

Mídia, Política e Ideologia: do caráter complementar das acepções neutra e negativa do conceito “ideologia” na análise e na crítica da capacidade dos discursos políticos midiáticos de mobilizar a população

Marco Schneider¹

Resumo

O objetivo deste trabalho é propor uma alternativa metodológica para se repensar o caráter ideológico dos discursos midiáticos em geral, com ênfase nos discursos explícita ou implicitamente políticos, a partir da problematização das acepções *neutra* e *negativa* do conceito “ideologia”, desenvolvida por Jorge Larrain.

Palavras-chave: ideologia, discursos políticos midiáticos, marxismo.

Introdução

No artigo *Stuart Hall and the marxist concept of ideology* (1996), Larrain defende que o termo ideologia possui basicamente duas conotações na tradição do pensamento marxista, uma neutra e uma negativa, ambas pertinentes para nos auxiliar na compreensão do modo como amplos contingentes populares são eventualmente mobilizados por discursos políticos aparentemente antagônicos aos seus interesses reais, assim como, outras vezes, mostram-se indiferentes a discursos que os defendem.

Na acepção neutra, ideologia é quase sinônimo de “visão de mundo”; na negativa, representa uma concepção distorcida da realidade, que favorece a manutenção da hegemonia do capital sobre o trabalho.

Iremos investigar, na trilha de Larrain, se uma articulação de ambas as acepções pode contribuir para a abertura de uma perspectiva metodológica promissora, tanto para a análise quanto para a crítica, do sucesso ou do fracasso, no sentido de conquistar a adesão das massas, dos discursos políticos veiculados pela mídia em geral.

Desfazendo mal-entendidos

Em linhas gerais, podemos deduzir do ensaio de Larrain que:

¹ Doutor em Ciências da Comunicação (USP), Mestre em Comunicação e Cultura (UFRJ), docente da Unisum (Rio de Janeiro, RJ).

1. Não há consenso quanto ao que seria uma concepção marxista unívoca de ideologia. Contudo, correntemente se acusa o marxismo de um certo reducionismo economicista, em face do qual toda produção intelectual ou simbólica não-científica seria um mero reflexo mecânico, automático e linear da estrutura econômica. Parece que não poucos incorreram neste equívoco, ao qual se opunham veementemente não somente Marx e Engels, mas também importantes pensadores de orientação marxista, como Gramsci (1978)² e Lukács (1979), incluindo Stuart Hall (1980). A raiz desta confusão, e também da polêmica entre os marxistas que se esforçam por superá-la, encontra-se na *ênfase* de Marx e Engels em considerar, entre outros fatores, o econômico como determinante *em última instância* das relações sociais, incluindo aí toda produção intelectual ou simbólica.³ Esta ênfase teria sido distorcida em um mecanicismo determinista por teóricos ligados à 2ª Internacional.
2. Esse mecanicismo economicista é uma conclusão equivocada à qual uma má leitura de Marx corre o risco de conduzir. A este respeito, diz Larrain:

Para Marx nem as idéias ideologicamente distorcidas nem as idéias corretas podem ser explicadas como emergindo de uma relação empírica na qual o mundo real imprime de modo indelével os seus significados, sejam distorcidos ou são, diretamente em nossa consciência. Isto implica que o mundo real é simples e transparente e que os sujeitos são antes recipientes passivos. Para Marx, ao contrário, o mundo real do capitalismo não era transparente; as formas fenomenais criadas pelo mercado mascaravam as relações reais no nível da produção. Mas os sujeitos tampouco eram passivos, constrangidos ou a serem iludidos ou a compreender cientificamente a realidade; eles estavam ativamente engajados em práticas que, enquanto limitadas e meramente reprodutivas, acentuavam as aparências do mercado, e enquanto transformadoras ou revolucionárias, facilitavam a apreensão das relações reais (Larrain, 1996, p. 60).

3. Outra noção marxista controversa, que se encontra no cerne da forma como Marx utiliza o termo *ideologia*, é a idéia de uma *falsa consciência*, que seria resultante de uma *representação distorcida* das relações sociais *como de fato se dão*. Larrain afirma, porém, que Marx *jamais* utilizou a expressão *falsa consciência*, e que Engels o fez somente em uma ocasião. Não obstante, independentemente da terminologia

² A este propósito, ver a crítica de Gramsci (1978, pp. 141-200) a Bukharin.

³ Aqui não é o espaço adequado para demonstrar o quão equivocada é a crítica de *economicismo* atribuída ao pensamento de Marx. Para uma instrutiva, densa e sistemática refutação, ver Lukács, 1979.

que empregavam, a noção de ideologia como uma representação *invertida* da realidade lhes era cara e permanece até hoje um elemento polêmico no pensamento marxista.

4. Larrain postula ainda que se pode enxergar na obra de Marx como um todo uma acepção *negativa*, marcada e coerente, do conceito de ideologia:

Quando Marx fala em ideologia, ele sempre se refere a um tipo de distorção ou inversão da realidade. Ele nunca se refere à sua própria teoria como uma ideologia ou uma ideologia proletária, nem jamais considera a possibilidade de uma ideologia servir aos interesses do proletariado (LARRAIN, 1996, p. 54).

Uma das características desta acepção negativa é a utilização do termo “ideologia” sempre no singular, referindo-se a produções intelectuais específicas:

Marx e Engels sempre falam em ideologia no singular e jamais se referiram a ideologias de classe no plural, como fazem Laclau e Hall, seguindo a tradição leninista e gramsciana. Marx e Engels estão sempre em oposição à ideologia. Nisto eles são absolutamente consistentes, dos seus primeiros escritos aos escritos maduros, independentemente de estarem lidando com religião, filosofia alemã ou com as formas de consciência política e econômica espontâneas promovidas pelo mercado capitalista (LARRAIN, 1996, p. 54).

Assim, diferentemente de Hall, Marx não fala em *ideologias* como representações possíveis da realidade por um grupo, que dão sentido às suas práticas, mas como uma forma específica de *distorção* da realidade através de uma representação específica, que mascara as contradições destas práticas, resolvendo na subjetividade e no discurso as frustrações que não encontram solução objetiva, legitimando e mascarando por esta via, na prática e no discurso, as contradições dessa realidade “invertida”.

Outra característica da acepção negativa está na oposição entre ciência e ideologia. A este respeito, Larrain esclarece que nem todas as idéias, discursos ou representações não-científicos são ideológicos, neste sentido, para Marx, mas somente aqueles que distorcem a realidade no interesse das classes dominantes:

Não há dúvida de que Marx propõe uma forma de oposição entre ciência e ideologia. Se a ideologia é uma forma de pensamento distorcida que permanece enredada nas aparências, a ciência, ao contrário, é uma atividade intelectual capaz de penetrar o véu das

aparências para alcançar as relações internas da realidade. Conforme a colocação de Marx, “toda ciência seria supérflua se a aparência externa e a essência das coisas coincidissem diretamente” (...) Mas esta oposição não é concebida ao modo positivista, que postula que a ciência pode suplantar a ideologia assim como a verdade suplanta o erro. Para Marx, a ciência não pode suplantar a ideologia porque esta não é simplesmente um erro intelectual, mas está enraizada em uma realidade contraditória. Somente a transformação prática desta realidade, a resolução prática de suas contradições, pode suplantar a ideologia.

Assim, a ênfase é posta por Marx não na ideologia como uma visão de mundo, ou um discurso que consiste em conceitos e imagens articulados através dos quais tentamos dar sentido à existência social; a ênfase é posta na ideologia como sendo uma forma de distorção específica, não apenas falsa consciência em geral. A especificidade desta distorção consiste em sua função de sustentar a dominação e de reproduzir o sistema capitalista, mascarando contradições. Assim, nem todas as formas de distorção são necessariamente ideológicas. E precisamente por causa desta característica restrita e negativa, a ideologia não pode ser confundida com as idéias dominantes. A confusão implicaria que todas as idéias dominantes são distorcidas. Marx jamais condenou a totalidade do pensamento burguês como ideológica (LARRAIN, 1996, p. 56-57).

Por outro lado, a acepção *neutra* do termo ideologia, que Larrain atribui à tradição de Lenin e Gramsci, e identifica em alguns ensaios de Stuart Hall (atendo-se em especial a *The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists*), diferiria da negativa sobretudo em sua crítica à noção de falsa consciência. Lenin, de fato, em diversas passagens, referiu-se a ideologias de classe no plural, como elaborações intelectuais mais ou menos contraditórias em relação aos interesses de cada classe, mas não necessariamente como distorções da realidade opostas à ciência. Por exemplo, em sua “Carta à Federação do Norte”, encontramos a seguinte passagem:

O socialismo, até onde consiste na ideologia da luta da classe operária, está subordinado às condições gerais de nascimento, desenvolvimento e consolidação de uma ideologia, ou seja, está fundado em todo o material do conhecimento humano, pressupõe um alto nível da ciência, demanda trabalhos científicos etc. Na luta de classes do proletariado que se desenvolve espontaneamente, como uma força elementar, na base das relações capitalistas, o socialismo é introduzido pelos ideólogos (LENIN, apud WILLIAMS, 1985, p. 157).

Antes desta citação, Williams comenta: “Claramente não há nenhum sentido de ilusão ou falsa consciência em uma passagem como esta de Lenin...”.

Gramsci, por sua vez, problematizou a questão nos seguintes termos:

Um elemento de erro na consideração sobre o valor das ideologias, ao que me parece, é devido ao fato (fato que, ademais, não é casual) de que se dê o nome de ideologia tanto à superestrutura necessária de uma determinada estrutura, como às elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos. O sentido pejorativo da palavra tornou-se exclusivo, o que modificou e desnaturou a análise teórica do conceito de ideologia. (...) É necessário, por conseguinte, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, “desejadas” (GRAMSCI, 1978, p. 62).

Gramsci se equivoca ao afirmar que o “sentido pejorativo da palavra tornou-se exclusivo”, pois, como vimos, na obra de Marx este sentido *sempre* foi o exclusivo. Mas isso é irrelevante. O que importa aqui destacar é que podemos ver nessa passagem o esboço de uma distinção entre o que posteriormente Larrain definiria como uma acepção neutra e uma negativa do conceito, embora a sugestão gramsciana de uma acepção negativa não se refira propriamente a discursos que atendem aos interesses da classe dominante, mas a “ideologias arbitrárias, *racionalistas*, desejadas” de “detrminados indivíduos”.

Mais adiante, dando um novo enfoque à oposição de Marx entre ciência e ideologia – sem, contudo, descartá-la –, Gramsci define a própria ciência como *ideologia historicamente orgânica*, posto que *necessária* (em oposição às ideologias “arbitrárias”) e que as verdades científicas não são definitivas. Neste sentido, o termo *ideologia* é tomado no que seria a sua acepção *neutra*, a mesma que Larrain atribui a Hall, quando este nos diz que ideologias consistem “nestas imagens, conceitos e premissas que fornecem o arcabouço através do qual nós representamos, interpretamos, entendemos e ‘atribuímos significado’ a alguns aspectos da existência social.” (HALL, apud LARRAIN, 1996, p. 49).

Essa definição é ainda dividida em três pontos principais:

Primeiro, ideologias não consistem em conceitos isolados e separados, mas em articulações de diferentes elementos em uma série ou cadeia distintiva de significados. Segundo, declarações ideológicas são feitas por indivíduos; mas ideologias não são o produto da consciência ou intenção individual. Antes, formulamos nossas intenções no interior da ideologia. Terceiro, ideologias “operam” construindo para os seus sujeitos (individuais e coletivos) posições de identificação e conhecimento que lhes possibilitam expressar verdades ideológicas como se fossem seus autênticos autores (HALL, apud LARRAIN, 1996, p. 62).

Enquanto Gramsci ainda distingue no conceito “ideologia” um aspecto puramente negativo (seu caráter “arbitrário”, “racionalista”, “desejado”) e outro neutro (seu caráter “necessário”, “orgânico”), Larrain sugere que a concepção de Hall parece privilegiar a trilha do que seria a acepção neutra de Gramsci. De fato, Hall defende que

a primeira coisa a se perguntar sobre uma ideologia “orgânica” que, embora inesperadamente, é bem sucedida em organizar setores substanciais das massas e em mobilizá-las para ações políticas, não é o que há de falso nela, mas o que há de verdadeiro. Por verdadeiro eu não quero dizer universalmente correto como uma lei do universo, mas que “faz sentido” (...) (HALL, 1988, p. 46).

A “ideologia orgânica” à qual Hall se refere nesta passagem é o fenômeno do conservadorismo thatcherista na Inglaterra dos anos 80, em face do qual não bastaria dizer que as classes subalternas são meramente enganadas ao fazerem seu o discurso de uma classe hegemônica que somente as explora (embora Hall reconheça que isto é em parte verdadeiro), reproduzindo este discurso como expressão de sua “falsa consciência”, o que seria a conclusão lógica da acepção negativa. Mais importante seria investigar 1) os ecos por assim dizer positivos que este discurso encontra nas pessoas, ou seja, em que medida elas de alguma forma são, sim, conscientes das relações sociais como de fato se dão, bem como de suas necessidades e das práticas adequadas para satisfazê-las, e 2) o porquê de um discurso conservador em particular, em uma dada conjuntura sócio-histórica, atender em parte a essas expectativas, apesar das objeções que uma outra tendência do pensamento marxista faria à alienação das pessoas quanto às suas verdadeiras necessidades.⁴

Vimos que, para Marx, um discurso não é *ideológico* por seu uma representação necessária, nem arbitrária, mas simplesmente como uma forma *específica* de *distorção* da realidade. Vimos também que nem todas as idéias “não científicas” eram consideradas por ele como ideológicas. As que o eram, o eram como distorções que atendiam aos interesses das classes dominantes, fazendo sentido ou não. Assim, podemos deduzir que as “ideologias” (orgânicas) que Gramsci chama de “necessárias [como superestruturas] a uma determinada estrutura” seriam *ideológicas* para Marx

⁴ Retomaremos esses pontos adiante.

apenas se atendessem aos interesses de dominação de classe, do mesmo modo que as que Gramsci define como “arbitrárias, *racionalistas*, desejadas”.

Raymond Williams, porém, destaca uma passagem na obra de Marx onde este teria utilizado o termo ideologia no que seria a sua acepção neutra, contrariando a afirmação de Larrain de que Marx sempre e exclusivamente o fizera em sua acepção negativa:

Há um outro sentido aparentemente mais neutro de ideologia, em algumas partes dos escritos de Marx, notadamente na bem conhecida passagem da Contribuição à Crítica da Filosofia Política (1859): “A distinção deveria sempre ser feita entre a transformação material das condições econômicas de produção (...) e as formas legal, política, religiosa, estética ou filosófica – em suma, ideológicas – nas quais o homem se torna consciente deste conflito e entra fundo na luta.” (WILLIAMS, 1985, p. 156).

Não obstante, o próprio Williams sugere que se trata de uma exceção, corroborando a visão de Larrain, principalmente ao referir-se ao “sentido pejorativo popularizado por Marx e Engels” (1985, p. 154) do termo *ideologia*, e ao afirmar que

Marx e Engels, em sua crítica do pensamento dos seus contemporâneos alemães radicais, concentraram-se em sua abstração do processo real da história. Idéias, como eles diziam especificamente das idéias dominantes de uma época, “não são nada além da expressão ideal das relações materiais dominantes tomadas como idéias”. O malogro de perceber isto produziu a ideologia: uma visão da realidade de cabeça para baixo (WILLIAMS, 1985, p. 155).

Ideologia e inconsciência de classe

A “consciência de classe” é – ou foi – um dos tópicos mais debatidos do legado marxiano, junto à problemática da ideologia. Numa formulação controversa mas fundamental, Marx afirma: “Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*.” (MARX e ENGELS, 2003, p. 49)

Uma leitura apressada desta passagem de *A Sagrada Família* pode justificar as velhas críticas ao caráter fatalista da “missão histórica” atribuída ao proletariado pelo marxismo, que teria sido desmentida pela história etc. Tal leitura, porém, pode ser evitada, considerando-se por exemplo que aquilo que o proletariado “será obrigado a

fazer historicamente de acordo com o seu *ser*” *ainda* não pôde ser feito, ou *talvez* não dê certo, ou “ele” pode jamais se dar conta da “obrigação” etc.

Além dessas hipóteses, outras passagens de Marx e Engels refutam a acusação de fatalismo, deixando menos margens a dúvidas ao apresentarem uma concepção da ação revolucionária do proletariado como possibilidade real, como uma tendência histórica necessária, como uma potência concreta do seu *ser*, não como uma determinação absoluta, garantida, irrevogável e cuja vitória esteja assegurada de antemão.

Tendo isto em conta, e partindo da hipótese de que a substituição do capitalismo por formas superiores de socialização não é de todo inviável, mas ao mesmo tempo sabendo que uma operação de tal magnitude traz consigo a exigência da ação revolucionária de um sujeito coletivo, cuja identidade corresponde à posição que este ocupa em meio às relações de produção e, simultaneamente, em meio à luta de classes, a consciência de classe permanece necessária à ação revolucionária, ainda nos dias de hoje. Por isso é importante atualizar o debate teórico a seu respeito.

Mészáros, em um texto intitulado *Consciência de classe necessária e consciência de classe contingente*,⁵ inicia sua reflexão comentando precisamente a passagem acima citada de *A Sagrada Família*, e confrontando-a com uma outra, de Gramsci. Para Mészáros, ambas “ilustram, melhor que qualquer outra coisa, o dilema central da teoria marxista das classes e da consciência de classe.” (Mészáros, 1993, p. 75) Por esta razão, é pertinente conhecermos também o pensamento de Gramsci:

Pode-se excluir a idéia de que, por si só, as *crises econômicas* produzem diretamente eventos fundamentais; elas podem apenas criar *circunstâncias mais favoráveis* para a propagação de certas maneiras de pensar, de colocar e resolver questões que envolvem todo o desenvolvimento futuro da vida e do estado. O elemento decisivo em toda a situação é a força, permanentemente organizada e pré-ordenada por um longo período, que pode ser utilizada quando se julgar que a situação é favorável (e ela é *favorável apenas até o ponto em que esta força exista* e seja plena de ardor combatente); portanto, a tarefa essencial é a de atentar, paciente e sistematicamente, para a formação e o desenvolvimento dessa força, tornando-a até mesmo mais homogênea, compacta, *consciente de si mesma*. (GRAMSCI, apud MÉSZÁROS, 1993, pp. 75-76)

⁵ Cf. MÉSZÁROS, Istvan. Filosofia, ideologia e ciência social, pp. 75-119.

Na seqüência, Mészáros esclarece que a contradição entre a idéia de Marx de que o proletariado será “forçado a realizar sua tarefa histórica”, (p. 76) e a de Gramsci, que “insiste em que a própria situação histórica é favorável somente na medida em que o proletariado já tiver conseguido desenvolver uma força organizada completamente consciente de si mesma”, é só aparente. (p. 76) Porque Marx e Gramsci estão tratando de coisas diferentes: o primeiro refere-se ao *ser social* do proletariado, isto é, aos “determinantes complexos de uma ontologia social”, não a “crises econômicas” – termos da polêmica de Gramsci contra o ‘economicismo vulgar’.” (p. 76) Ou seja, não são posições antagônicas, mas complementares, pois as crises econômicas são apenas um entre outros fatores que podem favorecer a ação revolucionária das massas, embora não um dos menos importantes. Para Gramsci, porém, ainda mais importante é a pré-existência, em relação às crises econômicas, de “uma força organizada completamente consciente de si mesma”, condição para que essas crises se tornem, efetivamente, um elemento desencadeador da ação revolucionária. Esta, por sua vez, também faz parte do ser social do proletariado enquanto potência, cuja atualização depende em grande parte não só de crises econômicas em termos genéricos, mas mais especificamente do desenvolvimento das forças produtivas entrar em contradição com as relações de produção e da emergência da consciência de classe.

A questão ainda não se encerra aí. Afinal, como se dá esta “emergência” concretamente? A resposta para isso deve partir da constatação de que “a consciência de classe, de acordo com Marx, é inseparável do reconhecimento – sob forma de consciência ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ – do interesse de classe, baseado na posição social objetiva das diferentes classes na estrutura vigente da sociedade.” (Mészáros, 1993, pp. 88-9). Mas o que há de efetivamente decisivo na relação entre “posição social objetiva” e consciência de classe “verdadeira” ou “falsa”? O “conceito de subordinação estrutural necessária do trabalho ao capital na sociedade de mercadorias. (...) O interesse de classe do proletariado é definido em termos de mudança dessa subordinação estrutural.” (1993, p. 92)

Porém, dada a vastidão de recursos materiais e simbólicos à disposição das forças que se opõem ao fim dessa subordinação estrutural, permanece o problema de *como* a consciência “falsa” pode ser superada pela “verdadeira”, ou como a consciência *contingente*, imediata, pode elevar-se à consciência *necessária*, que *parte* da posição

econômica de classe do proletariado mas é *mediada* pelo conhecimento acerca da subordinação estrutural do trabalho ao capital e do interesse (ainda predominantemente inconsciente) do trabalho de suprasumir essa subordinação estrutural. Marx denominou esta “contradição entre a contingência sociológica da classe (...) em um momento determinado (...) e de seu ser como constituinte do antagonismo estrutural do capitalismo (...) de contradição entre o *ser* e a *existência* do trabalho”, (Mészáros, 1993, p. 95) considerando que “o fator crucial na resolução dessa contradição é (...) o desenvolvimento de uma consciência de classe adequada ao ser social do trabalho.” (1993, p. 95)

Temos, então, que a consciência de classe necessária não brota espontaneamente do solo econômico, ao mesmo tempo em que certas condições econômicas são necessárias para o seu florescimento. Contudo, diante da hipótese de essas condições já terem sido atingidas, o desafio presente é descobrir (ou inventar) o que pode ser feito para estimular a emergência da consciência de classe necessária, articulada com um *pathos* que lhe corresponda, em uma escala que torne a perspectiva revolucionária efetivamente viável em um horizonte de tempo calculável em algumas décadas.⁶

Enfrentar este desafio requer, metodologicamente, o exame atento de um determinado grupo de conceitos, que nos permita pensar adequadamente a questão, bem como uma revisão dos esforços anteriores empreendidos no mesmo sentido, ao menos daqueles mais relevantes, de modo a podermos identificar sua eventual atualidade. O exame pode começar pela controversa noção de “falsa consciência”, sinônimo, às vezes, de consciência de classe contingente, outras simplesmente de *ideologia*.

Como se sabe, o termo *ideologia* foi cunhado na passagem do século XVIII para o XIX, por Cabanis e Destutt de Tracy, para denominar seu projeto de uma teoria das idéias.⁷ Algumas décadas depois, adquiriu, com Marx e Engels, um novo sentido, claramente *negativo*. *Ideologia*, então, passou a designar especificamente as idéias que,

⁶ Dizemos “em algumas décadas” porque “não temos um cronograma tão folgado para a necessária transformação da potencialidade em realidade. Isto deve acontecer com a agravante de uma enorme urgência.” Cf. MÉSZÁROS, Istvan. Para além do capital, p. 267.

⁷ Cf. ALTHUSSER, Louis. Aparelhos Ideológicos de Estado, p. 81: “Sabe-se que a expressão: ideologia, foi forjada por Cabanis, Destutt de Tracy e seus amigos, e que designava por objeto a teoria (genérica) das idéias. Quando, 50 anos mais tarde, Marx retoma o termo, ele lhe confere, desde as suas Obras da Juventude, um sentido totalmente distinto. A ideologia é, aí, um sistema de idéias, de representações que domina o espírito de um homem ou de um grupo social.” Ver também HALL, Stuart. O interior da ciência; ideologia e a “sociologia do conhecimento”. In: Da Ideologia, e LÖWY, Michael. Ideologias e ciência social.

de um modo ou de outro, legitimam a dominação de classe, estejam essas idéias situadas no discurso religioso, filosófico, jurídico, econômico ou do senso comum. A ideologia, porém, não deve ser confundida com a superestrutura, pois esta última envolve também a ciência e as artes, as quais, para Marx e Engels, não eram ideologias.

Um sentido mais genérico do termo ideologia, popularizado por Engels, como vimos, é expresso na noção de “falsa consciência”. Aqui, é importante fazer alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, *falsa consciência* não é necessariamente o mesmo que *consciência contingente*, dado que esta última pode, em um determinado momento, corresponder à *consciência necessária*. Assim, a falsa consciência é a *consciência contingente* somente quando esta não corresponde à *consciência necessária*. Em segundo lugar, a noção de falsa consciência pressupõe, de fato, uma consciência verdadeira, mas esta não está na ciência, em termos genéricos, como pensa o positivismo, mas especificamente na compreensão da subordinação estrutural do trabalho ao capital. Assim, *falsa consciência* não é sinônimo de uma ilusão qualquer, mas de uma forma determinada de ilusão, necessária a perpetuação do sistema e por ele mesmo possibilitada. Em uma observação no livro 3 do Capital, a respeito do seu método, Marx nos ajuda a entender melhor essa questão: “(...) as configurações do capital desenvolvidas neste livro abeiram-se gradualmente da forma em que aparecem na superfície da sociedade, na interação dos diversos capitais, na concorrência e ainda na *consciência normal*⁸ dos próprios agentes da produção.” (MARX, 2008, p. 30)⁹

Mais adiante, na mesma obra, ele aprofunda este ponto:

A relação entre uma porção de mais-valia, de renda monetária (...) com a terra é em si *absurda e irracional*; pois as magnitudes que aqui são aferidas, uma em relação à outra, são *incomensuráveis* – por um lado, um *valor de uso particular*, um pedaço de terra de tantos metros quadrados, e, por outro, o *valor*, especialmente a mais-valia. Isso na verdade expressa apenas que, sob determinadas condições, a propriedade de tantos metros quadrados de terra permite ao proprietário conseguir à força uma certa quantidade de trabalho não-remunerado, que o capital conseguiu chafurdando nestes metros quadrados, como um porco em batatas. Mas, ao que parece, a expressão é a mesma se alguém desejasse falar da relação entre uma nota de cinco libras e o diâmetro da Terra.

Entretanto, a *reconciliação das formas irracionais* sob as quais certas relações econômicas aparecem e se *afirmam na prática* não diz

⁸ Ou “contingente”.

⁹ O grifo (itálico) é meu.

respeito aos agentes ativos destas relações em sua *vida cotidiana*. E, como estão *acostumados* a se movimentar em meio a tais relações, não acham nada estranho ali. Uma *absoluta contradição* não lhes parece *nem um pouco misteriosa*. Sentem-se tão à vontade quanto um peixe dentro d'água, entre manifestações que estão separadas de suas conexões internas e são *absurdas* quando isoladas. O que Hegel diz em relação a certas fórmulas matemáticas se aplica aqui: o que *parece irracional* ao senso comum é racional, e o que *parece racional* é irracional. (MARX, apud MÉSZÁROS, 2004, p. 478)

Isto ocorre porque, com o advento do capitalismo, radicaliza-se o processo mediante o qual a consciência normal, imediata, contingente dos sujeitos objetificados passa a constituir-se em função da posição que ocupam enquanto forças produtivas (ou improdutivas) no circuito de produção e troca de mercadorias, ou seja, a partir de sua posição de classe.¹⁰ Para o marxismo, esta consciência é consciência necessária quando compreende o caráter fetichista do processo e orienta a ação dos sujeitos objetificados no sentido de sua superação; é “falsa consciência” quando se rende à realidade “invertida”, quando não compreende este caráter e não se empenha em superá-lo na prática. Contudo, essa inversão não é uma espécie de “falha” fortuita do pensamento, mas uma forma coerente de pensamento derivada de uma realidade invertida: “A inversão não está no pensamento acerca dos ‘objetos’ (mercadorias), mas nos próprios ‘objetos’ (mercadorias), de modo que as representações ideológicas são reflexos corretos de uma realidade por assim dizer ‘falsa’, e não espelhamentos falsos ou invertidos da realidade.” (MAAR, 1996, p. 45)

Nessa mesma linha de raciocínio, Mézáros pensa a “falsa consciência” como um momento subordinado da ideologia, entendida numa variante específica da acepção neutra, enquanto consciência prática (de classe) necessária em uma sociedade dividida em classes antagônicas:

O reconhecimento das necessárias limitações da ideologia – originadas do papel que ela foi instada a desempenhar na preservação de sociedades profundamente divididas – significava que a questão da emancipação humana radical não poderia ser vislumbrada sem se considerar também a supressão final das formas distorcidas de consciência social. (MÉSZÁROS, 2004, p. 469)

¹⁰ Não que as consciências dos sujeitos sejam *reduzíveis* a sua posição de classe. O que se quer dizer é que esta posição é o fator em última instância determinante do complexo de mediações que formam as consciências.

Além disso, e isto é muito importante, “(...) a ideologia não é ilusão nem superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialistamente ancorada e sustentada.” (idem, p. 65) É por isso que:

(...) se as causas identificáveis de mistificação ideológica fossem primariamente ideológicas, elas poderiam ser contrapostas e revertidas na esfera da própria ideologia. (...) o impacto maciço da ideologia dominante na vida social como um todo só pode ser apreendido em termos da profunda *afinidade estrutural* existente entre as mistificações e inversões práticas, por um lado, e suas conceituações intelectuais ideológicas, por outro. (MÉSZÁROS, 2004, p. 479)

Nesse sentido, o pensamento de Mészáros aproxima-se e complementa o do seu antigo mestre, o “velho” Lukács, de *Ontologia do ser social*:

(...) a correção ou falsidade [de uma ideia] não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria etc., científica, correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: podem apenas (...) tornar-se [uma ideologia]. Somente após se tornar veículo teórico ou prático para combater os conflitos sociais, quaisquer que sejam eles, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da humanidade, elas são ideologia. (LUKÁCS, apud LESSA, 2002, p. 108)¹¹

Essa compreensão do conceito, para Mészáros, é decisiva, pois “sem se reconhecer a determinação das ideologias pela época como a *consciência social prática das sociedades de classe*, a estrutura interna permanece completamente ininteligível.” (MÉSZÁROS, 2004, p. 67)

Mészáros, assim, emprega o conceito em um sentido mais neutro, na linha de Lênin, Gramsci e Lukács, diferente – mas não oposto – do sentido negativo popularizado por Marx e Engels. (Williams, 1985, p. 154-5) Nesta acepção neutra, *ideologia* corresponde àquelas idéias capazes de mobilizar amplos contingentes da população, sejam falsas ou verdadeiras, permanecendo diretamente atrelada à luta de classes. Neste registro, podemos tranquilamente falar em uma *ideologia socialista* – o que para Marx e Engels não faria sentido – e em uma *ideologia burguesa* – o que para Marx e Engels seria uma redundância. Em *todos os casos*, a ideologia não é uma mera

ilusão, correspondendo sempre, ainda que de forma altamente mediada, a um determinado estágio da articulação dialética entre forças produtivas e relações de produção, ou, em outras palavras, da luta de classes.

Análise e crítica

Até aqui tentamos demonstrar, de modo não exaustivo, a complexidade, a relevância e a atualidade do debate em torno da ideologia, bem como expor em linhas gerais a proposta de Larrain de distinguir uma acepção neutra de outra negativa do conceito. A distinção e sua complementaridade são úteis, antes de tudo, pois, pensando os discursos políticos midiáticos nessa chave, somos levados a perceber que toda e qualquer articulação discursiva “orgânica” (isto é, aceita por determinado grupo social como verdadeira) faz algum tipo de sentido e, ao mesmo tempo, este sentido é sempre uma tomada de posição, consciente ou inconsciente, direta ou indireta, em meio à luta de classes.¹²

Concordamos, deste modo, com Larrain quando este defende a complementaridade de ambas as abordagens no estudo de um dado fenômeno político ou cultural, pois tal atitude torna o estudo dialeticamente mais rico do que se a opção se centrasse em uma só das abordagens, fosse ela qual fosse. Assim, polemizando com a abordagem de Hall e buscando, creio, reintroduzir de certo modo na discussão a noção de *falsa consciência*, Larrain questiona o porquê de não se perguntar *também* sobre o que é *falso* em uma ideologia, isto é, sobre de que modo um discurso pode ser entendido como ideológico não só na medida em que faz sentido para amplas camadas das massas, mobilizando-as, mas também por mascarar contradições reais, “fazendo sentido” ou não:

(...) mesmo aceitando como útil a definição gramsciana de ideologia de Hall, como eu aceito, (...) por que deveríamos nos restringir a descobrir o que faz sentido em uma ideologia? Não é também completamente necessário descobrir o que está errado e expô-lo? Considerando que o nazismo e o fascismo eram ideologias na acepção gramsciana, as quais, embora inesperadamente, foram bem sucedidas

¹¹ A esta citação, segue o comentário de Lessa: “Não é, portanto, o conteúdo gnosiológico de uma ideação que a torna ideologia, mas sim sua função social específica: ser veículo dos conflitos sociais (...)”.

¹² Como dizia Althusser: “Se os aparelhos ideológicos de Estado têm a função de inculcar a ideologia dominante, isso quer dizer que existe resistência, se há resistência, é que há luta e essa luta é, em definitivo, o eco direto ou indireto, próximo ou, em geral, longínquo, da luta de classes.” (ALTHUSSER, 1985, p. 112).

em organizar setores importantes das massas alemãs e italianas, não seria importante descobrir não somente o que tinham de verdadeiro, o que nelas fazia sentido e seduziu o povo a aceitá-las, mas também descobrir e expor o que tinham de falso e que não fazia sentido? (LARRAIN, 1996, p. 61).

Em outras palavras, nos parece que se a acepção neutra é útil como ferramenta teórica para identificar a razão de ser da organicidade de uma “ideologia” que consegue mobilizar amplos setores das massas, deixando de lado a idéia de falsa consciência e centrando-se na “positividade” das articulações discursivas que dão sentido às práticas dos sujeitos, por outro lado corre o risco de perder de vista o aspecto contraditório entre os sentidos dessas articulações e as práticas que pretendem explicar, ao desconsiderar a possibilidade de os sujeitos estarem sendo literalmente enganados. Uma ideologia, por ser orgânica, não deixa de estar sujeita a contradições, distorções e mascaramentos. Nesse ponto, a acepção *negativa* de ideologia permitiria identificar essas distorções, reintroduzindo a idéia de falsa consciência, e desvelar o que eventualmente pudesse haver de contraditório nos discursos em pauta. Porém, a acepção negativa sozinha corre o risco de pré-julgar uma dada articulação discursiva a partir da teoria geral (o materialismo histórico ou dialético), caso se mostre incapaz de identificar em um discurso “reacionário”, por exemplo, que mobilize as classes subordinadas, “*what about it is true*”, “*make good sense*”, nos termos de Hall, reduzindo-o a um embuste que não merece maiores atenções. É nesse sentido que justifica-se tanto a visão anti-reducionista de Hall, que se recusa a entender os discursos em geral como reflexos mecânicos das relações materiais, e *ideologia* como uma falsa consciência oposta a uma consciência *verdadeira, científica*, quanto o postulado de Larrain sobre a pertinência de uma análise crítica dos discursos que contemple as duas acepções como complementares e não excludentes: de uma *análise* que rejeite a noção de falsa consciência confrontada com uma *crítica* que a reintroduza, ainda que somente como possibilidade.

Esta complementaridade aponta no sentido de que não se trata 1) de estigmatizar *a priori* os discursos não científicos *em geral* como *falsos*, como meros reflexos mecânicos e distorcidos de uma realidade distorcida, nem 2) de abandonar a possibilidade de representarem distorções da realidade que atendem aos interesses das classes dominantes, mas 3) que se deve abordar dialeticamente qualquer articulação discursiva buscando identificar, ao mesmo tempo, tanto os seus aspectos razoáveis

quanto os contraditórios, sob a perspectiva da luta de classes. É, de certo modo, o que Gramsci faz ao analisar a Igreja Católica: ao mesmo tempo em que aprecia sua organicidade, sua capacidade de compor um “bloco histórico” – através de seu esforço em manter a união entre a elite intelectual da igreja e as massas de fiéis, reprimindo os primeiros quando se afastam da fé popular –, condena seu empenho em impedir que as massas ascendam a um outro patamar intelectual, conservando-as na ignorância, por interesses de dominação. O discurso da *unidade dos fiéis* e da universalidade da igreja possui, neste exemplo, a dupla dimensão ideológica que defendemos que se deve buscar em toda articulação discursiva: nos termos de Gramsci, seu caráter orgânico e seu caráter arbitrário,¹³ em meio aos quais, porém, o intelectual marxista é convocado a *tomar partido*:

A posição da filosofia da práxis [leia-se marxismo] é antitética a esta posição católica: a filosofia da práxis não busca manter os “simplórios” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simplórios, não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais (Gramsci, 1978, p. 20).¹⁴

Vemos que, apesar do “bloco intelectual-moral” que defende não ser idêntico ao da igreja, que bloqueia a ascensão das massas ao mesmo tempo em que proíbe aos seus intelectuais que delas se afastem, é da Igreja que Gramsci toma emprestado seu modelo de bloco histórico, exigindo a aproximação dos intelectuais das massas. Assim, a *análise* do que há de razoável no discurso da unidade dos fiéis e no próprio modelo

¹³ Inclusive nos próprios discursos marxistas: o marxismo não está livre de contradições, não se encontra acima da crítica e, com mais frequência do que gostaríamos de admitir, pretendendo-se “orgânico”, mostrou-se “arbitrário”.

¹⁴ Suponho que a expressão “nível inferior das massas” no texto de Gramsci pode escandalizar quem só retêm do marxista italiano a ênfase culturalista. Nos termos de Aijaz Ahmad, que critica o fato de Gramsci ser reinventado na academia “como um teórico não da revolução socialista, mas de *cultura*” (2002: 13): “A primeira coisa a ser dita sobre Antonio Gramsci é que ele foi um comunista militante e um líder do maior levante proletário que ocorreu na Europa no período que se segue à Primeira Guerra Mundial e à Revolução Bolchevique. Ele não foi (...) um crítico cultural, à maneira de (...) Foucault, Derrida (...). Nem um único de seus escritos entre 1918 e 1936 – quer seja como editor de *L’Ordine Nuovo*, quer seja como líder do Movimento do Conselho de Fábrica de Turim, quer seja como prisioneiro do fascismo – faz qualquer sentido se não lembrarmos que todo o seu projeto tinha o único propósito de reconstituir um leninismo que seria apropriado às condições de uma sociedade atrasada, em grande parte camponesa (...) em face do fascismo.” (2002: 255-6)

político organizacional da Igreja, acrescida da *crítica*, mostrou-se fértil também como base para uma nova concepção de organização política. Uma atitude sem a outra seria necessariamente mais pobre. Se Gramsci pode ter privilegiado em algum momento a aceção neutra, como sugere Larrain, o fez em um contexto no qual a *negativa* prevalecia de um modo freqüentemente marcado por um reducionismo economicista – o qual perdia de foco a própria dialética que torna a noção de determinação em última instância, ou antecedência, dos fatores econômicos sobre os demais, realista e fecunda, empobrecendo-a. Contudo, nem por isso abandonou totalmente a noção de falsa consciência, em sua crítica aos discursos “arbitrários”, “desejados”.

Temos, assim, que a aceção *neutra* de ideologia seria uma forma *analítica* de abordar determinado conjunto de articulações discursivas que expressam uma “visão de mundo”, que dá sentido às práticas de uma dada coletividade em um dado contexto sócio-histórico; já a aceção *negativa* seria uma forma *crítica* de abordar determinado conjunto de articulações discursivas, que expressam uma “visão de mundo distorcida” de uma dada coletividade etc., a qual, fazendo sentido ou não, atende aos interesses das classes dominantes. A abordagem neutra privilegia o que faz sentido em uma articulação discursiva, ainda que como base para a elaboração de uma crítica; a negativa, o que não faz sentido, ou melhor, o que há de distorcido neste sentido e, sobretudo, de que forma ele legitima as relações de poder vigentes.

Conclusão

A operacionalidade teórica da aceção neutra reside em sua propriedade *analítica* de favorecer a compreensão das razões pelas quais certos discursos conservadores fazem sentido, mobilizam as massas, tornam-se *orgânicos*, em que pese poderem estar aparentemente em contradição com o que uma visão de mundo marxista chamaria de os “interesses reais” dos emissores ou reprodutores dos discursos, de modo a se poder identificar os equívocos das políticas desenvolvidas pelos setores progressistas (ou revolucionários) da sociedade e reorientá-las pontualmente. Por exemplo, no Brasil, uma abordagem *neutra* do discurso direitista em nome da ordem e do anticomunismo, sobretudo durante os anos 1960 e 1970, talvez tivesse contribuído para que fossem evitados alguns equívocos táticos, como o distanciamento entre boa parte dos intelectuais de esquerda, que se julgavam a vanguarda revolucionária, e as

massas (incluindo amplos setores das classes médias), cujo resultado, sabemos, foi trágico. Outro exemplo: na Alemanha, nos anos 1920 e 1930, a beligerância mútua entre comunistas e sociais democratas pavimentou o terreno – aberto, não obstante, pelas crises econômicas que marcaram o período – para a ascensão nazista, a qual pegou as esquerdas de surpresa, entre outros fatores por terem se mostrado incapazes de identificar o que fazia sentido na pregação nazi (a exaltação do povo, a crítica à exploração, a promessa de um futuro radiante), atendo-se somente aos seus aspectos negativos óbvios.

Já a acepção negativa abre uma perspectiva *crítica* para que se possa identificar as distorções dos discursos hegemônicos conservadores, de modo a favorecer a elaboração de políticas *estratégicas* de fôlego, cuja meta seria não apenas compreendê-los e opor-lhes resistência, desmascarando-os, mas superá-los – sem, contudo, perder de vista que erros táticos necessariamente comprometem a estratégia.

Resumindo:

1. A acepção neutra de ideologia seria sobretudo *analítica* e *tática*: ao rejeitar a noção de distorção ou falsa consciência, poderia ser útil para identificar a razão de ser (para seus emissores e reprodutores) de um dado discurso midiático hegemônico, bem como sua oposição a outros discursos midiaticamente recalcados. Ou seja, pode explicar como e por quê esta articulação discursiva *faz sentido* para os que dela se utilizam e de que modo legitima práticas que são de seu interesse. Sob esta perspectiva, uma tal compreensão favoreceria o desenvolvimento de políticas conjunturais, de curto prazo, ou, em outros termos, na utilização pontual da “verdade” que subjaz em uma eventual “distorção” hegemônica de modo a rearticulá-la sob uma perspectiva contra-hegemônica de resistência ou contra-ataque (é o que faz o MST ao articular-se com setores da Igreja?).¹⁵
2. A acepção negativa seria sobretudo *crítica* e *estratégica*: conservando, ou reintroduzindo, a noção de distorção ou falsa consciência, serviria para identificar *até que ponto* esses discursos – em que pese a “verdade” que seus articuladores lhe atribuem – falseiam as relações sociais em sua concretude histórica, legitimando e reproduzindo relações de subordinação de um determinado grupo por outro dentro

¹⁵ Ver Peixoto, 2000.

do conjunto mais amplo da luta de classes, e para identificar se e até que ponto o discurso em questão mascara as relações e interesses de classe (e somente neste sentido seriam ideológicos na acepção negativa). Esta compreensão favoreceria o desenvolvimento de políticas estruturais, de longo prazo, que apontassem para uma nova hegemonia.¹⁶

3. Ambas as acepções levam em consideração a especial relevância dos fatores econômicos e da luta de classes para a compreensão da produção e reprodução sociais de articulações discursivas; em suas formas mais sofisticadas, ambas rejeitam, ao mesmo tempo, todo reducionismo economicista. Diferem, contudo, na aplicação do adjetivo “ideológico” às articulações discursivas, ou melhor, no próprio entendimento do conceito “ideologia”. Esta distinção é relevante, na medida em que se busque uma definição conceitual rigorosa e, de preferência, fecunda.

Referências

AHMAD, Aijaz. **Linhagens do presente**. São Paulo: Boitempo, 2002.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HALL, Stuart. O interior da ciência; ideologia e a “sociologia do conhecimento”. In: **Da Ideologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

HALL, Stuart. The Toad in the Garden: Thatcherism Among the Theorists. In: CARRY AND GROSSBERG (eds.), **Marxism and the Interpretation of Culture**. London: Macmillan Education, 1988.

LARRAIN, Jorge. Stuart Hall and the marxist concept of ideology. In: Morley and Chen (orgs.) **Stuart Hall: Dialogues in Cultural Studies**. London/NY: Routledge, 1996.

LESSA, Sérgio. Lukács: direito e política. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (orgs.) **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.

¹⁶ Não pretendo com essas sugestões quanto ao caráter mais propriamente tático ou estratégico de uma das duas acepções cometer o disparate de afirmar que Lenin, Gramsci ou Hall desconsideraram a questão da luta de classes ou a perspectiva política estrutural, ou que Marx não se interessava pela conjuntural, mas levantar a hipótese da maior ou menor adequação de cada uma das duas acepções a uma perspectiva política tática ou estratégica, ou seja, mais voltada para o “jogo” ou para o “campeonato”. A meu ver, sob este prisma, torna-se evidente a necessidade de complementaridade entre ambas as perspectivas e acepções.

LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social**. São Paulo: Cortez, 1985.

LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**. Os Princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MAAR, Wolfgang Leo, A Reificação como realidade social. Práxis, trabalho e crítica imanente em *hcc*, in: ANTUNES, Ricardo e DOMINGUES LEÃO RÊGO, Walquíria. **Lukács. Um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo, 1996.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. **O Capital**. Livro III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MÉSZÁROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**. Ensaios de negação e afirmação. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.

MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**. São Paulo e Campinas: Boitempo e Editora da Unicamp, 2002.

MÉSZÁROS, Istvan. **O Poder da Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.

PEIXOTO, Oviódio Mota. **O Direito do Súdito: MST, Mídia e Reforma Agrária**. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação de Mestrado em Comunicação e Cultura. Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

SCHNEIDER, Marco. **Música e capital midiático: introdução a uma crítica da economia política do gosto**. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação de Mestrado em Comunicação e Cultura. Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

SCHNEIDER, Marco. 2008. **A comunicação e o gosto: uma abordagem marxista**. São Paulo, SP. Tese de Doutorado em Comunicação. Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2008.

WILLIAMS, Raymond. **Key Words**. New York: Oxford University Press, 1985.