

Repensando a ideologia*

Rahel Jaeggi**

O meu texto advoga pela revitalização da crítica da ideologia como uma forma de crítica social – um conceito, portanto, que, mesmo que não atribuído exclusivamente ao marxismo, encontrou em Marx uma certa maturidade (Larrain, 1979), e que gozou de ampla popularidade nas diversas correntes do “marxismo ocidental”, até na Teoria Crítica contemporânea. A conjuntura no entanto mudou. Teriam acabado as ideologias – ou apenas cessou sua crítica? Minha defesa de uma reconstrução da crítica da ideologia parte da seguinte constatação: de um lado, eu acredito que ainda existam condições sociais, formas de dominação social, que necessitam da crítica da ideologia. Por outro, para uma retomada do conceito de crítica da ideologia não se necessita somente uma nova ocupação com a questão sobre como funciona propriamente a crítica da ideologia – tal como acontece comumente com teoremas prediletos, mesmo durante os períodos de sua grande aceitação isto também não estava claro –; necessita-se também uma reconstrução crítica de alguns de seus pressupostos básicos. O que está em questão portanto é tanto uma atualização como uma redefinição da crítica da ideologia. Nesse sentido, no que segue primeiramente vou aclarar o que perfaz o caráter específico da crítica da ideologia. Depois de aproximações introdutórias ao conteúdo do conceito (1), vou orientar-me na tentativa de solucionar (2) dois paradoxos

* Por valiosas instigações e comentários agradeço a Robin Celikates, Stefan Gosepath, Axel Honneth, Martin Saar e o *Frankfurter Colloquium zur Sozialphilosophie*, assim como a Christopher Zurn e Boudewijn de Bruijn.

** Doutora em Filosofia e professora assistente no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt; foi professora visitante nas universidades de St. Gallen e Yale. Publicou, entre outros livros e artigos, *Entfremdung* [Alienação] (Campus, 2005). Tradução: Emil Sobottka e Giovani Saavedra.

que são característicos para o método da crítica da ideologia: ideologias são, como Adorno disse, “simultaneamente verdadeiras e falsas”, e elas parecem ser simultaneamente normativas e não-normativas. As duas questões podem ser compreendidas quando se refere a crítica da ideologia conseqüentemente ao procedimento da crítica imanente derivado de Hegel (3). Nisto se revela tanto a independência normativa do procedimento da crítica da ideologia como também sua problemática (4).

Se o projeto de uma retomada da crítica da ideologia, diferente do que pensa Richard Rorty (1995, p. 232), for para ser “*worth the trouble*”, então ele o é, segundo minha opinião, também porque com ela alguns problemas muito atuais da discussão contemporânea sobre formas da crítica social podem ser vistos em outra perspectiva. Pois, como uma forma específica de crítica imanente, a crítica da ideologia – esta será minha tese – vai muito além da muito discutida mas improdutiva alternativa entre crítica externa e interna. Ela se opõe de um lado à tentativa de conceber “externamente” critérios da crítica (e, com isso, a cair naquela crítica hegeliana do moralismo do “puro dever-ser”), por outro lado, ela não confia nos recursos éticos e morais de uma determinada comunidade, mas contém frente a elas um momento transgressivo. Com isto está relacionado um segundo aspecto: a crítica da ideologia está situada de um modo interessante entre aquilo que na filosofia política costuma ser contraposto como posição “normativista” e “anti-normativista”. Se a situação atual está caracterizada por certos sinais de fadiga neste conflito, então a crítica da ideologia pode ser reconstruída como uma posição que pode reclamar para si uma forma de normatividade autônoma, diferente das duas alternativas. Isso se deve, esta é minha tese, ao fato de que a crítica da ideologia (como crítica imanente) vive de uma interdependência específica entre análise e crítica, a qual, tanto nos normativistas quanto nos anti-normativistas, está dissociada.

O que é crítica da ideologia?

O que pois é *crítica da ideologia*?¹ À primeira vista é bem simples: crítica da ideologia crítica ideologias. Mas o que são *ideologias*? Também aqui a resposta imediata é bem simples: ideologias são idéias - mas não se trata de

¹ Aqui trato crítica da ideologia em sentido amplo como método do pensamento crítico. Para usar uma expressão de Larrain (1979), ela alcançou com Marx uma certa “maturidade”, mas não é propriedade exclusiva do marxismo. Herbert Schnädelbach (1969) oferece uma introdução breve mas útil à crítica da ideologia. Uma apresentação

simples idéias desconexas que alguém pode ter ou não, mas de idéias que (necessariamente ou, pelo menos, sistematicamente) surgem e subsistem em determinados contextos. Ideologias são, portanto, sistemas de convencimento, mas que têm, ademais, conseqüências práticas. Elas têm efeito prático e são, por sua parte, efeitos de uma determinada práxis social.² Além disso, ideologias parecem possuir um status peculiar: quando se afirma de algo, que ele é “ideológico”, então não se diz apenas que seja falso ou equivocado, mas o caráter de equívoco faz sim parte da ideologia. Quem está sob a influência de uma ideologia não está apenas à mercê de uma circunstância falsa, mas também “nas garras” de uma falsa interpretação dessa circunstância. Ou dito de outro modo: ideologias constituem nossa referência ao mundo (*Weltbezug*) e com isso o horizonte de interpretação dentro do qual compreendemos a nós mesmos e à realidade social, e o modo e a forma como nos movimentos dentro dela. Se as ideologias forem, segundo essa concepção, o meio através do qual as relações predominantes se aninham “nas cabeças e nos corações dos indivíduos”³ então a crítica da ideologia desvela ou decifra as circunstâncias que permitam que a dominação se imponha.

Quatro aspectos da crítica da ideologia

Pelo menos *naquela* tradição da crítica da ideologia que eu aqui quero analisar melhor e *naquele* sentido em que aqui quero segui-la (a saber: no sentido de que ideologia designa algo negativo, que a expressão é usada pejorativamente, e que portanto a crítica da ideologia se esforça para superar esta

ampla e uma defesa enérgica da continuidade da crítica da ideologia é oferecida por Terry Eagleton (1994). A exposição analítica mais clara do conceito de ideologia e uma matriz útil para o enquadramento de diferentes conceitos ou de diferentes aspectos do conceito de ideologia foram desenvolvidas por Raymond Geuss (1988).

² Por isso ideologias não se ocultam unicamente em sistemas de idéias, mas também em práticas e em formas de hábitos. Por conseguinte, há práticas com efeito ideológico e, ao revés, crítica ideológica prática, ou práticas crítico-ideológicas – de Guy Debord até Judith Butler. Ou mais precisamente: desde as ações disruptivas da Internacional situacionista até as tentativas “*queer*” contemporâneas de minar a binaridade dos sexos. A produtividade de Althusser consiste não por último em ter evidenciado que ideologias são uma questão de “situações vividas” (*gelebte Verhältnisse*). Também é evidente que as análises de Bourdieu sobre *habitus* e *doxa* podem ser compreendidos, a partir do seu objeto, como contribuição para a crítica da ideologia, mesmo que Bourdieu tenha se distanciado do vocabulário relacionado com a ideologia (cf. a parte de Bourdieu em Bourdieu e Eagleton, 1994).

³ Assim W. F. Haug de forma algo patética em: Projekt Ideologietheorie, 1984.

circunstância negativa⁴), a crítica da ideologia designa um tipo bem específico de crítica.⁵ Quatro aspectos lhe são característicos.

- (1) Crítica da ideologia é *crítica da dominação*. Mas para tanto, sua abordagem é “profunda”. Crítica da ideologia nesse sentido é um ataque àquilo que se pode designar como mecanismos da “autonomização” ou “naturalização”, mecanismos portanto que causam a impressão de inevitabilidade de condições sociais como se fossem relações espontâneas. Pertencem a ela fenômenos de naturalização – algo socialmente “construído” é apresentado como natural, como inevitavelmente “dado” -, mas também procedimentos como o da universalização de particularidades, que têm um lugar tão sobressalente na análise de Marx sobre os mecanismos de legitimação da sociedade burguesa. Crítica da ideologia é, portanto, crítica da dominação como crítica de tais *autonomizações* ou *naturalizações* e, inversamente, o deciframento desses mecanismos *como* mecanismos de dominação.
- (2) A crítica da ideologia parte das *contradições internas* ou auto-contradições, das inconsistências internas de uma situação dada. Com isso, a crítica da ideologia não contrapõe imediatamente ao falso o “verdadeiro”, e ela também não opera com um critério externo, que ela aplica à situação dada, mas com o critério da própria situação (em um sentido complexo, que ainda examinarei).
- (3) A crítica da ideologia, na mencionada tradição, repousa sempre sobre uma espécie de “hermenêutica da suspeita”, como Paul Ricoeur a tem denominado. Ali onde ela desvela distorções na auto-compreensão e na compreensão de mundo de indivíduos, assim como na auto-compreensão de entidades sociais, ela opera com reservas face às auto-interpretações de formações sociais e indivíduos e contra os interesses *prima facie* dos indivíduos.
- (4) Característico para o procedimento da crítica da ideologia segue sendo a relação entre *análise* e *crítica*. Aqui se pretende fazer a crítica de

⁴ Sobre as concepções neutras ou mesmo positivas de ideologia, cf. a excelente tipologia de Geuss (1988)

⁵ A questão, se crítica da ideologia é um modo específico de crítica ou se ela tem um objeto específico, a saber, ideologias, então se torna desnecessária. Crítica da ideologia é uma forma de crítica que tem por objeto compreender ou decifrar ideologias. Que algo seja ideologia, ou ideológico, não é percebido antes de efetivada a crítica da ideologia.

uma situação através de sua análise – em um sentido em que a análise não seja apenas condição instrumental prévia para a crítica, mas parte integrante do processo de crítica.

Atualidade da crítica da ideologia

Há muitas evidências de que o “ideológico” ou o modo “ideológico” de operação da dominação hoje não tenha se tornado socialmente menos frequente. Eu considero insustentável a suspeita de que dominação tenha hoje um efeito direto, portanto sem a mediação ideológica.⁶ Quando, por exemplo, no contexto europeu se discute sobre a reforma do sistema de seguridade social, então a desestabilização e precarização das condições de vida (por muitos criticadas como neoliberais) também são impostas mediante o apelo a ideais como autonomia e criatividade, ideais portanto, face aos quais a gente dificilmente pode evadir-se, mesmo quando fica evidente que os processos de exclusão hoje são justificados exatamente com eles. E mesmo quando um neologismo como “eu s. a.” (no contexto das reformas do mercado de trabalho na Alemanha, conhecidas pelo nome de “Hartz IV”⁷), não nos pareça apenas eufemístico, mas abertamente cínico quando se leva em consideração as formas de existência em parte miseráveis e caracterizadas pela insegurança que com ele são publicamente elevadas à condição de modelo orientador, mesmo assim isto não altera a circunstância de que estas reformas retiram sua força ideológica da associação com idéias como independência, auto-

⁶ Esta suspeita já havia sido manifesta por Adorno, face à “transparência” das relações no capitalismo organizado (cf. Adorno e Dirks, 1956, p. 170). Mas enquanto se toma como ponto de partida que sociedades (também) são mantidas coesas normativamente e na medida em que se assume a existência de algo como “auto-compreensões” (*Selbstverständnisse*), e que estas desempenham um papel na constituição do social, estas sempre podem tornar-se também “ideológicas”. Que a crítica da ideologia nas condições atuais seria supérflua pode também resultar da tese de que ela hoje não está desaparecida, mas onipresente. Assim poderia ser argumentado que a atribuição de determinadas idéias a interesses e funções ocultos se tornou uma espécie de repertório padrão da auto-reflexão da sociedade, sem que isto tenha o efeito “esclarecedor” esperado. Então a consciência da sociedade não se teria tornada apenas abertamente cínica (temor que Habermas já expressou no novo prefácio ao livro *Mudança estrutural da esfera pública*); ela teria até se tornada cínica mediante a crítica da ideologia. No entanto, eu não creio apenas que esta descrição da situação só corresponde aparentemente aos fatos, mas ficará evidente que na versão ubíqua aqui esboçada se trata apenas de um estágio no definhamento da crítica da ideologia.

⁷ Para a situação estadunidense seria possível utilizar um argumento semelhante relativo aos programas “workfare”.

mia e iniciativa, que são compartilhadas socialmente também por aqueles que nada de positivo podem esperar do desmonte dos sistemas de seguridade social. Frente a esses e a similares fenômenos seria possível afirmar: a realidade clama por crítica da ideologia.

Dificuldades com a crítica da ideologia

Na teoria, ao contrário, por distintas razões prevalecem as “dificuldades com a crítica da ideologia”. Não perdemos o ponto de referência do verdadeiro ou da realidade não tergiversada, que a crítica necessita para desvelar algo como “pura ideologia”? E se a crítica da ideologia quiser superar a dominação através da dissolução de auto-imagens e imagens do mundo falsas – a partir de que ponto de vista ela está em condições de fazê-lo?⁸ Aqui não são problemáticas apenas a aparentemente insuperável assimetria que parece surgir entre críticos da ideologia e “ideologicamente cegados”⁹ e as conseqüências paternalistas que daí decorrem; com o processo da crítica da ideologia também está em discussão a pergunta se crítica da ideologia pode ser uma forma *sui generis* de crítica, ou se ela permanece dependente de padrões normativos que devem ser estabelecidos independentemente dela.

Os paradoxos da crítica da ideologia

Quero colocar duas teses como ponto de partida de minhas reflexões. *Primeiro*, a constatação de Adorno (1972, p. 465) de que nas ideologias “o verdadeiro e o não-verdadeiro sempre estão entrelaçados”. *Segundo*, a observação (crítica) de Anton Leist (1986), segundo a qual a reivindicação de ser “uma crítica não-moralizante ou não-normativa, que mesmo assim tem significado normativo” seria o “mito da crítica da ideologia”. Num primeiro olhar, essas duas características, na medida em que forem acertadas, se prestam para

⁸ Justamente a lógica de uma hermenêutica da suspeita e o discurso da falsa consciência ficam expostos à suspeita de imunizarem-se contra crítica e isolarem-se contra evidências contrárias. O exemplo mais marcante para este tipo de estratégia de isolamento possivelmente seja aquela passagem freudiana em *A interpretação de sonhos*, onde o “mestre da suspeita” Sigmund Freud interpreta o sonho de um paciente, que de modo algum se encaixava em sua tese do sonho como realização de desejos, como realização do desejo do paciente, de que Freud esteja equivocado.

⁹ Sobre uma tentativa de reatualizar a crítica da ideologia de tal modo que dispense a superação deste aspecto e a correspondente assimetria entre a perspectiva interna dos afetados e a perspectiva externa do crítico da ideologia, cf. Celikates (2006).

envolver o problema da crítica da ideologia numa escuridão nebulosa: segundo as concepções vigentes, a pretensão de que algo seja simultaneamente verdadeiro e não-verdadeiro é tão paradoxal quanto a afirmação de uma posição que quer ser crítica sem ser normativa. Exatamente nesta aparente estrutura paradoxal, no entanto, se esconde o cerne e a produtividade da crítica da ideologia.

Primeiro paradoxo: o entrelaçamento entre verdadeiro e falso

Voltemo-nos pois para o primeiro paradoxo: o entrelaçamento de verdadeiro e falso. Como pode uma ideologia ser simultaneamente verdadeira e falsa? Ela de fato é verdadeira e falsa numa mesma perspectiva – e como isso seria possível? E mais: se ideologias forem *simultaneamente* verdadeiras e falsas, então não seria igualmente possível (ou melhor) afirmar que elas *não* são verdadeiras *nem* falsas? Se fosse assim, no caso das ideologias não estaríamos apenas diante de um entrelaçamento particular, mas também de uma inadequação específica do critério de verdade. Vejamos primeiro quais situações Adorno tinha em mente com sua afirmação.

Liberdade e igualdade como ideologia

Tomemos um exemplo famoso (ainda que complexo) para a crítica da ideologia,¹⁰ a saber, o caráter ideológico dos ideais liberdade e igualdade afirmado por Marx, tal como eles aparecem na sociedade burguesa-capitalista.¹¹ A ideologia da liberdade e da igualdade, como Marx a entende, de fato é (inclusive de acordo com a explicação de Marx) “simultaneamente verdadeira e falsa”. A idéia jusnaturalista de igualdade e liberdade, sobre a qual a sociedade burguesa-capitalista se fundamenta como sendo seu genuíno princípio organizador, por um lado corresponde à realidade da sociedade burguesa. O contrato de trabalho capitalista é firmado entre (formal, logo juridicamente) livres e iguais. Afinal, nele se encontram frente a frente parceiros de contrato independentes, que em um certo sentido agem como livres e iguais: o trabalhador não é um servo e não vigem limitações jurídico-feudais de status.

¹⁰ Aqui trato a crítica de Marx ao capitalismo em conjunto como crítica da ideologia, sem referir-me prioritariamente às insuficientes passagens nas quais ele próprio explicita metodicamente o discurso da ideologia.

¹¹ O que me interessa aqui é analisar as figuras argumentativas da crítica da ideologia feita por Marx, que utilizo como exemplo e não devido ao conteúdo de verdade de suas afirmações substantivas.

Por outro lado contudo, a realidade da relação capitalista de trabalho parece contradizer estas normas burguesas. Não apenas vive para o trabalhador, de fato (sob a ameaça de morrer de fome), uma *obrigação* para entrar nesta relação; a *desigualdade* material efetiva que se estabelece entre os parceiros do contrato, segundo a análise de Marx, também não é casual, mas sistematicamente induzida.

Mas seria possível dizer: aí está! O discurso do “simultaneamente verdadeiro e falso” é, no máximo, retoricamente eficaz, mas facilmente passível de solução em seu paradoxo. Pois a idéia da liberdade e igualdade é “verdadeira” em determinada perspectiva – na perspectiva do status jurídico e político dos participantes –, isto é, nesta perspectiva ela descreve apropriadamente a realidade que deve descrever. Além disto pode-se distinguir uma segunda perspectiva, que poderia ser denominada de realização material. E nesta perspectiva é claramente falso afirmar que na sociedade burguesa liberdade e igualdade já estivessem realizadas.

Mas para complicar ainda mais a situação é necessário apontar para outra circunstância: segundo Marx, a *própria* ideologia da liberdade e da igualdade é *um fator* no surgimento da compulsão e da desigualdade. Isto é, ela é *produtivamente eficaz* no sentido de, com seu efeito, ela própria cooperar para inversão das idéias nela incorporadas. Por conseguinte, não que os ideais normativos apenas ainda não estivessem totalmente realizados, eles estão *invertidos em sua realização*. Liberdade e igualdade portanto não são “apenas idéias”; elas são idéias que se tornaram socialmente eficazes e se sedimentaram em instituições sociais. Sua eficácia consiste precisamente em – e Marx não considera este efeito apenas casual, mas necessário – ela própria, em sua realização, simultaneamente minar seu terreno.

Como ocorre isto? Se for verdade que, como Jon Elster (1978) sumariza a análise marxista, no capitalismo “*exploitation is the generation of economic injustice through free market transactions*”, então o contrato de trabalho, como pré-condição para a troca no mercado, é simultaneamente a corporificação de liberdade e igualdade e meio para a geração de desigualdade. Efetivamente não ocorre que apenas se discursse sobre liberdade e igualdade – “*talking freedom*” –, sem que estas fossem realizadas, mas o modo como elas são (necessitam ser) realizadas nas condições capitalistas de produção produz como efeito uma nova (ainda que oculta) forma de falta de liberdade e exploração.

É esta contradição sistemática entre idéias, e das práticas sociais perpassadas por elas, que se condensa no discurso da ideologia como “consciência

necessariamente falsa”. Esta fórmula portanto é mais multifacetária do que parece à primeira vista. (a) De um lado, a consciência é (de forma bem tradicional) falsa na medida em que nela se encontra uma interpretação e concepção falsas da realidade. (b) Se por outro lado esta consciência deve ser “necessária”, então ela o é porque ao mesmo tempo corresponde a esta realidade. (c) Terceiro, ela então não é apenas falsa e necessária, mas é ambas ao mesmo tempo: necessariamente falsa, isto é, com necessidade falsa. Com necessidade falsa é a consciência porque ela nem pode ser diferente do que falsa, e nem pode ser diferente do que falsa não porque ela própria necessariamente precisa se enganar (porque de sua parte subsistiria um déficit cognitivo), mas porque ela corresponde a uma realidade falsa. Neste sentido não se trata apenas de uma consciência falsa, mas de uma consciência falsa *socialmente induzida*.¹² (Também por isso as ideologias não podem ser compreendidas como uma ilusão consciente. Mesmo que os diferentes atores sociais tiram proveito de formas diferenciadas das ideologias, ainda assim uma estrutura ideológica designa algo que afeta os dois lados).

Resolução do paradoxo

O (aparente) paradoxo da crítica da ideologia recebeu agora um sentido evidente: ideologias são simultaneamente “verdadeiras e falsas” na medida em que face à “realidade” (seja lá o que for a realidade e independentemente de como se conceba a relação de correspondência) sejam ao mesmo tempo adequadas e inadequadas, apropriadas e inapropriadas. Como induzidas socialmente, elas não são simplesmente uma ilusão ou um equívoco cognitivo,

¹² O discurso da “falsa consciência” foi atacado por todos os lados (de Althusser até Zizek, a questão sempre é superar exatamente este aspecto da crítica da ideologia). Mas justamente as acusações que se voltam para a localização do “falso” da ideologia na “consciência” e aqueles que vêm aqui atuante uma epistemologia superada (a saber: representacionalista) desconhecem que o discurso da “consciência” aqui é inteiramente ambíguo. É quase enganador falar aqui ainda em consciência, na medida em que esta consciência, como constituída pela práxis social e também efetiva na prática, não é mais consciência no sentido tradicional como oposição ao “ser” (ou a “superestrutura” em oposição à “base”), mas uma formação na qual ambos se entrelaçam. Um complexo tecido de normas, ideais e práticas, que se influenciam reciprocamente. Do mesmo modo o status particular da ideologia entre verdade e falsidade aponta para o fato que com o conceito de ideologia está em voga uma compreensão de verdadeiro e falso que não coincide com o modelo tradicional-representacionalista. E assim não está assegurado que por trás da ideologia falsa ou distorcida repousa a verdadeira realidade no sentido de uma realidade não-construída, não captada conceitualmente.

mas um equívoco com um sentido claramente fundamentado, porque fundado na constituição da realidade.¹³ Ideologias, além disso, são “simultaneamente verdadeiras e falsas” na medida em que as normas às quais elas estão vinculadas têm um conteúdo de verdade não realizado. O crítico das ideologias não critica os ideais da liberdade e da igualdade como tais, mas sua realização deficitária. Ao mesmo tempo, no entanto (eu voltarei a falar a respeito desta circunstância transcendente para a relação da crítica com seu “critério”), a circunstância da não realização da norma não deixa intacto o seu conteúdo de verdade. O elemento “verdadeiro” da ideologia (o ideal de igualdade) nas condições de sua realização deficitária (ou invertida) não permanece simplesmente verdadeiro. Ele também é afetado pelo “entrelaçamento” com o não-verdadeiro (Adorno).

O que, pois, nos mostrou o primeiro paradoxo? A impregnação do verdadeiro e do falso constatada por Adorno chamou a atenção para o fato de que aqui se trata de uma relação sob vários ângulos complexa (e reciprocamente constitutiva) entre normas e práticas. Disto resultam as seguintes consequências para a crítica da ideologia:

- (1) Ela necessita criticar tanto a interpretação falsa de uma situação ou de uma constelação (social), como também a própria constituição dessa situação. Ideologias não são apenas “simultaneamente verdadeiras e falsas”, elas também são (como Raymond Geuss enfatizou) sempre um *problema simultaneamente epistêmico e normativo*. A crítica da ideologia desvela que nós *compreendemos* algo (as realidades sociais) falsamente e que estas *são* falsas.¹⁴

Tomada ao pé da letra, portanto, a crítica da ideologia não apenas critica a ideologia, mas uma práxis que é mantida através da ideologia ou que é constituída através dela. Nesse sentido, seu objetivo não é apenas a correção de equívocos epistêmicos, mas a mudança – “emancipatória” – da situação. E eu acredito que uma coisa é importante

¹³ Cf. Habermas (1993), no capítulo *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*: “Ela própria [a consciência] é falsa devido ao – até correto – espelhamento de uma realidade falsa.”

¹⁴ A crítica da ideologia não tematiza simplesmente ambas; ela repousa sobre a afirmação, não de todo evidente, de uma relação sistemática entre a compreensão falsa e a falsidade da situação (a falsidade da constelação dos fatos e a falsidade epistêmica de sua interpretação). A realidade parece, ela própria, estar falsa de tal modo, que sugere a falsa compreensão, de modo que a circunstância de que nós a compreendamos mal seja uma espécie de indicador de que a situação é falsa.

para a outra. Por isso, para esta crítica não se necessita apenas “coragem, compaixão e um bom olho”, como Walzer (2000) afirma a respeito da crítica social, mas também uma boa teoria.

- (2) Se a crítica da ideologia não pode consistir simplesmente no desvelamento de equívoco e inverdade no sentido tradicional – a saber: na tentativa de substituir uma interpretação falsa por uma verdadeira –, ao mesmo tempo ela não consiste simplesmente na concepção normativa de um agir correto. Ela é o fermento de um *processo prático de transformação* que afeta a ambos, à realidade (social) e sua interpretação no momento em que ambos, a realidade social e sua interpretação, precisam ser mudados.

Mas como a crítica da ideologia orienta o nosso agir, ou dito de outro modo: como ela se comporta em relação à questão prática sobre o que eu ou nós devemos fazer?

Segundo paradoxo “uma crítica não-normativa que é normativamente importante”

Com isso eu chego ao segundo paradoxo acima anunciado: a afirmação da crítica da ideologia de que ela seja “uma crítica não-normativa que é normativamente importante”. É esta afirmação que Anton Leist critica como “mito da crítica da ideologia” e por conseguinte como uma auto-compreensão equívoca, ainda que sedutora.¹⁵

O status normativo – não-normativo da crítica da ideologia

Quanto então a crítica da ideologia efetivamente é “não-normativa e mesmo assim normativamente importante”, a saber, crítica? Ou melhor: em que medida ela afirma ser assim?

Pelo menos a primeira parte desta afirmação parece ser fácil de ser fundamentada. A crítica da ideologia não é normativa na medida em que não faz afirmações acerca de como algo *deve ser* (como, por exemplo, deveriam

¹⁵ Com isso Leist aponta para a questão central e a problemática da crítica da ideologia de modo preciso e conseqüente. No entanto, ao invés de perceber o potencial existente nesta posição intermediária normativa peculiar, tal como pretendo sugerir, seu balanço da crítica da ideologia mara a despedida da idéia da unidade entre análise e crítica e introduz a autonomização do procedimento estritamente normativo na filosofia política e na filosofia moral (ANGEHRN, E. e LOHMANN, G. 1986).

ser constituídas instituições sociais para que fossem boas ou justas ou em que medida elas são ruins ou injustas), mas somente analisa como as instituições e práticas sociais que ela encontra *estão constituídas*. Lá onde ela se apresenta, a crítica da ideologia inicialmente coleta indícios. Ela desvenda interconexões, aponta para contradições internas, decifra mecanismos que contribuem para o acobertamento dessas contradições e analisa interesses ou funções de dominação. Isto é, aqui é mostrado que uma situação se apresenta diferente do que ela própria afirma ser: que determinadas normas têm uma outra *função* do que nelas se percebe num primeiro olhar, ou que elas têm outra *gênese* ou outro *efeito* do que imaginado.

No caso do nosso exemplo, ela *analisa* portanto em que medida a troca livre e igualitária dentro do modo de produção de mais valia (esta é aqui a tarefa da teoria do valor de Marx) sistematicamente produz desigualdade, a liberdade “burguesa” sistematicamente produz falta de liberdade.¹⁶ Ela *estabelece a conexão* entre os ideais normativos de liberdade e igualdade e a constituição efetiva das instituições que pretendem ser dirigidas por estes ideais. Ela *decifra* os mecanismos que possibilitam que a propriedade privada e o contrato apareçam com algo natural ao invés de algo construído histórica/socialmente; ela aponta para o fato de que aqui o interesse particular de uma determinada classe é apresentado como interesse geral, e coloca a pergunta pelo *cui bono*, portanto aponta, por exemplo, para a questão em que medida a compreensão ideológica da liberdade de contrato traz vantagens para um dos partidos no contrato.¹⁷

Portanto, a crítica da ideologia coleta indícios – dentro da lógica da perseguição de uma suspeita. Mas ela não fundamenta (pelo menos segundo a acusação de seus críticos) normas e também não se refere – pelo menos não

¹⁶ Neste ponto é bom esclarecer que crítica da ideologia não é algo que nos acrescente algo sobre nosso conhecimento sobre o mundo, mas um procedimento com o qual aquilo que “sabemos” sobre o mundo é colocado em outro prisma. A tese sobre Marx e o papel de sua teoria do valor, que aqui lamentavelmente não pode ser aprofundada, é, portanto, que também esta não tem simplesmente o status de uma teoria “externa”, objetiva, mas é em si constituída como crítica da ideologia. Esta compreensão não cientificista, que naturalmente outras interpretações e também outros aspectos da obra de Marx e de Engels podem contradizer, contém então também a percepção de que a “economia política” possui um objeto que não independe do modo como ele é concebido.

¹⁷ No *Dicionário histórico-crítico do marxismo*, por exemplo, a questão “a quem a respectiva visão de mundo serve” é apresentada como “questão central da crítica da ideologia”.

explicitamente - a critérios normativos.¹⁸ Um ponto de vista efetivamente normativo da crítica em todo caso ainda não está referido, defendido e muito menos exposto – no sentido de fundamentado. Isto é (para ficar ainda no exemplo de Marx), ela nem argumenta explicitamente apontando que a não-realização da liberdade e da igualdade seja ruim, nem fornece uma fundamentação para a questão por que liberdade e igualdade deveriam ser realçadas normativamente.

Mais difícil, portanto, torna-se a resolução da segunda parte da afirmação da crítica da ideologia e a resposta à questão a respeito da medida em que crítica da ideologia ainda assim pode ser crítica se a crítica não pode consistir apenas em dizer como algo *é*, mas também deve conter sempre uma posição acerca de como algo *deve ser ou não deve ser*. Pois é pelo menos incerto o que pode resultar como propriamente normativo das análises/deciframentos/desvelamentos crítico-ideológicos – e como isto ocorre. O ocultamento da função, do efeito ou da gênese de uma práxis ou instituição social não é apenas problemático quando este efeito ou função for rejeitável? A resposta à pergunta crítico-ideológica “a quem a respectiva concepção de mundo traz benefícios” não se torna criticamente mordaz somente quando se pressupõe que este benefício de algum modo seja prejudicial ou falso?¹⁹

Status normativo e parasitário da crítica da ideologia?

A acusação do “auto-mal-entendido” da crítica da ideologia, portanto, parece confirmar-se. É possível apontar sinteticamente para a seguinte

¹⁸ Exceto ao meta-critério da não-contradição. Mas mesmo a questão sobre por que se deve evitar a contradição não fornece um argumento autônomo.

¹⁹ Naturalmente que se pode afirmar que a explicitação de uma contradição já seja em si uma intervenção normativa. Mas o objetivo da crítica da ideologia não pode ser *per se* a descoberta de contradições. O deciframento crítico-ideológico vem acompanhado de uma avaliação dos efeitos desta contradição. Isto pode ser visto quando se imagina uma situação social – confessamente difícil de imaginar – na qual a desigualdade é defendida oficialmente, de fato porém predomina uma distribuição pujantemente igualitária. Talvez o crítico da ideologia veja esta situação com estranhamento. Mas já na análise da situação provavelmente faltará o tom agudo que caracteriza a crítica da ideologia. Isto tem, entre outros, a ver com o fato de que se pretenderá manter a situação de fato mesmo quando se quiser cuidadosamente superar o auto-engano – enquanto no caso inverso a superação do engano ideológico deva servir para mudar a situação. Além disso, não é assim que toda contradição é passível de ser superada nas duas direções, de modo que nem esteja imediatamente claro se são as normas ou a práxis que as contradizem que devem ser modificadas?

constatação: em sentido normativo, a crítica da ideologia é um *empreendimento parasita*, dependente de padrões normativos que ela própria não consegue gerar.²⁰ Uma espécie de “divisão de trabalho”: a teoria normativa em sentido estrito fornece as normas; a crítica da ideologia ajuda a desvendar o seu não cumprimento. Dito de outra forma: a crítica da ideologia, com seus procedimentos típicos de deciframento e desvelamento, seria em última análise apenas “fornecedor material” ou um *elemento retórico adicional* para a tarefa “propriamente dita” da crítica. Com isso, no entanto, a crítica da ideologia seria efetivamente uma forma de crítica com possível relevância prática, mas não uma forma normativamente autônoma de crítica.²¹ De forma bem tradicional, neste caso a “análise” e a “crítica” seriam separadas; a análise caberia para a crítica da ideologia, e o trabalho crítico propriamente dito da decisão normativa, no entanto, estaria fora do seu âmbito de abrangência. E os critérios da crítica resultariam então de uma ou outra forma “externamente”, a partir de um ponto de vista da imparcialidade, tal como ele é construído de algum modo pelas filosofias morais, ou de uma pressuposta teoria objetiva sobre a boa vida. Mesmo que este tipo de “divisão do trabalho” pudesse ser respeitável: ela em todos os casos contradiz a auto-compreensão da crítica da ideologia. A sua reivindicação de autonomia se apóia sobre a afirmação de que ela seja as duas coisas ao mesmo tempo: *como análise, crítica* (e não: uma simples *descrição* do que existe) e *como crítica, análise* (e não: uma simples *exigência* ao que existe).

Crítica da ideologia como diluição (Verflüssigung) ou transformação?

A crítica da ideologia é então algo como a prática ofensiva de um “sofisma naturalista”, uma conclusão, pois, do ser sobre o dever-ser? Efetivamente, a possibilidade da crítica da ideologia (e a idéia de uma unidade entre análise e crítica) repousa sobre o pressuposto de um *entrelaçamento entre descrição e avaliação*. A crítica da ideologia reivindica ser simultaneamente uma outra *compreensão* assim como outra *avaliação* de realidades sociais. A razão para

²⁰ Raymond Geuss (1988) discute uma objeção semelhante, ainda que com referência positiva em relação à crítica da ideologia: se a ideologia tem uma função determinada, se ela tem uma gênese determinada, então não necessitamos de um argumento adicional para que a ideologia possa ser apresentada como normativamente falsa? Se determinada ideologia serve à manutenção de dominação, então, para que disso decorra algo prático-normativo, será necessário argumentar que (esta) dominação seja falsa.

²¹ Cf. a problemática paralela na discussão sobre o status da genealogia como crítica em Geuss, Owen e Saar (Honneth, 2003).

que a crítica da ideologia creia poder tornar plausível tal realização está na circunstância de que aquilo que a crítica da ideologia critica, a ideologia, sempre também consistir em ambos. Como modos de concepção de mundo, as ideologias são normativas. Sendo visões de mundo, elas fixam quais são as opções possíveis para o agir e com isso definem – de uma forma muito fundamental – aquilo que deve ser feito. Portanto, elas delimitam o espaço de possibilidade do agir, e esta delimitação, determinação e limitação de possibilidades é – para isto a crítica da ideologia chama a atenção – ela própria um acontecimento normativo. Crítica da ideologia, portanto, consiste, não por último, em desvendar o caráter normativo (de certas?) descrições.²²

A crítica da ideologia seria, então, caracterizada por algo que tentativamente poderia ser denominado “normatividade-de-*segunda-ordem*”, uma normatividade que consiste em tornar explícito o caráter construído e perspectivista de determinadas proposições. Ela, com isso, agiria como uma espécie de “diluição” da realidade, ou como uma “demonstração da mutabilidade” (Sonderegger, 2008) de práticas e instituições sociais – como uma superação dos mecanismos de “naturalização” inicialmente esboçados. Este procedimento é “normativamente significativo” na medida em que abre alternativas de ação e, com isso, cria condições para que “questões práticas” possam ser colocadas. Ao tornar o normativo reconhecível como tal, a crítica da ideologia retira dele sua força compulsória.

No entanto, a crítica da ideologia não pode esgotar-se em tal empreendimento. Pois todos os modos de concepção de mundo (e justamente na perspectiva da crítica da ideologia) no sentido acima descrito são perspectivistas, “construídos” e constitutivos de normas, na medida em que não pode existir uma realidade (social) sem a fixação de um espaço de significado e de possibilidades. Uma demonstração destas em si ainda não é crítica. A simples indicação para a “construtividade”, a não auto-evidência e a mutabilidade em princípio da realidade existente por si só ainda não fornece critérios para dizer se e nem por que determinadas instituições e determinadas concepções da realidade social sejam falsas e, portanto, devam ser modificadas.²³ A crítica

²² Esta afirmação é feita com cautela e pretende aqui ser dita apenas para determinadas áreas, a saber, aquelas relevantes para a crítica da ideologia. Mas a indissociabilidade dos componentes avaliativos e descritivos em nossa visão de mundo naturalmente também pode ser generalizada.

²³ Estas questões só poderiam ser efetivamente esclarecidas numa contraposição com o modelo oposto, a “genealogia como crítica”, como explicitado como método em Martin Saar (2007). A genealogia, na medida em que possa ser compreendida como

da ideologia, neste caso, permaneceria “negativa” no sentido de que simplesmente poderia criticar a limitação do espaço de possibilidades nas respectivas práticas sociais e nos arranjos institucionais em si. Mas neste caso ela crítica, em última análise, *cada* práxis social *determinada* ou instituição como tal, mas não mais *determinadas* práticas sociais como falsas. Com isso a “diluição da realidade” feita pela crítica da ideologia ameaça minar-se a si própria. Ela leva àquele tipo de *totalização* da suspeita ideológica que já se havia tornado problemática para a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim (1995).²⁴ Portanto, se a crítica da ideologia quiser continuar sendo crítica de uma consciência *falsa* ou de uma práxis social falsa e não simplesmente descrever a especificidade de qualquer concepção de mundo, então ela precisa poder explicitar como distinguir determinações apropriadas de determinações problemáticas e inapropriadas dentro do espaço de significado e de possibilidades. Mas isto significa que a crítica da ideologia, diferente por exemplo do que as correntes da *teoria* da ideologia de Althusser e Butler, que são inclinados a conceber cada formação de um lado como inevitável e de outro como restritiva, necessita demonstrar a diferença entre determinação necessária e distorção.

Dito de outra forma: a normatividade da crítica da ideologia precisa ser concebida de uma maneira mais “forte”. Se a crítica da ideologia quiser subsistir como um empreendimento normativo autônomo, então ela não pode interessar-se apenas pela “diluição” da realidade, mas precisa interessar-se por sua superação transformadora em direção a uma situação nova, melhor.²⁵

Solução do paradoxo

A problemática específica da crítica da ideologia, portanto, consiste em que ela reivindica ser fermento deste tipo de superação transformadora, sem dispor para tanto de um critério externo dado ou mesmo de uma alternativa real positiva para aquelas práticas criticadas.²⁶ Neste ponto também é possí-

crítica, é de certa forma um modelo oposto, ou um sucessor da crítica da ideologia, que mesmo assim partilha algumas características com ela e “herda” alguns de seus elementos.

²⁴ Segundo Zizek, ele é reencontrado na “quick slick postmodern solution” do tipo “everything is ideology”.

²⁵ Aqui se repete o problema da superação do conceito totalizante de ideologia, levantado por Mannheim – tudo é ideologia e, com isso, tão necessário como impossível de distinguir ou criticar –, em direção a um “conceito de ideologia dinâmico-avaliativo”.

²⁶ Como a relação entre crítica e práxis deve ser compreendida aqui para a crítica da ideologia (em distinção à outras formas de crítica), isto seria objeto de um trabalho

vel compreender o cerne de sua resolução: como unidade entre análise e crítica, ela não recorre a critério externo, mas desenvolve este a partir das próprias circunstâncias criticadas. A crítica se desenvolve a partir do processo iniciado através da análise (em um sentido no qual a análise é mais do que a simples condição prévia para a crítica). Uma crítica assim é simultaneamente *determinada e negativa*: diferente da “posição da diluição” acima criticada, ela critica determinadas práticas sociais com base em sua deficiência; mas nisto ela procede segundo o modelo de determinadas negações (ou de um “acontecimento dialético de desenvolvimento”), portanto segundo o princípio que é decisivo para a variante hegeliana da crítica imanente: o correto se desenvolve a partir da superação “reabilitadora” (*aufhebende*) do falso.

O paradoxo do “método de crítica ele próprio não-normativo, mas normativamente importante” pode agora ser resolvido da seguinte forma: crítica da ideologia é, de fato, “normativamente importante”, mas ela não é *normativista*. Neste uso terminológico introduzido por Michael Theunissen, “normativista” é o estabelecimento de *critérios externos normativos*, com os quais a realidade é medida – medir a realidade com base no “dever-ser abstrato”. Enquanto, pois, a crítica da ideologia mede a realidade existente com base em critérios imanentes a ela, ela pode permanecer *normativamente importante* sem proceder normativistamente.²⁷ A normatividade implícita da crítica da ideologia, portanto, segundo sua auto-compreensão, justamente não necessita um critério existente externo ao processo crítico, sem que com isso ela perca o seu caráter crítico-normativo. Pois ela gera, a partir das contradições internas das normas e da realidade dadas, os critérios para a sua superação.

Com isso, no entanto, a própria análise adquire um caráter normativo autônomo e não mais apenas instrumental. Pois os padrões normativos desta crítica não podem ser estabelecidos independentemente da correta compreensão da realidade – onde realidade é concebida de forma pretenciosa como algo que não seja inteligível ao simples “olhar”.²⁸ Se a crítica imanente for tam-

específico. As formulações “meio” ou “catalisador” só pretendem indicar por um lado, que crítica aqui enquanto crítica deve ser “prática”, ou seja, *como* crítica provoca algo e é parte do processo de transformação (diferente de uma simples indicação ou de um modelo orientado pela relação da legislação e execução), mas por outro lado não é idêntica com práxis.

²⁷ Em sentido similar, Emil Angehrn (1986, p. 146) afirma: “A ética implícita da teoria de Marx revela-se como pertencente a um tipo específico de ética, não normativo em sentido estrito”.

²⁸ No sentido hegeliano daquilo “que está em verdade”.

bém “um processo para estabelecer relações” e se a percepção e a existência de tais relações forem pressupostos para poder reconhecer nestas contradições, então as *contradições* nas quais ela se apega não estão imediatamente dadas; eles apenas se tornam acessíveis através da análise. Também a *normatividade* implícita das práticas e instituições sociais para as quais a crítica da ideologia está voltada não está imediatamente dada. Para a crítica da ideologia como processo de crítica imanente, portanto (justamente por isto), *distinção* analítica e *decisão* crítico-normativo – análise e crítica – são dois aspectos do mesmo processo. Com isso, para retornar ao paradoxo, os momentos normativo e não-normativo estão inseparavelmente entrelaçados, o descritivo torna-se normativo e o normativo, descritivo.

Crítica da ideologia como crítica imanente

Em que sentido pois a crítica da ideologia age “imanentemente” – e que conseqüências isto tem para a questão dos seus padrões de verdade e correção? Para responder esta pergunta eu preciso ampliar um pouco minha argumentação. Há modos muito diferentes de se compreender a “imanência” de critérios críticos. A mais fácil e óbvia possivelmente seja aquela versão (representada de forma prominente na teoria por Michael Walzer, mas também comum na compreensão cotidiana), segundo a qual determinados ideais e normas, se bem que pertençam à auto-compreensão de uma determinada comunidade, *de facto* não são realizados nela. Assim se pode acusar os Estados Unidos de estarem traindo em sua atual política exterior, mas também política social, os valores democracia, direitos humanos e liberdade – valores fundamentais da constituição estadunidense.²⁹ Este é, por exemplo, o modelo do patriotismo de Oliver Stone, que em seus filmes enaltece os ideais soterrados de uma América melhor contra uma realidade política degenerada. Nestes casos a realidade de determinadas práticas e instituições é medida com base nos ideais “soterrados” daqueles que os praticam. Sem dúvida, esta é uma forma freqüente e às vezes efetiva de crítica, cuja vantagem consiste em poder recorrer a expectativas normativas já existentes. Mas sua desvantagem tam-

²⁹ Uma argumentação mais simples, de tipo semelhante, seria acusar alguém de aderir a algo “apenas da boca para fora”. Pode-se, por exemplo, acusar um chefe do setor de pessoal de assumir a igualdade de tratamento/a justiça de gênero apenas por modismo, mas na realidade colocar fortes empecilhos à ascensão profissional de mulheres. Mas neste caso a crítica não é muito “profunda”, na medida em que se trata antes de uma manobra enganadora que do soterramento de ideais, e ela é menos imanente na medida em que é utilizada de modo consciente e estratégico.

bém é óbvia: ela permanece presa de forma particularista às normas existentes numa comunidade (que ela além de tudo ainda imagina fechada em si).³⁰

A crítica imanente, ao contrário, tal como eu a compreendo (e que quero distinguir da variante da crítica interna aqui descrita), tem uma pretensão mais ampla. De um lado ela parte – como Axel Honneth explicitou com relação à variante por ele descrita como “hegeliana de esquerda” em oposição à “hermenêutica” de crítica imanente ou “crítica reconstrutiva” (assim sua denominação) –, não apenas de normas factuais, mas também de normas justificadas. Além disso, eu pretendo afirmar (pelo menos com relação à variante que é relevante para a crítica da ideologia) que ela, ainda que começando imanentemente, está voltada menos para *reconstrução* ou a realização de potenciais normativos do que para a *transformação* de uma determinada constelação social impulsionada pelos problemas e contradições imanentes da realidade. Como diz Marx, a crítica imanente então “não se contrapõe à realidade com um ideal pré-fabricado”, mas também não o retira dela simplesmente; ela desenvolve este ideal a partir dos “modelos de movimento da própria realidade”. É esta variante – de certa forma “negativista” – da crítica imanente que, segundo minha tese, se constitui na base da crítica da ideologia.

O que é crítica imanente?

Para dizê-lo o mais sinteticamente possível: são cinco características que distinguem esta forma de *crítica imanente*.

Primeiro: crítica imanente parte de normas que são *inerentes a uma situação (social) dada*. Contudo, estas normas não são simplesmente valores que nós, ou “nós como comunidade”, tenhamos de forma contingente ou tradicional. As normas nas quais a crítica imanente pode basear-se são normas que de um modo específico são *constitutivas* para determinadas práticas so-

³⁰ Mas além disso, em caso de dúvida ela depende de argumentos normativos adicionais. Assim, face a uma realidade social mutante e plural, não é evidente em qual sentido deve ocorrer o ajustamento requerido entre ideal e realidade. Devemos abandonar as normas/os ideais ou modificar nossa práxis? Pode ser regozijante poder invocar o ideal cristão do amor ao próximo frente às limitações do direito de asilo; mas em outros casos – como por exemplo na moral sexual católica –, provavelmente se tomará a mudança dos costumes de fato como motivo para exigir uma equiparação em sentido inverso. Além disso é incerto quais ideais dentre os possíveis concorrentes efetivamente devam valer como referência. Em minha tese de livre-docência estou desenvolvendo a questão dos diferentes tipos e a estrutura normativa das críticas interna e imanente.

ciais e para o seu *setting* institucional. Até a própria circunstância de que a norma exista não é contingente segundo esta compreensão: as normas em questão são – de modo ainda a ser esclarecido – não apenas dadas faticamente, mas normas fundamentadas, *racionais*.

Segundo: vê-se agora em que medida a crítica imanente justamente não segue o modelo de argumentação típico para a crítica interna (hermenêutico-reconstrutiva), de que uma comunidade tenha perdido a ligação com seus ideais. Pois ela não considera a relação entre normas e realidade na situação por ela criticada como dissolvida ou enfraquecida, mas como *invertida* ou *equivoca em si*. Isto é (tal como no caso acima referido, dos valores constitutivos da sociedade burguesa liberdade e igualdade), as normas *são* eficazes, mas, *como eficazes*, elas tornaram-se contraditórias e deficitárias.

Terceiro: crítica imanente, portanto, está voltada para as *contradições internas* da realidade e para as normas que a constituem. A realidade institucional de uma sociedade pode ser “contraditória em si” no sentido de corporificar constitutivamente pretensões e normas conflitantes entre si, que não podem ser realizadas sem conflito ou que em sua realização necessariamente voltam-se contra suas intenções originais. (No nosso exemplo, isto valia para as normas de liberdade e da igualdade; contemporaneamente pode-se observar nos processos sociais em que, por exemplo, responsabilidade é ao mesmo tempo atribuída e minada; criatividade é exigida, mas conformidade é gerada etc.)³¹ Esta constatação vem acompanhada da idéia – não sem problemas – de que aqui não se trate de uma contradição casual, mas de algum modo compulsória, *necessária*.³² Segundo esta concepção, no caráter das normas e na constituição das respectivas práticas e instituições existem motivos para que estas não possam ser realizadas sem contradição. (O apelo de Oliver Stone para a purificação moral nestes casos é, portanto, desnecessário).

Quarto: crítica imanente, portanto, é *transformadora*. Seu objetivo é menos a reconstituição de uma ordem existente e a reintrodução de normas e ideais

³¹ Sobre isto, cf. o programa atual de pesquisa do Instituto de Pesquisa Social e as contribuições em Honneth (2008). Por razões compreensíveis, ligadas à prática da pesquisa, o foco nas “contradições” é substituído pelo discurso dos “paradoxos”.

³² Sem poder aprofundar efetivamente a questão desta figura, parece que as instituições ou práticas sociais em questão (constituídas pela norma em questão) corporificam princípios contraditórios, que ao mesmo tempo são constitutivos para sua existência. As duas figuras são análogas a pressupor liberdade e igualdade -o contrato-, e depender da ou produzir a desigualdade e a falta de liberdade – coagir o trabalhador assalariado no contrato.

válidos do que sua transformação. Ela, portanto, não restabelece uma coincidência funcional antes existente entre normas e realidade, mas se orienta pela necessidade de conduzir uma situação contraditória para algo novo.

Quinto: a transformação que aqui se torna necessária, no entanto – e isto é decisivo –, contém ambos: a realidade deficiente e as próprias normas.³³ As normas não permanecem inafetadas da circunstância de que numa determinada situação elas não foram realizadas. A crítica imanente é então, simultaneamente, a crítica de uma prática com base em normas (com as quais esta prática não coincide), como também a crítica destas próprias normas. Crítica imanente, portanto – e esta circunstância é muitas vezes menosprezada em suas conseqüências –, não critica apenas uma realidade deficitária com base no critério da norma, mas procede também de forma inversa. Isto é, a realidade contraditória (uma realidade na qual normas só podem ser realizadas contraditoriamente) exige uma *transformação de ambas: da realidade e das normas*. E não apenas uma equiparação da realidade a ideais (seja como reconquista ou como cumprimento de um potencial).³⁴

Na medida em que, por exemplo, em nossa apreciação ideológico-crítica e imanente da sociedade burguesa-capitalista, as contradições entre as normas jusnaturalistas da igualdade e a realidade social só podem ser superadas por um novo princípio de organização econômica e social, transformam-se também os conceitos de liberdade e igualdade (neste caso) em direção a uma compreensão mais plena e mais abrangente de liberdade como “liberdade positiva” ou em direção a uma “concepção material de igualdade”. O critério da crítica teria então se modificado no processo da crítica. (Ou mais corretamente: ele simultaneamente modificou-se e permaneceu igual a si mesmo).

³³ Com isto tornam-se impossíveis tanto a indicação restaurativa da norma “não mais” válida como a compreensão simples de uma norma “ainda não” válida. As normas, neste caso, tampouco são uma “aparência” do verdadeiro inafetadas por sua realidade, mas fermento e momento dinâmico do desenvolvimento.

³⁴ Segundo minha interpretação, a relação entre ideal e realização no processo de crítica imanente é complexo. Porquanto, se a realização dos ideais evocada pela crítica imanente significar ao mesmo tempo sua transformação, então aquilo que se cumpre não é realização do proposto num sentido estático, mas um movimento enriquecedor. Aquilo que deveria ser cumprido surge simultaneamente no processo de seu cumprimento. Esta interpretação “performativa-constructivista” do tema do potencial e da realização conta com o fato de que nunca poderá ocorrer uma coincidência plena entre potencial e realização, mas que a conexão de motivos entre ambos mesmo assim seja significativa.

A normatividade do processo

A base normativa, o ponto de referência normativo da crítica da ideologia com isso está na normatividade e racionalidade deste processo por ela iniciado. Correção normativa (como verdade epistêmica) não é “algo lá fora”, mas resulta apenas da realização deste processo, que em um sentido amplo pode ser compreendido como um processo de solução de problemas.

O caráter dinâmico-transformativo da crítica imanente leva a um resultado decisivo: a transformação acima esboçada, tal como ela é mediada pela crítica imanente, precisa ser compreendida como um *processo de desenvolvimento ou de aprendizagem*.³⁵ Para o caráter deste processo, três aspectos são importantes:

- a) As contradições internas com as quais começa a crítica imanente não são contradições lógicas, mas *práticas*. Isso significa que elas são “impensáveis”, mas que levam a *crises*, a experiências da deficiência ou da não realização. Uma realidade (social) que é *determinada por crises* deste modo, é – este é o suposto comum entre Hegel e Marx – não apenas moralmente falsa, mas ela de algum modo também não “funciona”.
- b) Crítica imanente como fermento deste processo de experiência não é apenas destrutiva, ela é *construtiva*, ou *afirmativa*. O “novo” é sempre resultado de uma transformação do “velho” que é “superado” (*aufgehoben*) – nos três sentido da palavra: como destruição, conservação e elevação. Expresso na sintética fórmula hegeliana: ela se realiza no modos de *determinadas negações*.
- c) Exatamente porque nele a experiência e a superação de crises está “superada”, este *processo de experiência como processo de progresso* pode ser compreendido como processo de uma mudança para melhor, num sentido inicialmente não muito forte.

As pretensões da validade da crítica da ideologia (como da crítica imanente) repousam, portanto, sobre a idéia de que o resultado do processo da crítica, ou a transformação que esta quer inicializar, seja a solução adequa-

³⁵ O “caminho da fenomenologia do espírito” é um destes processos de experiência como um processo que se enriquece pela experiência de déficits e crises; mas também a psicanálise, se o seu movimento puder ser compreendido como uma “dialética da mudança”, pode ser compreendido como um processo deste tipo (cf. Fischer, 1989).

da para uma crise que é ao mesmo tempo sistematicamente necessária (isto é, está ancorada nas circunstâncias) como também produtiva (disponibiliza os meios para sua solução). A verdade ou a base de validade da crítica da ideologia com isso repousa sobre uma espécie de “índice histórico”, portanto sobre a racionalidade de um processo de aprendizagem e experiência, que pode ser compreendido como história da solução e superação de déficits e crises, como um processo de solução de problemas. E ao revés: da orientação em contradições e crises resulta como critério, tanto para a falsidade epistêmica como normativa, o critério do “não-funcionamento”. O pressuposto é, portanto, que da existência de uma contradição prática segue-se uma espécie de travamento prático.³⁶ O ideológico com isto é aquilo que “não corresponde” à realidade e dificulta nossas práticas sociais – ou como diz Karl Mannheim: “não dá conta da realidade”.

Dificuldade com crítica da ideologia

Mas mesmo que eu tenha reformulado aqui o modelo hegeliano propositalmente em um espírito de certa forma pragmático, revelam-se justamente aqui (ou: mais tardar aqui) novamente as “dificuldades com a crítica da ideologia”. Como precisamente é possível designar tal desenvolvimento (e, com isso, o processo de transformação mediado pela crítica imanente) como uma superação em direção ao melhor, se não se quiser recorrer para tanto a um *telos* final da história ou do respectivo processo? E como é possível entender crises como motor do desenvolvimento, se por outro lado justamente a observação de desenvolvimentos históricos mostra que crises (e suas soluções) não são “dadas objetivamente”, mas dependem de interpretações, de processos de naturalização e de correntes e encadeamentos de ações por elas inspirados? O problema dos pontos de referência normativos da crítica da ideologia com isso parece pois apenas deslocar-se (Um problema que está relacionado com o ponto de partida programático). Já a questão sobre o que de fato são uma contradição pragmática e uma crise, e o que sua “solução”, não se responde por si própria: em que medida a desigualdade material é uma “contradição” frente à igualdade legal? Em que medida a circunstância que, como Hegel o formulou, a sociedade burguesa “com toda sua riqueza não é suficientemente

³⁶ Isto nem está muito distante do “conceito valorativo dinâmico de ideologia”, de Mannheim, com o qual se pode dizer: “Visto daqui, falso e ideológico é uma consciência que em seu modo de orientação não dá conta da nova realidade e por isso a rigor a encobre com categorias ultrapassadas” (Mannheim, 1995, p. 85).

rica” para solucionar o urgente problema da pobreza e da integração, é uma “crise” justamente desta formação social específica? O que nela não “funciona”, uma vez que muitas coisas estão funcionando sim?

Aqui posso dar apenas algumas palavras-chave para a solução destes problemas:

Primeiro: a pergunta sobre como se decide o que é tido como “funcionar” e o que como “problema” aponta para uma ambivalência do discurso das “normas inerentes”. Elas podem ser normas no sentido *funcional* ou normas *éticas*. No primeiro sentido, a norma diz apenas que uma determinada forma de ação é “boa para” a subsistência de uma determinada práxis social, portanto, que ela é funcionalmente necessária. No segundo caso, o cumprimento de uma norma aponta para uma pretensão de validade ética, que torna a respectiva prática em uma “boa práxis” em sentido abrangente (ou absoluto).

No entanto, o conceito aqui apresentado parece subverter esta diferenciação. As normas aqui admitidas manifestamente são ao mesmo tempo normas do funcionamento e normas da boa práxis. Com relação aos processos sociais aqui analisados, “funcionar” significa mais do que simplesmente uma consecução livre de atrito; significa também sempre o “funcionar bem” em um sentido simultaneamente funcional e ético. Uma “contradição prática” se caracteriza então pelo fato de surgirem nele entraves ou crises que são problemáticas nas duas formas de significado normativo: algo não funciona (bem), e não está bem assim como funciona. Este entrelaçamento particular de (em sentido estrito ou ético) pontos de vista normativos e funcionais está relacionado com a circunstância de que no âmbito social sequer existe a possibilidade de funcionar bem independente de ser bom. De modo inverso, com isto está relacionada a controversa tese segundo a qual o ser bom tem como uma de suas fontes o funcionar (socialmente), as exigências sociais de funcionamento. Aqui não é o lugar para aprofundar esta temática. Mas para a questão a respeito dos critérios tanto para interpretar problemas como sua solução, resulta daqui uma indicação: problemas seriam sempre também problemas normativos; problemas normativos, ao revés, sempre também seriam problemas de disfuncionalidade. A localização de problemas, de certo modo, teria então que ser iniciada pelos dois lados e teria a expectativa de uma relação de adequação.

Segundo: o processo de desenvolvimento em questão, sobre o qual repousa o movimento imanente (da crítica da ideologia), não deveria ser descrito como um processo passível de finalização, mas como um desenvolvimento *falsificável* e “aberto para cima”, em direção a algo circunstancialmente me-

lhor. O critério para o que é “circunstancialmente melhor” é sua capacidade de resolver os problemas ou as crises surgidas. Pertencem à solução (para assumir aqui uma proposição de A. MacIntyre) sua capacidade de compreender como esta crise surgiu e a capacidade de contar uma história plausível que possa tornar compreensível a solução como uma solução do problema. Neste caso poderá revelar-se que, em sentido estrito, é impossível definir se esta interpretação foi “construída” ou se corresponde à “realidade”. (Pode ser que esta indefinição se revele como não sendo de muita importância).

Em *terceiro* lugar, se a crítica da ideologia, como crítica imanente, for “um procedimento para estabelecer relações”, então esta práxis de estabelecer relações deveria receber uma virada de certo modo *performativa-construtivista*: tanto as relações como as contradições que perfazem o princípio de movimento desta crítica são simultaneamente “dadas” e “construídas”. Isto significa que a análise ideológico-crítica nem “descobre” simplesmente as relações contraditórias da realidade social, nem constrói estas livremente. Mesmo que as contradições das quais aqui se está falando não tenham a força compulsória que muitas vezes lhes foi atribuída em contextos da crítica da ideologia, elas são sim resultado de problemas práticos que, se bem que não sejam independentes da interpretação, surgem de algum modo – como o sintoma – e se “manifestam”, isto é, fazem surgir conseqüências práticas e de repúdio.³⁷ Portanto, a crítica da ideologia em sua análise e suas avaliações não pode se apoiar em “motivos últimos” necessários, nem sobre interpretações de validade última, independente dos atores, sobre a realidade social. Assim, ela sempre simultaneamente analisará e produzirá problemas e contradições. Para que este procedimento não seja aleatório, ele depende de uma espécie de “equilíbrio de reflexão ou de interpretação” e de um ajustamento entre as perspectivas subjetiva (=do ator) e objetiva. Se, no entanto, se compreende a realidade (social) do modo indicado como algo que, ainda que não seja algo “dado”, nos oferece alguma resistência, isto mesmo assim não nos deixa sem critérios.³⁸

³⁷ Seria possível acrescentar toda uma tipologia de tais repúdios.

³⁸ Se pois Rorty, por ocasião de sua rejeição da crítica da ideologia, afirma: “When philosophy has finished showing that everything is a social construct, it does not help us decide which social constructs to retain and which to replace”, então é possível contrapor que a crítica da ideologia não pode apoiar esta decisão nem sobre “motivos últimos” compulsórios, nem sobre uma interpretação de validade última da realidade, independente dos atores. Mas ela pode analisar problemas e contradições de um modo tal que as conseqüências práticas e repúdios de seu ocultamento ideológico se tornem manifestos como problemáticos.

Quarto, a crítica da ideologia precisa contar com a *multiplicação de contradições*. Portanto, não se pode ter hoje como objetivo o desvelamento de uma ou da contradição central da sociedade capitalista, mas de múltiplas contradições, que se multiplicam e, em parte, colidem entre si. Isto tem por conseqüência, entre outros, que seremos confrontados com a persistência de tais conflitos e contradições, com colisões que levam a contradições. Crítica da ideologia, portanto, não está fixada em um ideal romântico-harmônico da ausência de contradições, na idéia de uma superação definitiva de conflitos, mas depende diretamente destes. Mas, diferente das posições que perpetuam contradições como tais, ela as vê como um momento do movimento, que impulsiona a uma superação, ainda que temporária.

Considerações finais

Minhas reflexões antecedentes estão interconectadas por uma circuns-tância: elas desbravam tentativamente um campo para a crítica da ideologia que, em certo sentido, novamente é uma esfera intermediária. Pois crítica da ideologia, vista do modo aqui enfocado, não apenas está entre conceitos da realidade social como “dada” e “feita”; como crítica imanente no sentido por mim descrito, ela está sobretudo, também, entre objetivismo e subjetivismo, portanto, entre pretensões de validade puramente objetivas e puramente sub-jetivas. Com isso, no final, retorno ao ponto que parece ser o principal res-ponsável pelas assim chamadas “dificuldades com a crítica da ideologia”: o problema da assimetria, a relação assimétrica aparentemente inevitável que existe entre aqueles que são submetidos a uma ideologia e o ponto de vista da crítica ou do crítico que desvenda esta como ideológica.

Se no início eu me referi afirmativamente à fala de Ricoeur sobre a “hermenêutica da suspeita”, então parto do princípio de que, de um lado – este é o momento da suspeita –, este procedimento rompe com a soberania interpretativa absoluta dos afetados. A busca por relações ocultas de interes-ses e funções é importante justamente lá onde estas não são óbvias e não podem ser articuladas imediatamente. Também a revelação de mecanismos de naturalização necessita manifestamente do rompimento da auto-percepção e da percepção de mundo tornadas como segunda natureza. Por outro lado, esta hermenêutica da suspeita ainda é hermenêutica, pois ela tenta recons-truir as visões dos afetados, compreender sua compreensão, não reconstruir a problemática de um acontecimento de forma externa, objetivista, mas na vi-são dos afetados. Com certeza ela não funciona apenas como uma espécie de

“purificação” do ponto de vista subjetivo das distorções e manipulações³⁹ (esta posição tem a ver com o problema de que ela precisa demonstrar o que distingue manipulação de determinação); seu ponto de partida em problemas e crises de uma situação permite-a tornar-se o fermento de um processo, no qual não existem mais uma “exterioridade” objetiva nem critérios externos, mas tão somente o andamento de um processo que, em semelhança ao processo psicanalítico, seria impossível sem a contribuição da posição criticada (e de seus protagonistas). Com isso, a crítica da ideologia não está “fora” da relação criticada como ideológica; o crítico não está separado daquilo que é criticado (nem daqueles que estão submetidos ao criticado), mas “parte da auto-compreensão social já sempre existente”, mas que de forma exigente é compreendido como parte de uma (auto) resolução de uma relação ilusória. Crítica da ideologia então não é aquilo que está fora de uma relação de obliteração da realidade social; ela é a instância que nos confronta com os problemas e as contradições desta realidade social de um modo tal, que ela seja simultaneamente também o fermento de sua transformação. Nisso a crítica da ideologia tem um status singular: ela de certo modo é simultaneamente ativa e passiva. Na medida em que ela sempre também tem por objetivo prático-performativo produzir o abalo crítico-ideológico, ela é, tal como o objeto por ela criticado, simultaneamente teoria e (enquanto teoria) práxis.⁴⁰ Vinculada ao procedimento da crítica imanente, a crítica da ideologia, tal como todo processo de emancipação, é um “processo que conhece apenas participantes” (Habermas).

Para que crítica da ideologia?

Para que necessitamos crítica da ideologia? Crítica da ideologia não apenas consegue visualizar *outros fenômenos* na medida em que ela, por exemplo, detecta relações de dominação lá onde elas parecem inverossímeis e são quase invisíveis. Sua particularidade consiste, também, no fato de que ela *olha de modo diferente* para os fenômenos cujo caráter de injustiça ou do-

³⁹ Um conceito assim de crítica da ideologia possivelmente é sugerido tanto por Raymond Geuss (sem se restringir a ele) com, com bem outra fundamentação teórica, em posições que consideram ideologia como tergiversações irracionais de preferências (Elster, 1997).

⁴⁰ Modelo da transformação pela crítica da ideologia: não esclarecimento no sentido idealista da revisão de convicções, mas efeito prático que repousa sobre o fato de que ideologias são, elas próprias, práticas. O marxismo intuiu isto, para depois encobrir novamente na insensata confrontação idealismo-materialismo.

minação é bem evidente. A particularidade da crítica da ideologia, não por último, consiste em que ela não visa unicamente ações (particulares) ruins, mas aponta para relações *enquanto* relações. Crítica da ideologia, portanto, é feita para a crítica da “dominação estrutural” e para a crítica estrutural da dominação.

Referências

ADORNO, Theodor. Beitrag zur Ideologienlehre. In: *Soziologische Schriften I*, Gesammelte Schriften 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, p. 457-477.

ADORNO, Theodor; DIRKS, Walter. *Soziologische Exkurse nach Vorträge und Diskussionen*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1956.

ANGEHRN, Emil; LOHMANN, G. *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein/Ts.: Hain-Athenäum, 1986.

BOURDIEU, Pierre; EAGLETON, Terry. Doxa and common life: an interview. In: Slavoj Žizek (org.). *Mapping ideology*. London: Verso, 1994, p. 265-277.

CELIKATES, Robin. From critical social theory to a social theory of critique: on the critique of ideology after the pragmatic turn. *Constellations*, v. 13, n. 1, 2006, p. 21-40.

EAGLETON, Terry. *Ideology*. London: Verso, 1994.

ELSTER, Jon. Exploring exploitation. *Journal of Peace Research*, v. 15, n. 1, 1978, p. 3-17.

FISCHER, Gottfried. *Dialektik der Veränderung in Psychoanalyse und Psychotherapie*. Heidelberg: Asanger, 1989.

GEUSS, Raymond. *Die Idee einer kritischen Theorie*. Bodenheim: Anton Hain Verlag, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis: soziaphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

HONNETH, Axel; SAAR, Martin (Orgs.). *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption - Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

HONNETH, Axel (Org.). *Paradoxien kapitalistischer Modernisierung*. Frankfurt am Main: Campus, 2008 (no prelo).

- LARRAIN, Jorge. *The concept of ideology*. London: Hutchinson, 1979.
- LEIST, Anton. Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik. In: ANGEHRN, Emil; LOHMANN, G. *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein/Ts.: Hain-Athenäum, 1986.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995.
- PROJEKT Ideologietheorie (Org.). *Die Camera obscura der Ideologie*. Philosophie – Ökonomie – Wissenschaft. Drei Bereichsstudien von Stuart Hall, Wolfgang Fritz Haug und Veikko Pietilä. Berlin: Argument, v. 70, 1984.
- RORTY, Richard. Feminism, ideology, and deconstruction: a pragmatist view. In Slavoj Žižek (org.). *Mapping ideology*. London: Verso, 1994, p. 227-234.
- SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main: Campus, 2007.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. Was ist Ideologiekritik? Versuch einer Begriffsklärung. *Das Argument*. n° 10, v. 50, 1969, p. 71-92.
- SONDEREGGER, Ruth. Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst. In: JAEGGI, Rahel; WESCHE, Tilo (Orgs.). *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: 2008 (no prelo).
- WALZER, Michael. Mut, Mitleid und ein gutes Auge. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 48, n. 5, 2000, p. 709-718.

Recebido em: 12.12.2007
Aprovado em: 18.07.2008