem querer denegrir essas pessoas”. Vale a pena observar, no entanto, que, se o falante pudesse ele próprio efetuar a segunda decodificação, já estaria a caminho de suplantando seu preconceito.

Os enunciados ideológicos, portanto, poderiam parecer subjetivos mas não particulares, e também nesse sentido apresentam uma afinidade com os juízos estéticos de Kant, que são ao mesmo tempo subjetivos e universais. Por um lado, a ideologia não é um mero conjunto de doutrinas abstratas, mas a matéria da qual cada um de nós é feito, o elemento que constitui nossa própria identidade; por outro, apresenta-se como um “todos sabem disso”, uma espécie de verdade anônima universal. (Examinaremos mais tarde a questão de se *toda* ideologia se universaliza dessa forma.) A ideologia é um conjunto de pontos de vista que eu por acaso defendo; esse “acaso”, porém, é, de algum modo, mais do que apenas fortuito, como provavelmente não o é minha preferência quanto a repartir meu cabelo no meio. Com bastante frequência parece ser uma miscelânea de refrões ou provérbios impessoais, desprovidos de tema; no entanto, esses chavões batidos estão profundamente entrelaçados com as raízes de identidade pessoal que nos impele, de tempos em tempos, ao assassinato ou à tortura. Na esfera da ideologia, o particular concreto e a verdade universal deslizam sem parar para dentro e para fora um do outro, evitando a mediação da análise racional.

Se a ideologia é menos uma questão de representações da realidade do que de relações vivenciadas, será então que isso finalmente põe um termo ao tema da verdade/falsidade? Uma razão para pensar que sim é o fato de ser difícil imaginar como alguém poderia estar equivocado acerca da experiência que viveu. Posso confundir Madonna com uma deidade menor, mas será que posso estar enganado quanto aos sentimentos de reverência que isso me inspira? A resposta, certamente, é positiva. Não há razão para acreditar, em uma era pós-freudiana, que nossa experiência vivenciada seja necessariamente menos ambígua que nossas idéias. Posso estar enganado a respeito dos meus sentimentos tanto quanto a respeito de qualquer outra coisa: “Eu pensava na época que estava com raiva, mas olhando para trás vejo que estava é com medo”. Talvez minha sensação de reverência ao ver Madonna seja apenas uma defesa contra minha inveja inconsciente de sua capacidade superior de ganhar dinheiro. Não se pode duvidar de que eu esteja experimentando *algo*, como tampouco posso duvidar de que sinto dor; mas em que precisamente consistem minhas “relações vivenciadas” com a ordem social pode ser uma questão mais problemática do que às vezes parece aos althusserianos. Talvez seja um erro imaginar que Althusser esteja falando aqui, basicamente, de experiência *consciente*, visto que, para ele, nossas relações vivenciadas com a realidade social são em grande parte inconscientes. Mas se nossa experiência

consciente é indistinta e indeterminada — o que não é reconhecido pelos radicais políticos que recorrem dogmaticamente à experiência como se fosse alguma espécie de absoluto —, então nossa vida inconsciente é ainda mais.

Há um outro sentido, bastante diferente, em que se pode afirmar que as categorias de verdade e falsidade aplicam-se à experiência vivenciada de alguém, e que nos leva de volta ao tópico do realismo moral. *Estou* realmente furioso porque meu filho adolescente raspou os cabelos e pintou a cabeça com uma cor púrpura brilhante, mas conservo suficientes laivos de racionalidade para reconhecer que esse sentimento é “falso” — não no sentido de ser ilusório ou de uma interpretação errônea de mim mesmo, mas de ser baseado em valores falsos. Minha raiva é motivada pela falsa crença de que os adolescentes devem apresentar-se em público como gerentes de banco, que devem ser socialmente conformistas, e assim por diante. A experiência vivenciada de alguém pode ser falsa no sentido de ser “inautêntica”, infiel àqueles valores, que se podem considerar definitivos, do que é, para os seres humanos, viver bem em uma determinada situação. Para um realista moral de convicções radicais, uma pessoa que acredite que o objetivo mais elevado na vida é amealhar o máximo possível de riqueza pessoal, de preferência reduzindo os outros a pó, está tão errada quanto alguém que acredite que Henry Gibson é o nome de um dramaturgo norueguês.

Althusser pode estar certo ao dizer que a ideologia é, antes de tudo, uma questão de “relações vivenciadas”, mas não existem tais relações que não envolvam tacitamente um conjunto de crenças e suposições, e essas próprias crenças e suposições podem estar abertas a juízos de verdadeiro e falso. Um racista é, em geral, alguém dominado pelo medo, pelo ódio e pela insegurança, e não uma pessoa que, imparcialmente, chegou a certos juízos intelectuais sobre outras raças, e mesmo que os seus sentimentos não sejam *motivados* por tais juízos, é provável que estejam profundamente entrelaçados a estes; e esses juízos — de que determinadas raças são inferiores a outras, por exemplo — são manifestamente falsos. A ideologia pode, de fato, ser basicamente uma questão de elocuições performativas — de imperativos como “reine, Britânia!”, de optativos como “que Margaret Thatcher possa governar por mais mil anos”, ou de interrogativos como “não é esta nação abençoada pelos Céus?”. Mas cada um desses atos de fala está associado a suposições totalmente questionáveis: de que o imperialismo britânico é uma coisa excelente, que mil anos mais de Thatcher seriam uma circunstância bastante desejável, que existe um ser supremo especialmente interessado em supervisionar o progresso da nação.

O argumento althusseriano não nega, necessariamente, que os juízos de verdade e falsidade possam aplicar-se, em algum nível, ao discurso ideológico; pode estar simplesmente arrazoando que dentro de tal discurso o afetivo tipicamente prepondera sobre o cognitivo. Ou então — e nesse caso trata-se de uma questão um pouco diferente — que o conhecimento “prático-social” tem predominância sobre o conhecimento teórico. Para Althusser, as ideologias encerram de fato uma espécie de conhecimento; mas não são *basicamente* cognitivas, e o conhecimento em questão é menos teórico (e, para Althusser, essa é, estritamente falando, a única categoria de conhecimento que existe) do que pragmático, orientando o sujeito em suas tarefas práticas na sociedade. Na verdade, porém, muitos dos que defendem esse argumento acabaram rejeitando totalmente a relevância da verdade e da falsidade para a ideologia. Entre tais teóricos destaca-se na Grã-Bretanha o sociólogo Paul Hirst, argumentando que a ideologia não

pode ser uma questão de falsa consciência porque é, sem dúvida, *real*. “A ideologia não é ilusão, não é falsidade, pois como pode ser falso algo que produz efeitos? isto equivaleria a dizer que uma morcela é falsa, ou que um rolo compressor é falso.”²⁷ É bastante fácil perceber qual é o tipo de deslize lógico que ocorre aqui. Há uma confusão entre “falso” no sentido de “inverídico para o caso em questão”, e “falso” enquanto “irreal”. (Como se alguém dissesse: “Mentir não é uma questão de falsidade; ele realmente mentiu para mim!”) E perfeitamente plausível considerar que a ideologia pode às vezes ser falsa na primeira acepção, mas não na segunda. Hirst simplesmente reduz as questões epistemológicas aqui em jogo a questões ontológicas. Pode ser que eu realmente tenha tido a experiência de um bando de texugos, trajados com calças de escocês, mordiscando-me os dedos do pé na noite passada, mas é provável que tenha sido por causa das estranhas substâncias químicas que o cura me prescreveu, e não que eles tenham mesmo estado lá. Segundo Hirst, não haveria como distinguir entre sonhos, alucinações e realidade, pois todos são experiências reais e todos produzem efeitos reais. Essa manobra de Hirst evoca o expediente utilizado por aqueles estetas que, ao serem confrontados com a questão espinhosa de como a arte se relaciona com a realidade, solenemente nos fazem lembrar que a arte é, sem sombra de dúvida, *real*. Em vez de menosprezar totalmente as questões epistemológicas, à maneira de Hirst, seria mais proveitoso refletir sobre a sugestão de que o discurso ideológico exhibe, de modo típico, uma certa proporção entre proposições empíricas e aquilo que poderíamos grosseiramente denominar “visão de mundo”, na qual a última leva uma ligeira vantagem sobre as primeiras. A analogia mais próxima que se pode traçar aqui talvez seja uma obra literária. Os trabalhos literários, em sua maioria, contêm proposições empíricas; podem mencionar, por exemplo, que há muita neve na Groenlândia, ou que é típico dos seres humanos terem duas orelhas. Mas “ficcionalidade” quer dizer, em parte, que essas declarações são introduzidas, em geral, não pelo valor que têm, funcionando, na verdade, como “suportes” para a visão global de mundo do próprio texto. E a maneira como essas afirmações empíricas são selecionadas e empregadas é determinada, de modo geral, por esse requisito. Em outras palavras, a linguagem “constativa” está atrelada a objetivos “performativos”; as verdades empíricas são organizadas como componentes de uma *retórica* global. Se essa retórica assim o exigir, uma verdade empírica particular poderá ser convertida em falsidade: um romance histórico pode julgar mais conveniente para suas estratégias de persuasão manter Lenin vivo por mais uma década. De modo semelhante, um racista que acredite que os asiáticos na Grã-Bretanha serão mais numerosos que os brancos por volta de 1995 pode muito bem não ser dissuadido de seu racismo quando se mostra a ele que essa suposição é empiricamente falsa, já que é provável que a proposição seja mais um suporte para o seu racismo do que uma razão para este. Se a afirmação é refutada ele pode simplesmente modificá-la, ou substituí-la por outra, verdadeira ou falsa. É possível, portanto, pensar no discurso ideológico como uma complexa rede de elementos empíricos e normativos, dentro da qual a natureza e organização dos primeiros é, em última análise, determinada pelos requisitos dos últimos. E esse pode ser apenas um dos sentidos em que uma formação ideológica se assemelha a um romance.

²⁷ Paul Hirst, *Law and Ideology*, London, 1979, p.38.

Mais uma vez, no entanto, isso talvez não seja suficiente para situar a questão da verdade/falsidade, relegando-a ao nível relativamente superficial das afirmações empíricas. Pois há ainda uma questão mais fundamental, a de saber se uma “visão de mundo” pode ou não ser considerada, por si só, verdadeira ou falsa. O argumento antifalsa consciência, ao que parece, considera impossível falsificar uma ideologia, da mesma forma como alguns críticos literários insistem em que não é possível falsificar ou verificar a visão de mundo de uma obra de arte. Em ambos os casos, simplesmente “suspendemos nossa descrença” e examinamos, em seus próprios termos, a maneira de ver proposta, entendendo-a como uma expressão simbólica de uma certa maneira de alguém “vivenciar” o mundo. Em alguns aspectos, isso é certamente verdadeiro. Se uma obra literária escolhe destacar imagens de degradação humana, então seria inútil denunciar isso como algo incorreto. Mas decerto há limites para essa complacência estética. Os críticos literários nem sempre aceitam a visão de mundo de um texto “em seus próprios termos”; às vezes eles julgam que essa visão das coisas é implausível, deturpada e exageradamente simplista. Se uma obra literária ressalta imagens de doença e degradação a ponto de sugerir tacitamente que a vida humana é inteiramente desprovida de valor, então um crítico talvez objete que se trata de um ponto de vista drasticamente parcial. Nesse sentido, um modo de ver, ao contrário de um modo de caminhar, não está imune a juízos de verdade e falsidade, embora seja provável que alguns de seus aspectos estejam mais imunes que outros. Uma visão de mundo tenderá a exibir um certo “estilo” de percepção, que em si mesmo não pode ser considerado nem verdadeiro, nem falso. (Não é falso, para Samuel Beckett, retratar o mundo em termos minimalistas, parcimoniosos, escassos.) Ela vai operar de acordo com uma certa “gramática”, um sistema de regras para organizar seus vários elementos, o que, mais uma vez, não pode ser expresso em termos de verdade ou falsidade. Mas, tipicamente, conterà também outras categorias de componentes, tanto normativos quanto empíricos, os quais, com efeito, podem algumas vezes ser examinados quanto a sua veracidade ou falsidade.

Uma outra analogia sugestiva entre literatura e ideologia pode ser compilada a partir do trabalho do teórico literário Paul de Man. Para De Man, uma obra escrita é especificamente “literária” quando suas dimensões “constativa” e “performativa” estão, de algum modo, em conflito uma com a outra. As obras literárias, na visão de De Man, tendem a “dizer” uma coisa e “fazer” outra. Assim, o verso do poema de W. B. Yeats, “*How can we know the dancer from the dance?*” [“Como conhecer o dançarino pela dança?”], lido literalmente, indaga a respeito de como traçar a distinção em questão; mas seu efeito enquanto um fragmento de discurso retórico ou performativo é sugerir que tal distinção não pode ser estabelecida. Se isso servirá ou não como um teoria geral do “literário” é, na minha opinião, obviamente duvidoso; mas pode integrar-se a uma certa teoria dos mecanismos da ideologia esboçada por Denys Turner. Turner argumentou que um problema notável na teoria da ideologia diz respeito à embaraçosa questão de como as crenças ideológicas podem ser consideradas ao mesmo tempo “vivenciadas” e falsas. Pois nossas crenças vivenciadas são, em certo sentido,

²⁸ Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven, 1979, cap.1. [ed. bras. *AL-i'nrias da leitura*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.]

internas a nossas práticas sociais; e sendo, desse modo, *constitutivas* dessas práticas dificilmente se pode dizer que “correspondem” (ou não correspondem) a elas. Nas palavras de Turner: “Visto que, portanto, parece não haver espaço epistêmico entre o que é socialmente vivido e as idéias sociais acerca disso, parece não haver lugar para uma relação *falsa* entre os dois”.²⁹

Esse é, com certeza, um dos pontos mais fortes no qual se apóia a tese antifalsa consciência. A relação entre nossas práticas sociais e as idéias pelas quais nós as “vivenciamos” não pode ser meramente externa ou contingente; como então essas idéias, ou algumas delas, poderiam ser falsas? A resposta de Turner a esse problema assemelha-se à teoria de De Man sobre o texto literário. Ele afirma que a ideologia consiste em uma “contradição performativa”, na qual o que se diz não corresponde à situação ou ao próprio ato de elocução. Quando a classe média preconiza a liberdade universal estando em uma posição de domínio, ou quando um professor impinge a seus alunos, longa e repetidamente, os perigos de uma pedagogia autoritária, temos “uma contradição entre um significado transmitido explicitamente e um significado transmitido pelo próprio ato de transmitir”,⁵⁰ que segundo Turner é a estrutura essencial de toda ideologia. Se esse fato abrange ou não tudo aquilo que denominamos prática ideológica é algo talvez tão incerto quanto se a tese de De Man abarca ou não tudo o que chamamos de literatura; trata-se, porém, de uma descrição elucidativa de um tipo específico de ato ideológico.

Até agora estivemos considerando o papel da chamada falsidade *epistêmica* no âmbito da ideologia. Mas, como argumentou Raymond Geuss, há duas outras formas de falsidade bastante relevantes para a consciência ideológica e que podem ser denominadas *funcional* e *genética*.³² Falsa consciência pode significar não que um conjunto de idéias seja realmente inverídico, mas que essas idéias são funcionais para a manutenção de um poder opressivo, e que aqueles que as defendem ignoram esse fato. De modo semelhante, uma crença pode não ser falsa em si mesma, mas talvez se origine de algum motivo ulterior que a desabone, do qual não se dão conta aqueles que a professam. Assim Geuss resume esse ponto: a consciência pode ser falsa porque “incorpora crenças que são falsas, ou porque funciona de maneira repreensível, ou porque tem uma origem conspirada”.³² As formas epistêmica, funcional e genética da falsa consciência podem combinar-se, como quando uma crença falsa que racionaliza algum motivo social desonroso mostra-se eficaz em promover os interesses injustos de um poder dominante; mas outras permutações também são possíveis. Pode não haver, por exemplo, nenhuma ligação inerente entre a falsidade de uma crença e sua funcionalidade para um poder opressivo; uma crença verdadeira poderia servir igualmente ao mesmo propósito. Um conjunto de idéias, sejam elas verdadeiras ou falsas, pode ser “inconscientemente” motivado pelos interesses egoístas de um grupo dominante, mas talvez não se revele de fato funcional para a promoção ou legitimação desses

²⁹ Denys Turner, *Marxism and Christianity*, Oxford, 1983, p.22-3.

³⁰ *Ibidem*, p.26.

³¹ Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, 1981, cap.1.

³² *Ibidem*, p.21.

interesses. Um grupo fatalista de indivíduos oprimidos pode não reconhecer que seu fatalismo é uma racionalização inconsciente de suas condições miseráveis, mas esse fatalismo pode perfeitamente mostrar-se inútil para seus interesses. Poderia, por outro lado, ser funcional para os interesses de seus governantes — caso em que uma falsa consciência “genética” por parte de uma classe social torna-se funcional para os interesses de outra. Em outras palavras, crenças que são funcionais para um grupo social não precisam ser motivadas dentro do próprio grupo; elas podem simplesmente cair no seu colo, por assim dizer. Formas de consciência funcionais para um classe social podem também ser funcionais para outra de interesses opostos. No que diz respeito à falsidade “genética”, o fato de que a verdadeira motivação subjacente de um conjunto de crenças deva às vezes ser ocultada é suficiente para pôr em dúvida sua respeitabilidade; mas considerar que as crenças que dissimulam esse motivo devam ser falsas simplesmente por causa de sua origem contaminada seria um exemplo da falácia genética. De um ponto de vista político radical, pode haver tipos positivos de motivação inconsciente e formas positivas de funcionalidade: os socialistas tenderão a sancionar as formas de consciência que exprimam, ainda que de maneira deslocada, os interesses subjacentes da classe trabalhadora, ou que contribuam ativamente para promover esses interesses. Em outras palavras, o fato de que uma motivação esteja encoberta não é, por si só, suficiente para sugerir falsidade; a questão é, antes de tudo, saber de que tipo de motivação se trata e se é do tipo que *lem* de permanecer oculta. Por fim, podemos notar que um conjunto de crenças pode ser falso mas racional, no sentido de ser internamente coerente, consistente com as evidências disponíveis e firmemente estabelecido em fundamentos que parecem plausíveis. O fato de a ideologia não ter, na origem, nada a ver com a razão, não nos autoriza a equipará-la à irracionalidade.

Examinemos alguns dos argumentos apresentados até aqui. Aqueles que se opõem à idéia de ideologia como falsa consciência estão certos ao observar que a ideologia não é uma ilusão infundada, mas uma sólida realidade, uma força material ativa que deve ter, pelo menos, suficiente conteúdo cognitivo para ajudar a organizar a vida prática dos seres humanos. Não consiste basicamente em um conjunto de proposições sobre o mundo; e muitas das proposições que *ela de fato* apresenta são realmente verdadeiras. Nada disso, porém, precisa ser negado por aqueles que sustentam que a ideologia com frequência, ou tipicamente, envolve falsidade, distorção e mistificação. Ainda que a ideologia seja, em grande parte, uma questão de “relações vivenciadas”, essas relações, pelo menos em certas condições sociais, muitas vezes incluiriam, ao que parece, afirmações e crenças inverídicas. Tony Skillen é mordaz ao indagar àqueles que rejeitam esse argumento: “As ideologias sexistas não representam (de maneira distorcida) as mulheres como naturalmente inferiores? As ideologias racistas não condenam os não-brancos à selvageria perpétua? As ideologias religiosas não representam o mundo como a criação de deuses?”³³

³³ Tony Skillen, “Discourse Fever”. In: R. Edgley e P. Osbome (Ed.) *Radical Philosophy Reader*, London, 1985, p33

Não resulta disso, no entanto, que *Ioda* linguagem necessariamente envolve falsidade. E bem possível que uma ordem dominante faça pronunciamentos que sejam ideológicos no sentido de reforçar seu próprio poder, mas que de modo algum sejam falsos. E se ampliarmos o termo ideologia para que inclua movimentos políticos oposicionistas, então os radicais no mínimo teriam de acreditar que suas declarações, embora ideológicas no sentido de promover seus interesses de poder, são não obstante verdadeiras. Isso não quer dizer que tais movimentos não possam também envolver-se com distorções e mistificações. “Trabalhadores do mundo, uni-vos; não tendes nada a perder além de vossos grilhões” é, em certo sentido, obviamente falso; os trabalhadores têm muito a perder com a militância política — em alguns casos, nada menos do que a própria vida. “O Ocidente é um tigre de papel”, o célebre *slogan* de Mao, é perigosamente enganoso e triunfalista.

Tampouco é o caso de afirmar que todo compromisso com a ordem social dominante implica alguma espécie de ilusão. Uma pessoa poderia ter uma compreensão perfeitamente apropriada dos mecanismos da exploração capitalista e, mesmo assim, concluir que esse tipo de sociedade, ainda que injusto e opressivo, é preferível, de modo geral, a qualquer alternativa provável. Do ponto de vista socialista, tal pessoa estaria equivocada; mas é difícil chamá-la de iludida, no sentido de sistematicamente atribuir um significado errôneo à situação real. Há uma diferença entre estar equivocado e estar iludido: se alguém ergue um pepino e informa seu número de telefone, podemos concluir que ele cometeu um equívoco, mas se passa noites a fio conversando animadamente no pepino, nossas conclusões seriam bem outras. Há também o exemplo da pessoa cujo compromisso com a ordem social dominante se dá em bases totalmente cínicas. Alguém que exorte você ao enriquecimento rápido pode estar promovendo valores capitalistas, mas isso não significa, necessariamente, que está *legitimando* esses valores. Talvez ele simplesmente acredite que em um mundo corrupto você faria bem em tentar atender a seus interesses pessoais em conjunto com os interesses de todos. Um homem pode reconhecer a justiça da causa feminista mas recusar-se a abrir mão de seu privilégio masculino. É insensato, em outras palavras, supor que os grupos dominantes são sempre vítimas de sua própria propaganda; há a condição, denominada por Peter Sloterdijk “falsa consciência esclarecida”, que vive de valores falsos mas que, ironicamente, é consciente de fazê-lo, e, portanto, não pode ser considerada mistificada, no sentido tradicional do termo.³⁴

No entanto, se as ideologias dominantes freqüentemente envolvem falsidade, isso ocorre, em parte, porque a maioria das pessoas não é de fato cínica. Imagine uma sociedade em que todos fossem cínicos ou masoquistas, ou ambos. Numa tal situação, não haveria necessidade de ideologia, no sentido de um conjunto de discursos que ocultam ou legitimam a injustiça, pois os masoquistas não se importariam com o seu sofrimento e os cínicos não sentiriam qualquer mal-estar por viver em uma ordem social exploradora. Na verdade, a maior parte das pessoas tem um olhar bastante agudo quando se trata de seus próprios interesses e direitos, e a maioria sente-se desconfortável com a idéia de pertencer a uma forma de vida gravemente injusta. Precisam então acreditar que essas injustiças estão a caminho de serem corrigidas, ou que são contrabalançadas por benefícios maiores, ou que são inevitáveis, ou que não são realmente injustiças. Faz parte da função de uma ideologia dominante inculcar tais

³⁴ Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, London, 1988, cap.1.

crenças. E pode fazê-lo seja mediante a falsificação da realidade social, eliminando e excluindo certos aspectos dela que são indesejáveis, seja sugerindo que esses aspectos não podem ser evitados. Essa última estratégia é interessante, do ponto de vista do problema da verdade/falsidade. Pois pode ser verdade, em termos do sistema *aluai*, que, digamos, um grau de desemprego seja inevitável, mas não em termos de alguma alternativa futura. Os enunciados ideológicos podem ser verdadeiros em relação à sociedade tal como se encontra constituída no presente, mas falsos na medida em que, desse modo, contribuem para bloquear a possibilidade de transformar um estado de coisas. A própria verdade de tal enunciado é também a falsidade de sua negação implícita de que nada melhor poderia ser formulado.

Então, se a ideologia é às vezes falsificadora, isso se deve a razões bastante promissoras, de modo geral: o fato de que a maioria das pessoas reage energicamente a ser tratada de modo injusto, e que a maioria das pessoas gostaria de acreditar que vive em condições sociais razoavelmente justas. Dessa perspectiva, fica estranho, para alguns radicais, argumentar que o logro e a dissimulação não desempenham qualquer papel em um discurso ideológico dominante, visto que ser um radical político obriga a que se veja a ordem social corrente como marcada por graves injustiças. E nenhuma classe governante preocupada em preservar sua credibilidade pode permitir-se reconhecer que essas injustiças só poderiam ser reparadas mediante uma transformação política que a tiraria de cena. Se, portanto, a ideologia às vezes envolve distorção e mistificação, isso ocorre menos em virtude de algo inerente à linguagem ideológica do que em virtude de algo inerente à estrutura social à qual pertence essa linguagem. Há certos tipos de interesses que só podem assegurar seu domínio praticando a duplicidade; isso não significa, porém, que *Iodos* os enunciados utilizados para promover esses interesses serão dúplices. A ideologia, em outras palavras, não é inerentemente constituída de distorção, sobretudo se considerarmos o conceito em sua acepção mais ampla, denotando qualquer conjuntura mais ou menos central entre discurso e poder. Em uma sociedade totalmente justa, a ideologia no sentido pejorativo não seria necessária, uma vez que não haveria nada a ser explicado.

E possível definir a ideologia de seis maneiras diferentes, com um enfoque progressivamente mais nítido. Em primeiro lugar, podemos nos referir a ela como o processo material geral de produção de idéias, crenças e valores na vida social. Tal definição é política e epistemologicamente neutra, e assemelha-se ao significado mais amplo do termo “cultura”. A ideologia, ou cultura, denotaria aqui todo o complexo de práticas significantes e processos simbólicos em uma sociedade particular; aludiria ao modo como os indivíduos “vivenciaram” suas práticas sociais, mais do que às próprias práticas, que seriam o âmbito da política, da economia, da teoria da afinidade etc. Essa acepção de ideologia é mais ampla que o sentido de “cultura”, que se restringe ao trabalho artístico e intelectual de valor reconhecido, porém é mais restrita que a definição antropológica de cultura, que englobaria todas as práticas e instituições de uma forma de vida. Nesse sentido antropológico, a “cultura” incluiria, por exemplo, a infra-estrutura financeira dos esportes, ao passo que a ideologia se ocuparia particularmente dos signos, significados e valores codificados nas atividades esportivas.

Essa acepção mais geral de ideologia enfatiza a determinação social do pensamento, oferecendo assim um antídoto valioso ao idealismo; em outros aspectos, porém, poderia parecer impraticavelmente ampla e guardar suspeito silêncio sobre a questão do

conflito político. Ideologia significa mais do que meramente, digamos, as práticas significantes que uma sociedade associa ao alimento; envolve as relações entre esses signos e os processos do poder político. Não é coextensiva ao campo geral da “cultura” mas elucida esse campo de um ângulo específico.

Um segundo significado de ideologia, um pouco menos geral, diz respeito a idéias e crenças (verdadeiras ou falsas) que simbolizam as condições e experiências de vida de um grupo ou classe específico, socialmente significativo. A qualificação “socialmente significativo” é necessária aqui, pois seria estranho falar das idéias e crenças de quatro companheiros regulares de bebida, ou da sexta série da Manchester Grammar School, como uma ideologia própria. “Ideologia” aproxima-se aqui da idéia de uma “visão de mundo”, embora se possa afirmar que as visões de mundo se ocupam, de maneira geral, com assuntos fundamentais, tais como o significado da morte ou o lugar da humanidade no Universo, ao passo que a ideologia poderia estender-se a questões como de que cor pintar as caixas de correio.

Considerar a ideologia uma espécie de auto-expressão simbólica coletiva não é, contudo, considerá-la em termos de relações ou conflitos; seria portanto necessário, ao que parece, uma terceira definição, que trate *da promoção e legitimação* dos interesses de tais grupos sociais em face de interesses opostos. Nem todas as promoções de interesses de grupos são denominadas, genericamente, ideológicas: não é particularmente ideológico que o exército solicite ao ministro da Defesa que lhe forneça, por razões estéticas, calças bocas-de-sino em vez de calças retas. Os interesses em questão devem ter alguma relevância no sentido de apoiar ou desafiar toda uma forma de vida política. A ideologia pode ser vista aqui como um campo discursivo no qual os poderes sociais que se autopromovem conflitam e colidem acerca de questões centrais para a reprodução do poder social como um todo. Essa definição pode implicar a suposição de que a ideologia é um discurso especialmente “orientado para a ação”, em que a cognição contemplativa subordina-se, de modo geral, ao favorecimento de interesses e desejos “a-rationais”. E por essa razão, sem dúvida, que falar “ideologicamente” tem às vezes, na opinião popular, um desagradável tom de oportunismo, sugerindo uma prontidão para sacrificar a verdade a objetivos menos honrados. A ideologia apresenta-se aqui não como um discurso verídico, mas como um tipo de fala retórico ou persuasivo, mais preocupado com a produção de certos efeitos eficazes a propósitos políticos do que com a situação “como ela é”. E uma ironia, portanto, que a ideologia seja considerada por alguns como excessivamente pragmática e por outros insuficientemente pragmática, extremamente absolutista, inflexível e fora da realidade.

Um quarto significado de ideologia conservaria a ênfase na promoção e legitimação de interesses setoriais, restringindo-a, porém, às atividades de um poder social dominante. Isso talvez envolva a suposição de que tais ideologias dominantes contribuam para *unificar* uma formação social de maneiras que sejam convenientes para seus governantes; não se trata apenas da imposição de idéias pelos que estão acima, mas de garantir a cumplicidade das classes e grupos subordinados, e assim por diante. Examinaremos melhor essas suposições mais à frente. Contudo, essa acepção de ideologia é ainda epistemologicamente neutra, podendo por isso ser apurada em uma quinta definição, na qual ideologia significa as idéias e crenças que ajudam a legitimar os interesses de um grupo ou classe dominante, mediante sobretudo a distorção e a dissimulação. Observe que, nessas duas últimas definições, nem todas as idéias de um

grupo dominante precisam ser consideradas ideológicas, pois algumas delas podem não promover particularmente seus interesses, e outras podem fazê-lo sem recorrer à impostura. Note também que, nessa última definição, fica difícil saber o que chamar de discurso politicamente oposicionista, que promove e busca legitimar os interesses de uma classe ou grupo subordinado por meio de recursos como “naturalização”, universalização e dissimulação de seus reais interesses.

Há, finalmente, a possibilidade de um sexto significado de ideologia, cuja ênfase recai sobre as crenças falsas ou ilusórias, considerando-as porém oriundas não dos interesses de uma classe dominante, mas da estrutura material do conjunto da sociedade como um todo. O termo ideologia permanece pejorativo, mas evita-se uma descrição genético-classista. O exemplo mais célebre de ideologia nesse sentido é, como veremos, a teoria de Marx sobre o fetichismo das mercadorias.

Podemos enfim retornar à questão da ideologia como “relações vivenciadas”, e não como representações empíricas. Se isso é verdadeiro, seguem-se então certas consequências políticas importantes. Uma delas, por exemplo, é que não se pode transformar substancialmente a ideologia oferecendo-se aos indivíduos descrições verdadeiras em lugar de falsas — ela não é, nesse sentido, simplesmente um *equivoco*. Não chamaríamos uma forma de consciência de ideológica apenas porque estivesse em erro fatural, não importa quão errada fosse. Falar de “erro ideológico” é falar de um erro com tipos específicos de causas e funções. Uma transformação de nossas relações vivenciadas com a realidade só poderia ser assegurada mediante uma mudança material dessa mesma realidade. Portanto, negar que a ideologia seja principalmente uma questão de representações empíricas corresponde a uma teoria materialista de como ela opera e de como poderia ser alterada. Ao mesmo tempo, é importante não reagir de modo tão violento contra uma teoria racionalista da ideologia, como abster-se de tentar corrigir as pessoas quanto às questões fatuais. Se alguém realmente acredita que todas as mulheres sem filhos são frustradas e amarguradas, apresentá-lo ao maior número possível de mulheres eufóricas que não têm filhos poderia convencê-lo a mudar de opinião. Negar que a ideologia seja fundamentalmente uma questão de razão não significa concluir que ela é totalmente imune a considerações racionais. E “razão” aqui teria o sentido de algo como: o tipo de discurso que resultaria da participação ativa do maior número possível de pessoas em uma discussão sobre esses assuntos, estando elas tão livres quanto possível da condição de dominação.