

# Ideologia, um conceito atual?\*

Susana de Castro\*\*

*\*\* Doutora em Filosofia pela Universidade de Munique (Alemanha).  
Professora de Filosofia da Faculdade de Educação da UFRJ.  
Membro do Núcleo de Estudos sobre Práticas e Discursos do  
Campo Educacional Brasileiro da UFRJ.*

## Introdução

**A** despeito de assistirmos à insistência jornalística em anunciar o fim das ideologias, associando-o à derrocada dos regimes comunistas, estas estão muito presentes em nossas vidas. Entendo ideologia como um grupo de idéias reunidas na forma de um determinado discurso, cuja função ultrapassa a de descrever ou explicar a ocorrência de um fenômeno ou de um grupo de fenômenos desde um ponto de vista ou perspectiva: a ideologia pretende ser o único discurso possível sobre determinado assunto e todos sob a sua influência necessariamente o tomam como único e irrefutável. Ao produzir o efeito de uniformidade de pensamento, a ideologia poderia ser usada como mecanismo de controle da população, pois criaria a ilusão de que não haveria outra forma de pensamento possível. Dada sua alta capacidade persuasiva, a ideologia só poderia ser usada por uma classe ou grupo com poder suficiente para agir de forma tão efetiva na produção do imaginário coletivo, por um grupo econômica e politicamente po-

deroso que possa dispor dos meios de comunicação de massa, do controle das instituições coletivas.

Uma vez que a crítica à ideologia é uma categoria marxista usada no contexto de crítica ao modelo exploratório capitalista, aparentemente a mídia teria razão em questionar o uso do conceito de ideologia hoje, pois vivemos num mundo em que a quase totalidade dos países adota o regime econômico capitalista. Entretanto, como veremos a partir da análise de Jürgen Habermas, no atual estágio globalizado do capitalismo a despolitização das massas é fruto de uma ideologia, a tecnocracia. Hoje, vigora a idéia ideológica segundo a qual a lógica do progresso técnico-científico deve estar presente em todos os campos do desenvolvimento humano, seja no âmbito da cultura, ou no âmbito do trabalho. Assim, a despeito da queda do muro de Berlim, o processo de formação de ideologia continua sendo um instrumento de domesticação da vontade.

No que segue apresentarei os dois principais momentos da crítica à ideologia, o momento do capitalismo liberal, caracterizado pela presença da ideologia universalista da ‘reciprocidade’, e o momento do capitalismo tardio, caracterizado pela ideologia particularista da ‘tecnocracia’.

## I- Primeiro momento da crítica à ideologia: a racionalidade abstrata e o mecanismo da inversão do particular em universal

O termo *ideologia* foi empregado pela primeira vez por Destutt de Tracy, em 1801, para descrever o “estudo científico das idéias”. Karl Marx, em *A Ideologia Alemã*, dará uma explicação bastante distinta deste conceito, explicação esta a partir da qual o termo passará a ser referido.

A ideologia burguesa representaria a face autoritária do regime econômico capitalista por conseguir artificialmente, manipulando a seu favor as leis, o Estado e a moral – esta, através da religião – a uniformidade ideológica do pensamento. Todos agem como se este sistema fosse o melhor sistema econômico para todos, indepen-

dente da classe social a que pertençam, pois acreditam que somente nele podemos ter nossos direitos civis garantidos e receber o pagamento correspondente ao tipo de trabalho que realizamos. Neste sistema não haveria, portanto, lugar para exploração do homem pelo homem, apenas da natureza pelo homem.

Segundo Jacques Lacan, Marx teria inventado o ‘sintoma’<sup>1</sup>. Slavoj Zizek vai atrás desta pista deixada por Lacan e mostra as semelhanças entre duas análises, a da sociedade, de Marx, e a da *psique* humana, de Freud. Marx teria fornecido a Freud o *insight* para que este descobrisse os mecanismos de defesa e recalçamento da *psique* humana. Freud mostrou que o ser humano tem a capacidade psíquica de encobrir a verdade do inconsciente reprimindo-a. O recalçamento do sentimento reprimido provoca, porém, um sintoma, isto é, algum tipo de distúrbio psíquico que o leva a procurar tratamento. O paciente só conseguirá se ‘curar’ do sintoma na medida em que conseguir, na clínica, confrontar-se com o conteúdo recalçado da sua memória. A estrutura psíquica humana é dividida, portanto, em duas histórias, duas ‘verdades’, dois modos de funcionamento. Da mesma forma, a sociedade burguesa é dividida entre o discurso que a legitima – igualdade de direitos, liberdade etc.- e a prática que a sustenta – exploração da mão de obra, distribuição desigual de riqueza etc. Assim como o discurso ideológico burguês encobre a prática exploratória, a fala *racional* do analisando encobre a verdade latente no inconsciente. Ambas as contradições são constitutivas do seu objeto.

Interessa-nos analisar aqui o tipo de racionalidade empregada na fala de legitimação da burguesia. Assim como a *psique* humana possui ferramentas para encobrir o conteúdo latente do inconsciente, a saber, as variadas formas de recalçamento, também a racionalidade burguesa possui artifícios que lhe permitem conseguir a façanha de encobrir, para a sociedade como um todo, a contradição entre a teoria que propaga e a sua prática. Quais seriam os artifícios de legitimação da racionalidade burguesa?

---

<sup>1</sup> Apud ZIZEK, Slavoj. “Como Marx inventou o sintoma”. In: Zizek, Slavoj (org.) *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1996.

No *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels são contundentes em sua crítica à filosofia especulativa alemã. Os velhos hegelianos teriam virado as costas para a realidade concreta e histórica, apegando-se demasiadamente às categorias hegelianas abstratas de ‘consciência’, ‘substância’, ‘auto-consciência’ etc., como se fossem a chave para explicar o mundo. Esquecem o indivíduo concreto, suas condições efetivas de vida, para tratá-lo como exemplo da categoria abstrata *Homem*. Por outro lado, os jovens hegelianos, entre eles Feuerbach, acreditavam livrar-se da fraseologia vazia dos conceitos abstratos dos velhos hegelianos ao propugnarem o materialismo no lugar do idealismo. Marx e Engels denunciam, porém, que os jovens hegelianos nada mais fazem que substituir aquelas fraseologias vazias por outras fraseologias vazias, na medida em que o materialismo proposto é desprovido de qualquer dimensão prática, de ação e transformação. Mantém a separação fictícia entre o sujeito e o objeto. Os objetos, as situações concretas de sua aparição, seriam para os jovens hegelianos intuitivamente percebidos, quando para Marx e Engels, ao contrário, não haveria realidade concreta humana que pudesse ser estática, imóvel. A *práxis*, a atividade humana coletiva, é que determina o pensamento e não um objeto que a determina, apenas porque deixou de ser abstrato e passa a ser concreto. Se, por um lado, os velhos hegelianos -assim

como toda a metafísica especulativa de uma maneira geral-, subordinando os entes concretos, suas condições de vida e suas histórias, às categorias universais do pensamento, forneceram a base para o pensamento ideológico, por outro, os jovens hegelianos materialistas, ao isolarem as condições materiais do mundo da sua dimensão prática, de atividade, de relacionamento entre seres humanos imbuídos de pertencimento a uma classe, nada ou quase nada contribuíram para sua crítica. Assim,

*A sociedade burguesa é dividida entre o discurso que a legitima – igualdade de direitos, liberdade etc.- e a prática que a sustenta – exploração da mão de obra, distribuição desigual de riqueza etc.*

a despeito da tentativa neo-hegeliana, a força ideológica da ‘teoria’ permaneceu inabalável, de modo que mesmo que as evidências concretas, os fatos, contradigam a teoria que os explica, esta continua a ser considerada mais verdadeira que aqueles.

Para romper com essa relação perversa entre a ação dominante da teoria e os fatos é preciso introduzir o elemento ausente na análise materialista, a saber, a *práxis*: “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual em geral: não é a consciência dos homens que determina o seu ser, é antes o seu ser social que determina sua consciência”.<sup>2</sup> O pensamento é determinado pela *práxis*, isto é, o tipo de atividade de trabalho determina toda a dimensão existencial do indivíduo. Dependendo do lugar que ocupa na cadeia produtiva, o trabalhador vai relacionar-se com os outros de determinada forma, vai agir de determinada forma, vai pensar de determinada forma etc. A história da humanidade nada mais seria do que a forma com que essas formas de produção foram mudando e com isso alterando todo o modo de ser dos indivíduos nas sociedades.

Marx e Engels dividem a sociedade em duas estruturas dinâmicas. A estrutura básica, material, seria a infraestrutura econômica. Esta determina a superestrutura, formada pela ideologia que caracteriza a organização ético-jurídico-política da sociedade. Ao dominar economicamente a sociedade, a classe burguesa faz prevalecer suas idéias, como se fossem idéias de todos, universais e necessárias. Assim, o proletariado aceita docilmente a exploração da sua força de trabalho através da divisão de trabalho e do trabalho assalariado, considerando-os naturais. Aqui temos o processo de formação da chamada ‘falsa consciência’, que significa a introjeção de valores alheios a si, à sua classe.

O principal mecanismo formador de ideologia é o da *inversão*. Através dele, uma situação histórica contingencial é tomada como universal, necessidade perene. Temos inúmeros exemplos do uso deste tipo de estratégia. A luta burguesa pelo fim da monarquia ab-

---

<sup>2</sup> MARX, K e F. Engels. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, S.P: HUCITEC, 1986.

soluta na França é um claro exemplo. A fim de ter ao seu lado toda a população francesa, a burguesia fez de seu interesse pelo controle do domínio político e econômico uma luta universal pela liberdade e igualdade. Outro exemplo é o do salário. Divulga-se a idéia do valor universal do salário, isto é, que corresponde ao tempo justo de trabalho do operário, porém por trás dessa aparente medida justa encobre-se o lucro do capitalista com a usurpação da mais-valia, isto é, do trabalho excedente, da mão de obra do trabalhador.

Ao denunciar o mecanismo formador de ideologia e propor a análise histórica das sociedades a partir dos seus modos de produção, Marx e Engels estão nos dizendo que não há essência determinada do homem – o que o define vai variar de acordo com o tipo de atividade que desenvolva junto à natureza, ao mundo e às outras pessoas, de modo a conseguir o seu sustento e crescimento. O que define o ser humano não é, portanto, sua capacidade racional pura, mas, sim, sua atividade de trabalho. A *razão* seria, para Marx e Engels, histórica, na medida em que está subordinada aos interesses do trabalho. Podemos, porém, afirmar que além da razão histórica há a razão crítica, aquela que –em termos hegelianos- permitirá à razão histórica ter consciência da sua situação concreta e propor formas de transformação dela.

## 2- Segundo momento da crítica à ideologia: a racionalidade instrumental e o mecanismo de inversão do universal em particular no capitalismo tardio

O capitalismo passou por transformações e, por isso, algumas categorias marxistas precisaram ser reformuladas. O sistema do capitalismo liberal que vigorava na época de Marx pressupunha, por um lado, uma total ausência da interferência do Estado na economia, pois esta teria a capacidade de se auto-regular; por outro, o fundamento da relação de trabalho era a ideologia da ‘reciprocidade’. O capitalismo liberal consegue escamotear a violência social provocada pela exploração da mais-valia apoiando-se na noção da troca justa, ou reciprocidade, isto é, na ilusão de que o salário equivaleria ao trabalho.

A primeira grande crise do capitalismo, na década de 1930/40, iniciada com a quebra da bolsa de valores de Nova York, foi causada nos EUA pela falta de política anti-truste e regulação das leis trabalhistas. Com a ajuda de banqueiros e financistas como Rockefeller, os empresários da indústria promoviam a fusão de suas empresas com outras, construindo enormes monopólios. Livres da concorrência, estavam aptos a agir como lhes conviesse, indiferentes ao bem-estar dos operários, de suas condições de saúde e de trabalho. Quando F.D. Roosevelt assumiu a presidência em 1933, o país atravessava uma de suas piores crises. A taxa de desemprego era altíssima, grande número de empresas havia falido. Para combater a crise, formulou-se uma série de medidas governamentais, o chamado *New Deal*, que visavam a apoiar organizações financeiras, comerciais e industriais em dificuldade, bem como gerar empregos e melhorar as condições de trabalho do operariado. A grande lição desta crise para os liberais foi a de que o sistema capitalista não tinha condições de se auto-regular, e que, portanto, necessitaria, sim, da intervenção reguladora do Estado.

Passada a fase do capitalismo estatal, na qual a grande função do Estado é dar as garantias regulatórias para que o sistema econômico funcione sem crise, vivemos a fase da liberdade de mercado. Diferente da política do *Estado de bem-estar social*, a política econômica neoliberal, em nome do saneamento total das contas públicas, propugna a privatização de serviços públicos, diminuição dos benefícios previdenciários e a desregulamentação da economia para atrair investimentos do setor produtivo.

Outra característica da atual fase do capitalismo neoliberal é a crescente interdependência entre ciência, leia-se pesquisa, e técnica. Marx e Engels já previam essa conexão: no *Manifesto Comunista*, os autores apontam acertadamente para a necessidade endógena, por parte da burguesia, de revolucionar constantemente os instrumentos de produção: “A burguesia não pode existir sem revolucionar, constantemente, os instrumentos de produção e, desse modo, as relações de produção e, com elas, todas as relações da sociedade.”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. p. 14.

A partir da segunda fase da modernidade, a do capitalismo tardio, a ciência passa a direcionar suas pesquisas para a possibilidade de suas descobertas serem aplicadas na indústria e na otimização das forças produtivas. A ciência aplicada, isto é, a tecnologia, traz constantemente inovações à indústria e ao trabalho em geral.

Max Weber observou que os efeitos desse processo de penetração da ciência e da tecnologia no trabalho social não estariam restritos ao universo do trabalho industrial: ao contrário, a associação ‘ciência, técnica, capital e trabalho’ repercute em toda a sociedade. Weber cunhou o termo ‘racionalização’ para descrever esse efeito totalizante da técnica e da ciência. A ‘racionalização’ serviria para descrever a penetração do modo racional da associação ‘ciência e técnica’ -a racionalidade que Habermas chama de agir-racional-com-relação-a-fins - em todas as camadas institucionais da sociedade, não somente na área industrial, mas também na jurídica e administrativa. Em todas as principais esferas de organização da sociedade estaria em vigor um *modus operandi* de racionalidade prática, isto é, de um tipo de racionalidade voltada para resolução com sucesso de problemas práticos.

Hebert Marcuse ataca a forma acrílica como Weber constrói o conceito de ‘racionalização’<sup>4</sup>: Weber estaria certo no seu diagnóstico da penetração da racionalidade instrumental em todas as esferas da sociedade, porém, errado ao afirmar que esse estado seria consequência natural do desenvolvimento tecnológico. Para Marcuse, a propagação da razão instrumental serve aos interesses de controle e opressão do sistema capitalista sobre a população. Seria, portanto, uma forma disfarçada de dominação política. A associação entre ciência e tecnologia em prol da otimização da produção é travestida da noção de controle do homem sobre a natureza quando o que na verdade se passa seria o controle do homem sobre o homem. O ser humano passaria a ficar dependente da tecnologia e, com isso, teria sua liberdade restringida. A ‘racionali-

---

<sup>4</sup> A descrição da posição desses dois autores está no texto de Habermas “*Técnica e Ciência enquanto Ideologia*”. Trad. Zeljko Loparic e Andrea Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. *Os Pensadores*).

zação' seria, na verdade, uma ideologia do sistema capitalista, fruto de uma situação material determinada, a saber, o interesse de domínio político social da classe dominante. Graças à essa ideologia, todo conflito, distúrbio, insatisfação, disparidade dentro da sociedade seria visto não como fruto da injustiça produzida pelo sistema, mas, sim, como mero mal funcionamento esporádico do mesmo, nada que uma ação corretiva não possa vir a resolver.

Habermas discorda de Marcuse. A 'racionalização' da sociedade, isto é, a penetração do agir-racional-com-vistas-a-fins no modo de funcionamento de todas as esferas públicas, não seria fruto de uma intervenção material, intencional, particular, da classe dominante a fim de que possa aumentar seu poder político e sua capacidade de controle da população. A 'racionalização' não seria, portanto, uma ideologia. Segundo Habermas, a técnica aplicada ao aprimoramento das forças produtivas, ao conforto material da vida etc. não é fruto da ação particular de uma classe, mas pertence a toda humanidade. Não é algo que possa ser ultrapassado historicamente, como dá a entender a análise de Marcuse. Se a ciência associada à tecnologia, e sua consequência social, a racionalização, fossem fruto de uma decisão material de uma classe dominante com o fim de melhor explorar a classe trabalhadora, então poderíamos dizer que para nos livrar da opressão bastaria nos livrarmos da atual técnica. Não conseguiremos, entretanto, por um ato intencional qualquer, nos livrar da atual ciência e tecnologia, pois não há alternativa a elas. A aplicação da ciência à tecnologia responderia aos anseios próprios do homem de facilitar seu trabalho social. Não podemos, portanto, renunciar à técnica que aí está. Isso não significa, entretanto, que não haja uma outra forma igualmente importante de agir, além do agir-racional-com-vistas-a-fins.

Apesar de discordar que a relação entre ciência e técnica seja fruto de uma decisão histórica, Habermas não descarta, como pode parecer à primeira vista, a presença da ideologia no capitalismo tardio. A ideologia ainda é uma forma de domínio utilizada. A racionalização da esfera pública é o reflexo de uma sociedade como a nossa, em que o agir comunicativo é descartado como via importante de ação. Para Habermas, haveria dois campos fundamentais

de atuação do ser humano na sociedade: o trabalho e a interação. O primeiro, desde o início da existência do ser humano na terra, seria marcado pela busca da associação da técnica ao trabalho, como meio de facilitar a exploração da natureza, porém o segundo, o da interação, é um espaço igualmente importante de atuação. É o espaço da construção dos símbolos, dos valores, das noções fundamentais, como liberdade e justiça. Durante muito tempo, nas sociedades tradicionais, o espaço da interação era bem marcado pela presença das religiões. Porém, as religiões são apenas uma das formas em que se manifesta o anseio humano pela busca de respostas aos problemas que lhes são caros, como amor, solidão, morte, felicidade. Todas essas questões permeiam de modo marcante a humanidade, porém, com o processo de racionalização promovido pelo capitalismo tardio, cada vez mais esse espaço foi sendo ocupado pela mentalidade do agir-racional-com-vistas-a-fins. A dimensão interacional do ser humano, seu espaço simbólico, foi sendo oprimida pelo discurso técnico-científico. Assim, nos meios de comunicação propaga-se, por exemplo, a idéia de que todos os problemas do ser humano seriam explicados e resolvidos pela ciência e pela tecnologia: com efeito assistimos cada vez mais, nos meios de comunicação de massa, a programas populares de divulgação científica em que se procura explicar as emoções, as doenças, o comportamento dos seres humanos a partir de resultados de pesquisas biológicas e médicas. A presença da biogenética e da neurobiologia nos programas dominicais é enorme. O espectador é levado a crer que todos os seus problemas e angústias são frutos, seja de um gene defeituoso, seja de uma descarga elétrica cerebral qualquer. Com isso o indivíduo ganha uma aparente explicação racional para seus problemas. Se deseja solucioná-los, deve procurar o médico, o psiquiatra, o biólogo, o neurologista etc. Com isso, o espaço de interação simbólica e de agir comunicacional é totalmente soterrado pela racionalização de nossas vidas. A reflexão crítica, o questionamento existencial, a apreciação poética dos momentos especiais da vida, todas essas ricas possibilidades de descoberta de si, próprias a todo indivíduo, são depreciadas pela ideologia da técnica. Aqui, sim, podemos falar da volta da ideologia.

Em nossa sociedade capitalista tardia a opressão econômica e a exploração não é tão visível quanto era no capitalismo liberal —a despeito da ideologia da reciprocidade que vigorava neste momento do capitalismo—, pois o atual sistema econômico capitalista recebe o apoio de políticas compensatórias e substitutivas do Estado na ação de controle da população, como bem observa Habermas. Ao menos nos países do chamado ‘primeiro mundo’, a garantia de um mínimo bem-estar social e segurança, o direito à saúde, ao seguro desemprego, à capacidade de consumo, à educação servem como políticas substitutivas, de modo a favorecer a ideologia do trabalho como a única forma de vida, e a outra forma de vida, complementar à do trabalho, mas igualmente importante -a interação simbólica e o agir comunicativo-, é cada vez mais marginalizada e posto para escanteio pelas políticas públicas substitutivas.

Como bem observa Slavoj Žižek, há formação de ideologia quando uma situação não-contingencial, mas com lastros mais profundos, seja na sociedade, seja no indivíduo, é banalizada, como uma situação contingencial sem importância.<sup>5</sup> Assim, na situação clínica psicanalítica é comum o analisando se negar a ver numa dada situação contingencial, por exemplo, num lapso de fala, o reflexo de uma situação traumática mais profunda. Penso que a situação da racionalização da sociedade apontada por Habermas, isto é, a penetração do agir-racional-com-vistas-a-fins na esfera simbólica e interativa, é fruto desse tipo de formação ideológica. Hoje, a presença da ciência e da tecnologia é banalizada, isto é, tornada contingencial. Desta forma, seria um fato meramente contingencial que nos telejornais deixemos tanto espaço para o discurso médico e biológico. A crítica à ideologia, quando aplicada à análise da presença desses discursos, nos aponta, ao contrário, não para um fato contingente e particular, mas, sim, para toda uma omissão proposital da outra dimensão de vida, a do questionamento e diálogo, próprias à vida individual pública e privada.

---

<sup>5</sup> “Um mapa da ideologia”, p. 10. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.) *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1996.

***A reflexão crítica, o questionamento existencial, a apreciação poética dos momentos especiais da vida, todas essa ricas possibilidades de descoberta de si são depreciadas pela ideologia da técnica.***

Michel Foucault preferirá abandonar completamente o termo *ideologia*, e em seu lugar analisar as formações discursivas e os saberes como espaço de adestramento do imaginário social.

A denúncia foucaultiana estaria associada, ao meu ver, ao segundo tipo de mecanismo de formação ideológica, a saber, aquele segundo o qual uma situação sistêmica e estrutural, própria ao modo de existência da sociedade capitalista, é banalizada como algo circunstancial e localizado. As formações discursivas psiquiátricas, médicas e jurídicas que surgem com o capitalismo, servem, como a obra de Foucault nos mostra, para eximir a responsabilidade da sociedade pelos atos individuais. Os atos criminosos e doentes dos indivíduos serão cientificamente justificados através, por exemplo, de uma análise de seu passado traumático, ou da sua origem social, e com isso a sociedade capitalista se exime de se colocar no banco do réu como co-participante indireta do crime, na medida em que não deixa que as circunstâncias sociais de vida do criminoso sirvam como atenuantes da pena. A responsabilidade pelo crime cabe aqui totalmente ao criminoso.

### Conclusão

O maior empecilho ao uso do conceito ideologia é o fato de ele estar baseado num velha dicotomia metafísica entre ser e aparência, ou entre *episteme* e *doxa*. A ideologia representaria a *doxa* (opinião), a aparência do real, enquanto o real, *verdadeiramente* real, seria dado pela *episteme* (ciência), ou, no caso do materialismo histórico, pela situação econômica das classes que compõem a sociedade. Considerando as críticas filosóficas pós-modernas e pragmatistas à noção de neutralidade da ciência e à concepção realística da linguagem, seremos obrigados a reconhecer que, dada a

incapacidade, por parte do discurso, de descrever o real em si mesmo, e por parte do pensamento em imaginar o mundo sem a interferência da subjetividade do falante e do ouvinte, a crítica à ideologia é auto-invalidante ao pressupor um espaço privilegiado imune às particularidades e opiniões. Dito isso, por quê, então, não abandonarmos simplesmente este conceito, cujas implicações epistemológicas - a relação representacional entre o pensamento, linguagem e a realidade - são evidentemente ultrapassadas?

Considerando que a formação da nossa subjetividade estará sempre sujeita a ação do discurso oficial sobre nós, pois não haveria esse espaço romântico de uma subjetividade que se faz a si mesma, separada do mundo. Foucault, por exemplo, não vê mais utilidade no uso do termo ideologia, porém mantém o da crítica. A crítica seria para ele o espaço vital de 'não servidão voluntária', de 'indocilidade refletida'. Por meio da crítica, o indivíduo teria o direito de interrogar 'a verdade sobre seus efeitos de poder' e 'o poder sobre seus discursos sobre a verdade'.<sup>6</sup> Richard Rorty dá um passo além, e diz que nem da crítica precisamos, mas, sim, da proposição de modelos alternativos de ação. Assim, dada certa situação desconfortante ou opressora, o movimento que mais traria efeitos transformadores não seria o de criticar essa dada situação, mas, sim, o de propor novas possibilidades de atuação. Segundo Rorty, a crítica nela mesma não levaria a lugar nenhum. Uma intervenção modificatória implicaria a produção de novos vocabulários que, por sua vez, impulsionariam novos tipos de comportamentos, não violentos ou opressores.<sup>7</sup>

Penso que ambos os autores têm razão. Tanto é importante a ação terapêutica de crítica à verdade e ao poder dos discursos oficiais, quanto também a ação propositiva e criativa de formação de novos vocabulários. Acho, porém, que dificilmente poderemos prescindir do uso da dicotomia metafísica entre real e aparência

---

<sup>6</sup> In: ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996 apud OLIVEIRA, Sérgio. "O show deve continuar? A arte da não-servidão voluntária" (vide *Referências bibliográficas*).

<sup>7</sup> "Feminismo, ideologia e desconstrução". In: Zizek, Slavoj (org.) *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1996.

para explicar determinadas situações sociais. Parece-me evidente, a partir da crítica habermasiana à ação ideológica da racionalização técnico-científica na descaracterização da dimensão simbólica e interacional da vida humana, que não podemos prescindir da noção de ideologia em nossas análises críticas da sociedade. Além disso, a crítica epistemológica à teoria representacional, que jaz por trás do conceito de ideologia, poderia nos levar a dizer que no fim tudo é ideologia, uma vez que todo discurso oficial formador de subjetividades é fruto de um modo particular de interpretar a totalidade das coisas, porém podemos afirmar que algumas ideologias servem a fins políticos de domesticação da vontade e outras não, e que uma sociedade verdadeiramente democrática deveria poder prescindir do primeiro tipo de ideologia. ■

## Referências bibliográficas

- ZIZEK, Slavoj. “Como Marx inventou o sintoma”. In: Zizek, Slavoj (org.) *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1996.
- . “Um mapa da ideologia”. In: ZIZEK, Slavoj (org.) *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1996.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, S.P: HUCITEC, 1986.
- . *Manifesto comunista*. Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- HABERMAS, J. “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’”. Trad. Zeljko Loparic e Andrea Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (*Os Pensadores*).
- OLIVEIRA, Sérgio. “O show deve continuar? A arte da não-servidão voluntária”. In: *Saúde, Sexo e Educação*. Nr. 28. Rio de Janeiro: IBMR, 1994. P. 54-60.
- RORTY, Richard. “Feminismo, ideologia e desconstrução”. In: ZIZEK, Slavoj (org.) *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1996.

## Ideologia, um conceito atual?

Susana de Castro

### Resumo

Hoje em dia é muito propagada a idéia do fim da ideologia. A lógica dessa idéia é a de que se o mundo todo se curva ao sistema econômico capitalista, então isso significa que não há alternativa para ele. Contra essa idéia, a autora apresenta, num primeiro momento do artigo, os mecanismos formadores da ideologia do capitalismo liberal, e, num segundo momento, os mecanismos formadores da ideologia no capitalismo tardio.

### Palavras-chave:

Ideologia – capitalismo – teoria – práxis – agir comunicativo

### Abstract

*The idea of the end of ideology is quite widespread nowadays. It conveys the idea that, since the world toes the line of Capitalism, there is no alternative to it whatsoever. Contrarily to it, the author outlines, in the first part of this article, the pivotal mechanisms of ideology in liberal Capitalism and, in the second part, those mechanisms in late capitalism.*

### Key words:

*Ideology – Capitalism – theory – praxis – communicative performance*

E-mail:

[decastrosusana@terra.com.br](mailto:decastrosusana@terra.com.br)