

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**

**REPENSANDO A IDEOLOGIA:
UMA LEITURA CRÍTICA EM LOUIS ALTHUSSER.**

Goiânia

2003

NEIRUELK NORBERTO DE SOUSA AZEVEDO MESQUITA

**REPENSANDO A IDEOLOGIA:
UMA LEITURA CRÍTICA EM LOUIS ALTHUSSER.**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Gonçalo Armijos Palácios.

Goiânia

2003

M578r **Mesquita, Neiruelk Norberto de S. A.**
Repensando a ideologia: uma leitura crítica em
Louis Althusser / Neiruelk Norberto de S. A. Mes-
quita. - Goiânia, 2003.
90 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal
de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filo-
sófia, 2003.

Bibliografia: f. 84-90

1. Ideologia 2. Filosofia marxista 3. Louis Al-
thusser I. Universidade Federal de Goiás. Facul-
dade de Ciências Humanas e Filosofia II. Título.

CDU: 316.75

AGRADECIMENTOS

A toda minha família, por entender carinhosamente minha ausência em muitos momentos.

Ao meu esposo, que mais que um amigo, foi um companheiro em todas as horas dedicadas (e foram muitas madrugadas!) ao “nosso” trabalho.

À minha amiga e sócia, Sandra, que em muitos momentos me incentivou nesta conquista.

Aos meus colegas e professores do mestrado, pela habilidade e competência com que ampliaram meus conhecimentos em filosofia.

Às minhas colegas, que se tornaram amigas nesta fase de orientação: Ana Kelly, Alessandra e Liliane.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Gonçalo Armijos Palácios, um agradecimento especial, pela paciência (e que paciência!) e rigor científico com que me acompanhou nesta caminhada.

(...) O mundo é espetáculo,
mas sobretudo convocação.
E, como a consciência se
constitui necessariamente
como consciência do
mundo, ela é, pois,
simultânea e
implicadamente,
apresentação e elaboração
do mundo.

Ernani Maria Fiori

SUMÁRIO

RESUMO.....	08
ABSTRACT.....	09
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I	
1 - A Gênese da Ideologia.....	11
1.1 - O Nascimento do conceito de Ideologia.....	12
1.2 - A Ideologia como primeira ciência.....	13
1.2.1 - O surgimento do sentido negativo de Ideologia....	14
1.2.2 - O significado moderno do conceito de Ideologia...	15
1.3 - Marx e A Ideologia Alemã.....	17
1.4 - A leitura de Louis Althusser dos escritos de Marx sobre a ideologia.....	22
1.4.1 - O corte epistemológico.....	22
1.4.2 - As críticas à teoria do corte epistemológico de Louis Althusser.....	24
CAPÍTULO II	
2 - Louis Althusser.....	27
2.1 - A infância.....	27
2.1.1 - Adolescência.....	30
2.1.2 - Os anos no cativeiro.....	32
2.2 - O relacionamento com Hélène e sua primeira internação.....	33
2.2.1 - Althusser e a filosofia.....	38

2.2.2 -	Althusser e a política.....	41
2.3 -	Althusser e Hélène – o anúncio de uma tragédia..	43

CAPÍTULO III

3	A Ideologia em Louis Althusser.....	46
3.1	Althusser e a teoria da ideologia em Geral.....	46
3.1.1 -	A ideologia não tem história.....	48
3.1.2 -	A ideologia é uma “representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”.....	51
3.1.3 -	A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos.	53
3.2 -	Considerações a respeito da teoria sobre ideologia de Althusser.....	55

CAPÍTULO IV

4	Repensando a ideologia em Louis Althusser: uma leitura de John B. Thompson.....	57
4.1 -	John B. Thompson.....	57
4.2	Thompson e a teoria da ideologia em Louis Althusser.....	58
4.2.1 -	Thompson e a teoria geral na reprodução social organizada pelo Estado e legitimada pela ideologia.....	59
4.2.1.1 -	A reprodução das relações sociais.....	60
4.2.1.2 -	Teoria consensual e a ideologia dominante.....	62
4.2.1.3 -	A ideologia dominante e os aparelhos do Estado..	64
4.3 -	Considerações de Thompson em relação à teoria de Louis Althusser.....	65

4.4 -	Uma nova proposta de ideologia em John B. Thompson.....	69
4.4.1 -	Thompson e Marx	71
4.4.2 -	Sentido e Dominação.....	74
	CONCLUSÃO.....	81
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	84

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo levar a cabo uma leitura crítica da teoria althusseriana da ideologia. Faremos um exame crítico a respeito da teoria proposta por este autor visando demonstrar a discrepância entre suas teses e as teses de Marx. Na fase final de nosso trabalho tentamos demonstrar os problemas da proposta de Althusser, não somente com relação a Marx, mas com respeito à inadequação teórica de sua proposta. Apresentamos, por último, a concepção de ideologia de John Thompson que, além de criticar a teoria althusseriana, procura desenvolver uma teoria de ideologia próxima ao espírito de Marx.

ABSTRACT

The present work has as its objective a critical reading of Althusser's theory of ideology. We will examine critically his proposal trying to show the discrepancy between his theories and the theories of Marx. Then, we will try to show the problems of his theses, not only regarding Marx, but with regard to the theoretical inadequacy of his proposal. Finally, we show John Thompson's conception of ideology who, besides criticizing Althusser's theory, tries to develop a theory of ideology closer to what Marx proposed.

INTRODUÇÃO

No presente trabalho pretendemos levar a cabo uma leitura crítica da teoria althusseriana de ideologia.

Na primeira parte examinaremos a origem do conceito de ideologia, sua introdução por Destutt de Tracy, o uso pejorativo dado por Napoleão e, por último, o significado de “falsa consciência” dado por Marx.

Na segunda parte do trabalho, diante da discrepância entre Marx e Althusser, discutiremos algumas declarações de Althusser que permitem explicá-la.

Na terceira parte, examinaremos a teoria proposta por Althusser sobre ideologia, na qual situaremos suas divergências drásticas com a teoria de Marx.

Na quarta e última parte, examinaremos a concepção de ideologia de John Thompson, que analisa criticamente o filósofo francês, e propõe teses mais próximas do espírito e a letra da teoria de Marx.

CAPÍTULO I

1 - A Gênese da Ideologia¹

Neste capítulo abordaremos a origem do conceito de ideologia a fim de esclarecer o propósito a que veio, num primeiro momento como o nome de uma ciência e, posteriormente, veremos a inversão de seu significado para designar “erro”, “engano”, “inconsciência” etc.

Quando empregamos o termo ideologia na análise social e política ou na conversação do dia-a-dia, empregamos um conceito que tem uma longa e complicada história. Parte dos motivos de este conceito ser tão ambíguo hoje, de ter tantas acepções e nuances diferentes, deve-se ao fato de ter percorrido um caminho longo e sinuoso desde que foi introduzido nas línguas européias dois séculos atrás: a multiplicidade de significados que ele tem hoje é um produto de seu itinerário histórico.

Luís Villoro em seu livro, *El concepto de ideología* nos diz:

Uno de los términos filosóficos más usados actualmente es el de “ideología”. Es también uno de los términos cuyo significado es más variable e impreciso. No todos los que lo emplean tienen una idea clara de lo que entienden por él, y muchos de los que sí la tienen usan con sentidos diferentes. (Luís Villoro, 1985, p. 15)

¹ Todos os grifos existentes neste trabalho são dos próprios autores.

Ideologia hoje possui dentro de toda sua ambigüidade dois grandes significados opostos entre si:

1 “Ideologia” é um conjunto ordenado de idéias e valores referente à ação, tanto individual como política, compartilhado por um determinado grupo social.

2 “Ideologia” é uma concepção errônea da realidade social.

O que distingue drasticamente ambos significados é o caráter neutro do 1º e o caráter negativo do 2º, coerentes com seu percurso histórico, sendo o 2º o mais utilizado atualmente.

1.1 - O nascimento do conceito de ideologia

Este conceito foi inicialmente empregado e desenvolvido no final do século XVIII, mais precisamente em 1776 pelo francês Destutt de Tracy, para descrever seu projeto de uma nova ciência que estaria interessada na análise sistemática das idéias e sensações, na geração, combinação e conseqüência das mesmas. Boudon fala em sua obra *A ideologia* do significado para De Tracy do termo : “Ela designava para este autor a ciência da gênese das idéias, que se propunha a fundar.” (Boudon, 1989, p.35)

Faz-se necessário aqui situar historicamente o pensamento deste que se propôs a fundar o termo.

De Tracy foi um nobre bem educado, com uma forte tendência iluminista e foi um estudioso de pensadores como Condillac, Voltaire e Holbach. Foi feito prisioneiro no governo de Robespierre pois acreditava que se combateria a guerra com a combinação de filosofia e educação, baseados na sistematização de

idéias. De Tracy via nessa sistematização uma saída para manter o iluminismo mesmo numa situação de revolução.

Com a queda de Robespierre, Destutt de Tracy fora libertado, adquirindo com seus companheiros uma posição privilegiada na Nova República. Com a criação do Instituto Nacional substituíam-se as academias abolidas por Robespierre, um curso de Moral e Ciências políticas foi instituído e De Tracy foi escolhido para assumi-lo, pois era direcionado à análise das sensações e das idéias. De Tracy afirmava que não podemos conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas as idéias formadas pelas sensações que temos delas. O nome que De Tracy designou para este projeto foi “ideologia”. Boudon ressalta:

Forjando o conceito de ideologia, Destutt de Tracy pretendia portanto designar uma disciplina que teria como objeto as idéias, assim como a minerologia tem como objeto os minerais ou a geologia, a terra. (Boudon, 1989, p.35)

1.2 - A Ideologia como primeira ciência

Destutt de Tracy criou o termo “ideologia”, com o significado de ciência das idéias, tendo como objetivo ser útil, positiva e suscetível de exatidão rigorosa. Genealogicamente, deveria ser a primeira ciência, pois todo conhecimento científico viria da combinação de idéias. Através de uma análise cuidadosa das idéias deveríamos compreender a natureza humana e, desse modo, possibilitar-se-ia a reestruturação da ordem social e política de acordo com as necessidades e aspirações dos seres humanos.

Destutt de Tracy pretendia aprofundar as indicações de Condillac e analisar as origens das idéias. Fala-se de ideologia antes de falar de psicologia... (Boudon, 1989, p.35)

Destutt de Tracy e seus companheiros eram politicamente engajados, muito próximos do republicanismo e, portanto, diretamente ligados ao destino da Revolução.

1.2.1 - O Surgimento do sentido negativo de ideologia.

Em 1799, Napoleão Bonaparte retorna do Egito, dá um vitorioso golpe de estado e torna-se primeiro cônsul, posição esta que ele sustenta por dez longos anos com total autoridade. Inicialmente, Napoleão se baseou em algumas das idéias de Destutt de Tracy, não sem desconfiança, pois a ligação ao republicanismo representava uma ameaça às suas ambições autocráticas. Assim, Napoleão passa a ridicularizar as pretensões da ideologia. Em sua visão, ela era uma doutrina especulativa, abstrata, que estava distante da realidade do poder público. “Foi sem dúvida Napoleão, quem, por acaso, conferiu à palavra Ideologia seu sentido moderno.” (Boudon, 1989, p.35)

Napoleão, então, cria o termo “ideólogos” em sentido pejorativo:

Destutt de Tracy e Volney tendo procurado contrariar suas ambições imperiais, foram por ele chamados, num tom de desprezo, de ideólogos, deixando entender por aí que aqueles que designavam desta maneira, visavam a substituir, como será dito a seguir, considerações abstratas à política real. (Boudon, 1989, p.35)

Sendo assim, o termo, “ideologia” recebe um sentido negativo pois passa a significar algo inútil, infundado.

A partir deste momento, a noção de ideologia passou a designar teorias tão abstratas quanto duvidosas, que se pretendiam fundadas sobre a razão ou sobre a ciência e que visavam desenhar a ordem social e orientar a ação política. (Boudon, 1989, p.35 e 36)

A oposição de Napoleão aos ideólogos se intensificou e alcançou seu apogeu na medida em que o império que ele se propôs a construir começou a se desintegrar. Os ideólogos se tornaram responsáveis, para Napoleão, por seu fracasso. Kennedy, em *The age of revolution: Destutt de Tracy and the origins of “ideology”*, reproduz esta afirmação de Napoleão:

Nós devemos colocar a culpa dos males que a nossa França sofreu na ideologia, metafísica obscura, que procura, sutilmente, pelas últimas causas, onde se deve colocar a legislação dos povos, em vez de fazer uso das leis conhecidas do coração humano, e das lições da história. (Napoleão, apud Kennedy, 1978, p.215)

Os ataques de Napoleão à ideologia se intensificavam à medida que seu poder diminuía. Todos os pensamentos religiosos e políticos tornaram-se ideológicos, usando-se, assim, o termo como uma condenação.

1.2.2 – O Significado moderno do conceito de ideologia

Destutt de Tracy, após a queda de Napoleão, recuperou sua posição política e tentou retomar seu projeto inicial

publicando seus escritos sobre ideologia como ciência das idéias, mas, quando lançados, o termo já havia adquirido um sentido novo e bastante diferente daquele que o seu criador lhe dera. Deixou de ser apenas a ciência das idéias e começou a designar as idéias mesmas, ou seja, um corpo de idéias, supostamente errôneas e distante da realidade prática da vida política. A ideologia como ciência positiva e eminente, digna do mais alto respeito, gradualmente deu lugar à “ideologia” como conjunto de idéias abstratas e ilusórias digna apenas de ridicularização e desprezo.

Ao mesmo tempo, o caráter pejorativo da palavra, que se conservou de Napoleão a Marx, depois, de Marx a Aron e a muitos outros, indicava tudo que esta ambição podia ter de ilusório. (Boudon, 1989, p.36)

Destarte, o caminho percorrido pelo significado do termo ideologia, pelos seus respectivos estudiosos, variam de acordo com suas idéias expressas em seus projetos. Para De Tracy significava uma ciência superior; Napoleão o contradisse, afirmando que era um conjunto de idéias sem vínculo com a realidade e menos ainda com a política real.

Após apresentarmos brevemente o itinerário histórico do termo “ideologia” e seus principais significados, situaremos dois autores que empregam o conceito de ideologia e tiveram seus pensamentos ligados à ele de maneira polêmica: Marx e Althusser. O primeiro retoma o sentido de Napoleão e emprega o termo no sentido negativo, o segundo diz atribuir-lhe um sentido radicalmente diferente, a partir de uma leitura dos escritos de Marx, o que, para ele, representaria uma contribuição ao

marxismo. Nos ateremos no momento à caracterização do pensamento do primeiro autor.

Marx usa a noção de ideologia como falsa consciência, o que veremos a seguir.

1.3 – Marx e *A Ideologia Alemã*

A ideologia não foi, em momento algum, foco de Marx, não se atendo com profundidade a este termo, até por não lhe atribuir um papel importante em seu pensamento.

Esta obra fora escrita como uma crítica a Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner, filósofos que, para o autor, foram responsáveis pelo atraso teórico na Alemanha por defender idéias desconectadas com a realidade alemã. Ao contrário do que alguns marxistas afirmam (um deles talvez com maior notoriedade seja Louis Althusser), esta obra não teve o objetivo de apresentar uma teoria sobre ideologia, apenas consistia em uma visão crítica do que se passava na Alemanha. Segundo seus próprios autores, ela ficou abandonada “à crítica roedora dos ratos” sendo publicada pela primeira vez em 1933. Na *Ideologia Alemã*, escrita no ano de 1845, são lançadas as bases do materialismo histórico e do materialismo dialético que ficaram conhecidos como uma designação da teoria marxista, embora Marx não use exatamente estes termos e sim concepção materialista da história.

A crítica de Marx aos filósofos alemães se deve a eles privilegiarem a teoria em detrimento da práxis. A práxis até então estava sendo totalmente ignorada, e não era vista como o fundamento da teoria.

Para Marx, as idéias deviam explicar-se pela sua base social. Assim, nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx afirma que o sentimento religioso é um produto histórico, relacionado a uma forma determinada de sociedade. Para ele, o sentimento religioso tem sua origem na deficiência do próprio Estado. Esta deficiência deveria ser suprimida com a tomada de consciência do homem como um ser-espécie, num coletivismo que mudava o homem individual, abstrato. Numa fórmula que sintetiza sua concepção, na *Ideologia Alemã* Marx afirma: “Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (Marx e Engels, 2001, p.200). Nesta obra Marx ironiza os jovens hegelianos por acharem que uma revolução no plano do pensamento foi mais importante que a Revolução Francesa. A Alemanha estava atrasada em relação aos outros países da Europa, como França e a Inglaterra. Marx via na filosofia alemã uma ligação muito estreita ainda com o sistema hegeliano, denunciando seu caráter conservador. A saída estaria em ligar a filosofia alemã à realidade alemã.

Nenhum desses filósofos teve a idéia de se perguntar qual era a ligação entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a ligação entre a sua crítica e o seu próprio meio material. (Marx e Engels, 2001, p.10)

O grau de avanço de um país, para Marx, é determinado por suas relações de trabalho e suas formas de produção. Marx aplica então esta concepção à história, afirmando que cada nova fase da divisão do trabalho acarreta uma mudança nas relações entre os indivíduos.

Reconhece-se da maneira mais patente o grau de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas de uma nação pelo grau de desenvolvimento alcançado pela divisão do trabalho. (...) qualquer força produtiva nova traz como consequência um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho. (Marx e Engels, 2001, p. 11 e 12)

Em *A Ideologia Alemã*, Marx aplica o termo “ideologia” num sentido negativo. O objetivo de Marx é específico e “ideologia” é empregada como um termo que designa um erro metodológico e epistemológico.

Se em toda ideologia os homens e suas relações parecem estar de cabeça para baixo, como dentro de uma câmara obscura, isto resulta de seu processo de vida histórica, exatamente como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida diretamente física. (Marx, 2001, p.19)

Para Marx, ideológico é conceber as idéias como autônomas desconhecendo sua dependência das condições reais e sua íntima relação com a história.

Para os jovens hegelianos, as representações, idéias, enfim, os produtos da consciência aos quais eles próprios deram autonomia, eram considerados como verdadeiros grilhões da humanidade. Assim como os velhos hegelianos proclamavam serem eles os vínculos verdadeiros da sociedade humana. Torna-se assim evidente que os jovens hegelianos devem lutar unicamente contra essas ilusões da consciência. (Marx e Engels, 2001, p.9)

Para Marx, as doutrinas e idéias constitutivas da ideologia pertenciam ao reino das abstrações e da ilusão, e eram

fenômenos que poderiam ser explicados, desmascarados e substituídos pela análise científica das condições materiais de produção e da mudança social. Não há indicações no trabalho de Marx, na *Ideologia Alemã*, de que a ideologia seja um elemento inevitável da vida social como tal. Ideologia, para Marx, é sintoma de uma doença, não a característica de uma sociedade normal e sadia:

A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se em toda ideologia os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmera escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico. (Marx e Engels, 2001 p.19)

Para Marx, o impedimento desta consciência nos jovens hegelianos decorre do fato de não estarem engajados historicamente. Vivendo assim na ilusão de uma ideologia que encobre o processo de vida real:

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. E mesmo as fantasmagorias existentes no cérebro humano são sublimações resultantes necessariamente do processo de sua vida material, que podemos constatar empiricamente e que repousa em bases materiais. Assim a moral, a religião, a metafísica e todo restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não tem história, não tem desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. (Marx e Engels, 2001, p. 19 e 20)

Na *Ideologia Alemã* existem várias passagens semelhantes às citadas, que deixam claro o objetivo de Marx em criticar os ideólogos, e não elaborar uma teoria da ideologia. Para Marx, os jovens hegelianos opõem idéias a idéias, lutam com sentenças contra sentenças e, como resultado, deixam o mundo real intacto. Eles não conseguem ver a conexão entre suas idéias e as condições sócio-históricas da Alemanha nem dar à sua crítica uma força prática e efetiva.

1.4 - A leitura de Louis Althusser dos escritos de Marx sobre a ideologia

Escolhemos este autor, apesar de existirem inúmeros teóricos da ideologia (como Weber, Adorno, Mannheim, Durkheim, Pareto etc.) pelo fato de nossa discussão centrar na sua proposta de uma teoria da ideologia, como uma “contribuição” à teoria marxista. Seus fundamentos partiram de uma leitura dos escritos de Marx, principalmente no que diz respeito a *A Ideologia Alemã*, obra na qual ele estabelece um corte epistemológico no pensamento do filósofo alemão.

1.4.1- O Corte Epistemológico

O ano de 1845 é considerado uma linha de demarcação na obra marxista. As produções deste momento – *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã* - são designadas por Althusser como obras de corte. (O conceito vem de Gaston Bachelard, que é conhecido pelo seu trabalho sobre estética e poética, mas que tem também uma importante obra epistemológica, *A filosofia do Não*.) Sua tese afirma que é neste momento que Marx rompe com toda a teoria que funda a história e a política sobre a essência humanista do homem. A concepção feuerbachiana de homem como objeto sensível dá lugar à concepção de homem como atividade sensível, ou seja, conectado com as condições da vida social que são essencialmente práticas e que fazem do homem o que ele é.

Althusser adota também a crítica de Marx ao idealismo hegeliano e ao velho materialismo, ou seja, a crítica aos

ideólogos alemães, uma vez que nenhum desses filósofos busca ligar a filosofia alemã à realidade alemã. Althusser estabelece o momento da ruptura como necessário e radical. Em sua obra *A Favor de Marx* ele afirma:

Essa ruptura única comporta três aspectos teóricos indissociáveis:

1. Formação de uma teoria da história e da política fundada em conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinação em última instância pela economia, determinação específica dos outros níveis, etc.
2. Crítica radical das pretensões teóricas de todo humanismo filosófico.
3. Definição do humanismo como ideologia. (Althusser, 1979, p.200)

Para Althusser, a nova problemática se instala e esse divisor de águas imposto pelo corte epistemológico vem evidenciar a descoberta de Marx. As pretensões humanistas são colocadas no seu devido lugar, “A essência do homem criticada foi definida como ideologia, categoria que pertence à nova teoria da sociedade e da história.” (Althusser, 1979, p.200) A partir daqui, Althusser pretende fazer uma contribuição à teoria marxista (que veremos no capítulo III).

1.4.2 - As críticas à teoria do corte epistemológico de Louis Althusser

O corte epistemológico proposto por Althusser foi alvo de críticas.

Paul Ricoeur em sua obra *Ideologia e Utopia* nas sessões sobre a teoria da ideologia em Althusser, pensa que o corte epistemológico prejudica a teoria de Marx. Ricoeur nos diz: “Quanto a mim, a representação de Althusser do corte epistemológico prejudica grandemente, não só a teoria da ideologia como a leitura de Marx.” (Ricoeur, 1986 p.281)

Jacob Gorender também direciona sua crítica a Althusser no que diz respeito ao corte epistemológico afirmando que não fica claro como as periodizações realizadas por ele são estabelecidas. Gorender afirma:

Pertence ao consenso geral dos estudiosos do marxismo a teoria de que *A Ideologia Alemã* assinalou o nascimento do materialismo histórico, teoria e metodologia da ciência social associada aos nomes de Marx e Engels. Louis Althusser apontou nessa obra o corte epistemológico, que separa a fase pré-marxista do pensamento de Marx e Engels da fase propriamente marxista, na qual trabalham com sua teoria original.

O problemático na idéia do corte epistemológico, tal como o apresenta o filósofo francês, consiste na ausência de explicação do porquê e do como se deu a passagem de uma fase a outra. As duas aparecem absolutamente separadas e estranhas entre si, uma vez que, em ambos os casos, se trata de estruturas fechadas. Não se vê de que maneira a primeira fase preparou a seguinte, na qual elementos precedentes se eliminam ou se conservam transformados. O corte epistemológico althusseriano destaca acertadamente a descontinuidade, porém esta se expõe como resultante de um ato de criação sem história, na medida em que se omite o outro lado do processo, a continuidade. (Gorender, Introdução. In: Marx e Engels, 2001 p.VII)

Resta-nos perguntar se houve verdadeiramente um corte epistemológico. Realmente, o que não deixa dúvidas diz respeito ao fato de Marx passar a elaborar uma nova teoria, a da história.

Althusser, em sua obra *Sobre a Reprodução*, afirma que Marx diz na *Ideologia Alemã* que “tinha ajustado suas contas em relação à sua consciência filosófica anterior” (Althusser, 1999, p.195), a propósito de sua evolução teórica e, ainda assim, insiste em postular sua concepção de corte epistemológico, e concluir que há indícios de uma teoria da ideologia no pensamento de Marx.

Para Althusser, em *O Capital* se encontram várias passagens que demonstram uma teoria da ideologia implícita. Ele afirma:

Infelizmente, embora contenha inúmeros elementos para uma teoria das ideologias, sobretudo da ideologia dos economistas vulgares, *O Capital* não contém essa teoria em si mesma que, em grande parte (veremos qual, no momento oportuno), depende de uma teoria da ideologia em geral que continua ausente da teoria marxista enquanto tal. (Althusser, 1999 p.195)

Por isso, Althusser quer tornar explícita essa teoria latente o que representaria sua contribuição aos estudos marxistas - mas reconhece que é apenas um estudo que ainda deixa a desejar no que diz respeito a serem postos à prova ou até mesmo defendidos:

Eu gostaria de correr o risco considerável de propor, a esse respeito, um primeiro e muito esquemático esboço. As teses que apresentarei não são com certeza, improvisadas, mas não podem ser defendidas e submetidas à prova, isto é, confirmadas ou invalidadas a não ser com estudos e análises muito longos que, talvez sejam provocados pelo enunciado dessas teses. Portanto, peço ao leitor uma extrema vigilância e, simultaneamente, uma extrema indulgência em relação às proposições que vou arriscar. (Althusser, 1999 p.195)

O próprio Althusser, então, tinha noção das lacunas em sua proposta de uma teoria da ideologia particular e geral. Antes de apresentarmos a teoria proposta pelo autor, retomaremos sua trajetória, a fim de esclarecermos a origem de tais contribuições.

CAPÍTULO II

2 - Louis Althusser

Como dito no capítulo anterior, Louis Althusser vê nos escritos de Marx um corte epistemológico, afirmando que este romperá com a noção humanista da essência do homem para conceber uma noção ideológica do homem (o que Marx nunca fez).

Antes de aprofundarmos nos termos teóricos de Althusser, faz-se necessário compartilhar com o leitor as revelações que o próprio autor fizera em sua autobiografia *O Futuro dura muito tempo* publicada somente após sua morte, em 1990.

Nesta obra, Althusser confessa, os distúrbios psíquicos, os quais tenta explicar, se não justificar, sua vida de imposturas.

2.1 - A infância

Louis Althusser nasceu em 16 de outubro de 1918, na Argélia. Deste período o autor revela a ausência de seu pai, pois este era um soldado que estava, na época do seu nascimento, na frente de batalha. Em sua recordação, Althusser guarda imagens de seus pais e de si próprio que revelam à angústia de sua existência:

Essa mãe associada a recordações (contadas muito tempo depois), a episódios de ameaça de morte precoce (evitada por milagre) ia se tornar a mãe sofredora, destinada a uma dor ostensiva e repleta de censuras, martirizada em sua casa pelo próprio marido, com todas as feridas abertas: masoquista mas, por causa disso, também terrivelmente sádica em relação à meu pai (...) e em relação a mim. (Althusser, 1992, p.42)

Ainda em relação à sua mãe, Althusser revela seu interminável sentimento de culpa diante desta existência torturante:

Diante deste doloroso horror, eu iria sentir permanentemente uma imensa e infinita angústia e a compulsão de me dedicar de corpo e alma à minha mãe, de socorrê-la oblativamente para me salvar de um sentimento de culpa imaginário e salvá-la de seu martírio e de seu marido, além da convicção inextirpável de que aquela era minha missão suprema e minha suprema razão de viver. (Althusser, 1992, p. 42)

Ao que ainda vai se revelar, Althusser fará dessa missão sua filosofia de vida, apropriando-se do que imagina que todos os outros esperam dele.

Quanto ao seu nome, Althusser também revela sua indignação:

Talvez esse nome disse um pouco demais, em meu lugar: *oui*, e eu me revoltava contra esse “sim” que era o “sim” ao desejo de minha mãe, não ao meu. E, sobretudo, ele dizia: *lui*, esse pronome da terceira pessoa que, soando como a chamada a um terceiro anônimo, me despojava de toda personalidade própria, e fazia alusão a esse homem às minhas costas: *Lui, c'était Louis*, meu tio, que minha mãe amava e não eu. (Althusser, 1992, p.42)

Em relação a seu pai, ele relata:

Meu pai, no fundo muito autoritário, e em todos os sentidos muito independente, até e talvez sobretudo em relação aos seus, separava definitivamente as áreas e os poderes: para sua mulher, unicamente o lar e os filhos; para ele, sua profissão, o dinheiro e o mundo exterior. Nesta divisão, sempre foi intratável. Jamais tomou a menor iniciativa sobre nosso lar nem nossa educação. (Althusser, 1992, p. 44)

Althusser, como dito nestas passagens, levará consigo toda essa carga de angústia em seus atos e experiências. Tinha um profundo sentimento de inferioridade, escondido por um comportamento onipotente. Estava sempre insatisfeito consigo, mas era habilidoso o suficiente para mostrar-se diferente, arte esta que ele diz ter aprendido com seu pai que o levava ao estádio para entrar sem pagar: “Eu ficava fascinado por sua arte de passar ‘a perna’.” (Althusser, 1992, p. 48). Esta arte, Althusser assume, se aperfeiçoou no decorrer de seus atos (inclusive com Marx): “Mas, mais tarde, eu iria me inspirar seriamente em sua arte de ‘passar a perna’.” (Althusser, 1992, p. 48)

Althusser diz que, de sua infância, ele guarda de si a imagem de uma criança franzina, fraca, mole, que em momento algum lembra um menino: “Eu não era nem mesmo um menino, mas uma menininha fraca.” (Althusser, 1992, p. 85)

Assim, diante de uma auto-imagem tão frágil e débil, Althusser buscou em suas imposturas desenvolver artificios que lhe permitissem resultados mais positivos, aqueles esperados por ele próprio:

(...) não tendo uma existência pessoal, uma existência autêntica, duvidando de mim a ponto de me acreditar insensível, sentindo-me por causa disso incapaz de manter relações afetivas com qualquer pessoa, estava reduzido portanto a artificios de sedução e impostura. A sedução pelos desvios dos artificios e, definitivamente, à impostura. (Althusser, 1992, p.84)

2.1.1 Adolescência

Por meio de suas imposturas, Althusser conseguiu ser um aluno considerado exemplar por seus professores. O professor Richard, em dada ocasião, apresentou Althusser para um concurso nacional de bolsas, que segundo o próprio autor, era esperado um excelente resultado, o que, ao contrário, foi péssimo, tirando um dos últimos lugares:

Só muito recentemente dei-me conta da 'verdade' dessa compulsão (...) Agora só me explico esse resultado decepcionante pela razão de ter conseguido manter com meus professores relações tais de identificação, e portanto de sedução, que sem querer, eles se enganaram sobre meu verdadeiro valor. (Althusser, 1992, p. 85)

Althusser estabelecia com as pessoas relações em que seduzia literalmente, imitando seus gestos, sua letra, a fim de ser percebido como um exemplo de dedicação e detentor de um potencial intelectual promissor.

No seu ingresso no liceu do Parc, no curso preparatório para admissão na Escola Normal Superior de Paris, novos episódios de imposturas acadêmicas se sucederam. Althusser revela que do professor que mais teve receio foi de Jean

Guitton, este pedira uma dissertação aos alunos e, nessa avaliação, nosso autor foi novamente um fracasso, merecendo nada mais que um três e meio e uma ressalva de que “nada estava bem”.

Posteriormente, este mesmo professor pediu uma composição escrita que Althusser novamente não conseguira fazer. Só que nesta ocasião um aluno do ano anterior lhe passou um trabalho com o mesmo tema e corrigido pelo próprio Guitton. Embora “morto de vergonha“, Althusser aceitou o trabalho e fez pequenas alterações, considerando, o que já havia percebido de Guitton. O resultado foi totalmente positivo, obtendo nosso autor a melhor nota da sala. Deste episódio Althusser nos diz:

Bem, para mim, eu havia simplesmente recopiado um texto corrigido por Guitton, havia trapaceado, burlado e pilhado seu texto; supremo artifício e impostura para ganhar seus favores.
(Althusser, 1992, p.87)

Assim, Althusser conquistou mais este professor dentre vários, usando seus artificios, que, ao contrário de o aliviar, traziam-lhe uma angústia sem precedentes, tendo inclusive confessado a Guitton muitos anos mais tarde este ato de impostura, sem, no entanto, obter deste nenhuma reprovação, pelo contrário, ele não conseguira acreditar na confissão de Althusser.

No entanto, Althusser reconhecia, o preço que pagava por adotar esta impostura: acreditar cada vez menos em si próprio.

(...) Mas a que preço! Ao preço de uma verdadeira impostura que desde então, não parou de me atormentar. Já suspeitava de que só conseguia existir à custa de artifícios, de empréstimos que me eram alheios. (Althusser, 1992, p.88)

A este professor (Jean Guilton), Althusser reconhece-lhe o dever todo sucesso que conseguira, passar no concurso da Escola Normal e ser um escritor reconhecido. Aprendera com ele o que iria usar (sempre usar) em toda sua história intelectual: clareza na escrita, e arte de redigir (não sem artifício da sedução) sobre qualquer assunto. Novamente vemos em nosso autor uma auto-imagem desacreditada, pois tudo que sempre conseguira, ele devia a alguém ou à sua impostura.

2.1.2 - Os anos no cativo

Em 1940, Althusser, então com vinte e dois anos foi feito, junto com outros colegas, prisioneiro dos alemães, ficando no campo de concentração por cinco anos.

O que nos surpreende é Althusser em nenhum momento nutrir por esta época sentimentos traumáticos, pelo contrário, sentiu-se protegido e seguro. “Proteção! Sim, estava protegido no campo e era condicionado a essa proteção que podia me permitir inúmeras audácias.” (Althusser, 1992, p. 101)

Suas audácias, referiam-se à sensação de proteção, misturadas com desejo sexual que permearam sua permanência no campo. Ora sentindo-se filho, ora sentindo-se pai ou mãe e ora sentindo-se homem sexual:

Protegido, fui essencialmente por esse Dr. Zegher, e depois por esse Daël (...) aquele “homem verdadeiro” também, que sabia enfrentar sem a menor angústia os perigos e os alemães (como um verdadeiro pai que eu não tivera), era para mim uma proteção ímpar (...)transformando-me assim, mais uma vez (como fiz anteriormente com Zeghers) no “pai-do-pai”, ou melhor, transformei-me ao mesmo tempo no “pai-da-mãe”, como que para resolver mais uma vez a meu modo minha solidão e minha contradição de nunca ter tido nem verdadeira mãe, nem verdadeiro pai. Percebo muito bem que estava, à minha maneira, muito “enamorado” dele. (Althusser, 1992, p. 101)

Dentre essas confusas experiências pessoais do nosso autor no campo de concentração, foi neste que ele ouviu através de um advogado, Pierre Courrèges, sobre o marxismo e o comunismo. A partir daí começou a ter simpatia pelo comunismo e passou a ver outro tipo de comando que não somente o ditatorial como dos alemães e inclusive Daël que outrora lhe protegera.

Em 1945, foi posto em liberdade, o que a princípio mais lhe atormentou do que aliviou. Sentiu-se desamparado (comparado aos tempos de cativeiro), tendo de se adaptar aos lugares, às pessoas e novamente à vida, e esta solidão lhe trouxe sentimentos até então distantes, como ele próprio diz “Não sei como foi, mas desejei ter alguma ligação feminina.” (Althusser, 1992, p. 105)

2.2 – O relacionamento com Héléne e sua primeira internação

Em 1946, com vinte e oito anos, Althusser conhece Héléne, uma mulher mais velha, militante do partido comunista. Nessa época se deparou com um sentimento muito parecido como

o que sentiu por sua mãe: o de ter que cuidar, uma missão em fazê-la querer viver. Althusser nos diz:

Desde aquele momento, fui assaltado por um desejo e uma oblação exaltantes: salvá-la, ajudá-la a viver! Nunca em toda sua história e até o final desviei-me dessa missão suprema que não cessou de ser minha razão de viver até o derradeiro momento. (Althusser, 1992, p. 108)

Do encontro entre os dois, Althusser guarda uma imagem de duas pessoas desamparadas, ansiosas e angustiadas. Como sua auto-imagem, à pessoa a seu lado também se referia como angustiada e solitária:

Imaginem aquele encontro: dois seres no auge da solidão e do desespero, que por acaso se encontram cara a cara e reconhecem um no outro a fraternidade de uma mesma angústia, de um mesmo sofrimento, de uma mesma solidão e de uma mesma expectativa desesperada. (Althusser, 1992, p. 108)

A partir do momento que se conheceram, Althusser constatou várias afinidades com Hélène, todas no sentido mais negativo, como sua relação com seus pais (ruim com sua mãe, boa com seu pai). A princípio Althusser nutria por Hélène sentimentos mais fraternais do que afetivos e conseqüentemente sexuais. A história de vida de Hélène e sua força de sobrevivência muito o encantavam. Assim, nosso autor novamente está diante de uma relação com sentimentos confusos, ou seja, diante de uma mulher, despertando-lhe sentimentos maternos, de aprovação:

(...) o desejo irresistível de obter de Hélène sua aprovação para uma escolha amorosa que não lhe dizia respeito, mas dizia respeito à outra mulher. (Althusser, 1992, p. 114)

Nessa época, Althusser viveu sua primeira de inúmeras crises depressivas, desencadeada justamente por uma atitude de Hélène (a princípio comum).

Certa noite, Hélène entrou no quarto de Althusser e lhe dera um beijo e fizeram amor, como o próprio autor diz: “Nunca tinha sido beijado por uma mulher”. (Althusser, 1992, p. 114)

Essa nova experiência, mesmo que tardiamente (aos trinta anos) foi de extrema violência para o autor, que até então continuava confuso em sua identidade sexual

Veio-me o desejo, fizemos amor na cama, era algo novo, surpreendente, exaltante e violento. Quando ela foi embora, abriu-se em mim um abismo de angústia, que não mais fechou. (Althusser, 1992, p. 114)

Althusser não conseguiu sair desse abismo e foi justamente Hélène que o ajudou. Nosso autor foi diagnosticado pelo psiquiatra Julian Ajuriaguerra com crise melancólica gravíssima, indicando-lhe o tratamento com eletrochoques: “E sofri cerca de vinte e quatro choques”. (Althusser, 1992, p. 115). O que lhe deixou penosas lembranças, tanto de seus eletrochoques, quanto dos seus colegas de internação.

Durante sua internação e após sua saída do hospital, Hélène foi sua mais fiel companheira, ficando a seu lado, dando-lhe todo cuidado possível e imaginável.

Hélène e Althusser se casaram (somente um ano após a morte do pai de Althusser, pois não aprovava sua relação com uma judia). O relacionamento sempre foi, de maneira geral, conturbado pelas perturbações de Althusser, principalmente no que diz respeito ao que ele sentia por Hélène.

Esse foi meu destino, e o nosso, ter a tal ponto realizado os desejos de minha mãe, os quais jamais (até aqui) pude “recompor” a fim de dar Hélène, à guisa de amor integral por ela, outra coisa que não essa caricatura horrenda de um dom de artifício herdado de minha mãe. (Althusser, 1992, p. 127)

Mesmo casado, Althusser continuava se interessando por outras mulheres e muitas vezes se aproximava delas, mas, a medida que a relação pudesse se concretizar, nosso autor se deprimia, parecendo inclusive uma defesa contra algum mal que lhe estivesse rondando. Como se estas mulheres fossem prejudicá-lo terrivelmente. Estranhamente, Althusser se apega à depressão e suas conseqüentes hospitalizações como uma relação de dependência, ou seja, por pior que pudesse parecer, a depressão e a hospitalização o protegiam das dificuldades da vida:

Mas foram estranhas depressões em que bastava a hospitalização para me acalmar quase de imediato, como se a proteção materna do hospital, o isolamento e a “onipotência” da depressão bastassem para satisfazer tanto meu desejo de não ser abandonado contra a minha vontade, quanto o meu desejo de ser protegido de tudo. (Althusser, 1992, p. 129)

Althusser ouviu de seu psicanalista que ele estava criando estas depressões, talvez por dificuldade de enfrentar as

situações cotidianas, mas nada adiantava. Althusser chama estes episódios de “felizes depressões (...) que me colocam no abrigo de tudo o que se passava do lado de fora e me jogavam na infinita segurança de não ter mais que lutar, mesmo contra meu desejo.” (Althusser, 1992, p. 129)

2.2.1 – Althusser e a filosofia

Althusser se tornou professor de filosofia. Ficou conhecido mundialmente nos anos 60 e 70, como filósofo marxista, atribuindo a Marx teses e teorias incompatíveis com os escritos do mesmo. O que em seu livro Althusser revela:

Eu acabava de publicar, em meio à euforia, *Pour Marx e Ler “O Capital”*, que saíram em outubro. Fui então acometido de um pavor incrível, diante da idéia de que aqueles textos iam me mostrar totalmente nua ao mais vasto público: totalmente nu, ou seja, tal como eu era, um ser inteiramente de artificios e imposturas, e nada mais, um filósofo que não conhecia quase nada da história da filosofia e quase nada de Marx (...) sentia-me um filósofo lançado numa construção arbitrária, bastante alheia ao próprio Marx. (Althusser, 1992, p. 134)

Por causa da publicação destes livros, em 1965, Althusser foi novamente tomado por uma crise depressiva em função do que sentira diante de sua criação como mostra a citação acima.

Desde então começa a fazer análise a fim de aprender a lidar consigo mesmo e tentar sair do abismo de seus artificios e suas imposturas.

No seu papel de professor e de filósofo, Althusser conseguiu, mediante seus artificios, se transformar numa lenda. Ele revela:

Eu fabricara uma lenda sobre meu modo de ensinar e de saber filosofia, como gostava de repetir, “de ouvir dizer” (...) graças à Jaques Martin, mais culto do que eu, a meus amigos, recolhendo esta ou aquela fórmula captada de passagem, e por último, graças à meus próprios alunos em suas exposições e dissertações. Naturalmente acabei transformando num ponto de honra pretencioso essa forma de “aprender por ouvir dizer” (...) como um paradoxo e uma provocação para suscitar o espanto, a admiração (!) e a incredulidade dos outros, e para meu grande embaraço e orgulho. (Althusser, 1992, p. 149)

Não bastando o sentimento de orgulho diante de tais atitudes, Althusser, se gabava de uma capacidade de intuir o pensamento de um autor. O que, evidentemente foi realizado com os escritos de Marx: intuiu uma teoria da ideologia que o mesmo não criou. Sobre essa capacidade, Althusser diz:

Mas talvez eu tivesse uma capacidade bem minha. A partir de uma simples fórmula, sentia-me capaz (que ilusão!) de reconstituir, se não o pensamento, pelo menos a tendência e a orientação de um autor ou de um livro que não tinha lido. Dispunha, sem dúvida, de uma certa dose de intuição e, muito especialmente, de uma capacidade de aproximação, ou seja, de oposição teórica, que me permitiam reconstituir o que imaginava ser o pensamento de um autor a partir dos autores aos quais ele se opunha. Assim, procedia espontaneamente por contraste e demarcação, sobre o que mais tarde eu faria uma teoria. (Althusser, 1992, p. 149)

Althusser, numa outra passagem, deixa claro sua “relação perversa” com os escritos que criava. Colocava, nessas criações, não a verdade, mas sim o que desejava, o que ele chama de desejo alienado:

Positivamente, ser o “mestre do mestre” continuava a me obcecar, em surdina, mas justamente, nessa distância protegida pelos mestres com respeito a quem eu tomava a distância em que me comprazia de fato, eu era sempre nessa relação perversa, não o “pai do pai”, mas a mãe de meu pretenso mestre, impondo-lhe realizar, por pessoa e desejo interpostos, meu próprio desejo alienado. (Althusser, 1992, p. 150)

Althusser define assim sua relação com a filosofia: uma postura crítica por influência de Jacques Martin e o Marx da *Ideologia Alemã*.

Com efeito, desde o início e por influência de meu amigo Jacques Martin, e também do Marx de *A Ideologia Alemã*, senti-me irremediavelmente em posição muito crítica, quiçá destrutiva com respeito à filosofia enquanto tal. (Althusser, 1992, p. 151)

Mas, o que podemos esperar dessa posição crítica em relação à filosofia, de uma pessoa que em seu itinerário se baseou em imposturas? Que pelos seus conhecimentos (a maioria por intuição e criação) se ligava a filosofia de maneira fragmentada:

Eu, que sentia a necessidade de intervir na filosofia por razões políticas e ideológicas, tinha de fato de me “adaptar” aos conhecimentos de que dispunha: um pouco de Hegel, muito de Descartes, pouco de Kant, um bocado de Malebranche, um pouco de Bachelard (*O novo espírito científico*), muito de Pascal, na época um pouco de Rousseau, um pouco de Spinoza, um pouco de Bérgrson, e a *História da Filosofia* de Bréhier, meu livro de cabeceira, e também, naturalmente um pouco e em seguida bastante Marx, o único apto a nos tirar da confusão dos gêneros. (Althusser, 1992, p. 163)

Mais tarde, Althusser diz ter encontrado seu lugar na filosofia, através de uma filosofia pessoal:

Fabricara para mim, desse modo, uma filosofia pessoal, não sem antepassados, mas muito isolada no contexto filosófico francês, pois meus inspiradores, Cavellés, e Canguilhem, eram desconhecidos, ou mal conhecido, se não desprezados. (Althusser, 1992, p. 165)

Novamente, Althusser, usando de seus artificios de sedução, acompanhou o movimento em voga da ideologia estruturalista, apresentando uma leitura de Marx na qual poucos reconheciam o pensador marxista, caindo assim no isolamento o que ele próprio diz ser seu apogeu.

E quando veio a moda da ideologia “estruturalista”, que apresentava a vantagem com todo psicologismo e historicismo, pareci seguir o movimento (...) mas pouco importava, o essencial era expor ao desprezo público aquele indivíduo isolado que pretendia que Marx havia fundado seu pensamento na recusa de todo fundamento filosófico no homem, na natureza do homem, esse Marx que havia escrito: “Não parto do homem, mas do período histórico considerado”, esse Marx que havia escrito: “A sociedade não se compõe de indivíduos, mas de relações”, etc. Isolado. Eu o estava de fato, em filosofia e em política (...) Eu finalmente alcançara o apogeu do meu desejo: ter razão sozinho contra todos! (Althusser, 1992, p. 165 e 166)

Assim, mais um dos devaneios de Althusser, e, ao que parece, mais uma vez orgulhoso de seus feitos, mesmo que estes o isolassem e agravassem seus distúrbios psíquicos.

2.2.2. – Althusser e a Política

A trajetória política, é definida por Althusser como teórica. E foi através da teoria que nosso autor, não vendo outra via de acesso, retorna a Marx em *Pour Marx e Ler “O Capital”*. Publicações, estas, que, ele admite anteriormente, ter lhe desencadeado pânico e uma de suas graves crises depressivas. Entrara em pânico pela possibilidade de ser descoberto na sua criação de um Marx tão distante do real.

Nesta ocasião foi duramente criticado por Rancière:

Contudo, aquele texto, que tinha a vantagem estratégica de fazer passar o “dever” para com a teoria marxista e todo comunista na frente da obediência do Partido – ponto que parece ter escapado a Rancière (...). (Althusser, 1992, p. 176)

Althusser, como em todos outros relatos, sempre buscou um lugar protegido, (mãe, Paul, Daël, Hélène, etc.) na política não foi deferente. Todas suas teorias, e seus atos eram estrategicamente pensados como o Partido, sempre tendo este como porto seguro. “Foi em nome do Partido todas minhas incursões políticas”. O qual futuramente o abandonou (embora tivesse pavor de ser abandonado, sempre este era o fim).

Está muito claro que realizei no Partido, meu desejo de iniciativa, meu desejo de oposição feroz à direção e ao aparelho, mas dentro do próprio partido, isto é sob sua proteção. (...) Mas sob as aparências dessa profunda contestação, feita com as garantias de uma proteção cujos limites de tolerância jamais ultrapassei, o que seguramente eu realizava, antes de tudo eram meus próprios desejos, por muito tempo recalcados ou censurados pelos meus familiares, os desejos que havia começado a viver durante minha permanência na escola de Larochemillay, que reencontrara durante o serviço militar e, finalmente no cativeiro. (...) Em suma, o desejo de ter um mundo meu, que fosse o verdadeiro mundo, o da luta (...). (Althusser, 1992, p. 178 e 179)

Diante de tais declarações, que além de chocar, mobilizam um sentimento questionador é bom perguntar como um autor, dono de tantas desordens psíquicas, se tornou respeitado e renomado? Onde estariam os críticos compromissados com a verdade?

Ao que parece Althusser realizou seu desejo e o mundo (mesmo que temporariamente) foi sua criação.

2.3. - Althusser e Hélène - o anúncio de uma tragédia

Finalizando nossa exposição sobre Althusser e seu sinuoso caminho, entraremos no seu mundo afetivo, com Hélène.

Althusser vivenciou confusões e devaneios no campo intelectual e também no campo afetivo. Se fez presente toda sua dificuldade de desvencilhar-se de um passado que lhe deixou marcas talvez nunca cicatrizadas.

Como foi dito anteriormente, Althusser experimentou e vivenciou relações afetivas muito confusas, ora com homens, ora com mulheres. O que fica claro, porém, é que, na sua busca, o que lhe despertava o interesse não era necessariamente a pessoa sexual (homem ou mulher), mas o que esta poderia lhe oferecer, ou fazê-lo oferecer.

Em todas suas relações, está a busca por proteger e ser protegido. Perpassando relações perversas de “pai do pai”, “pai da mãe”, com Hélène, isto se repetiu. Este relacionamento sempre foi marcado pela instabilidade emocional de Althusser, que ora a queria como mãe, ora como filha, ora como mulher. Hélène sempre foi independente, tendo sofrido muito cedo a perda de seus pais. Conseguiu apesar disso, estruturar-se dentro do possível, sua vida pessoal e profissional. Conheceu Althusser através de um amigo, em 1946 permanecendo juntos até 1980, quando o infortúnio aconteceu. Althusser, imbuíu-se de um sentimento também perverso por Hélène. Em alguns momentos provocando-a com outras mulheres, em outros sendo extremamente companheiro. Mas, sem dúvida nenhuma, quem mais ocupou lugar de companheira nesta relação, foi Hélène.

Após ter sua primeira de muitas outras crises de depressão profunda, que se desencadeou após sua primeira relação sexual (devido à sua identidade sexual confusa) e esta fora com Hélène. Esta sempre o auxiliou em seus momentos, desempenhando os mais variados papéis.

Diante de mais uma crise grave de depressão, após uma cirurgia para a retirada de uma hérnia de hiato, no início de 1980, Althusser e Hélène estavam ambos exaustos por tantos profundos momentos de desgaste. Althusser, por seu desequilíbrio, e Hélène, por sua dedicação a este.

Esta, talvez tenha sido a mais prolongada de todas as crises depressivas da qual Althusser não se recuperou totalmente. No dia 1º de junho de 1980, Althusser foi novamente internado em uma clínica psiquiátrica, só obtendo alta em setembro do mesmo ano. Após sair da clínica, Althusser e Hélène viajaram por uns dias para um descanso que, veriam posteriormente, ter sido o último antes do ato trágico.

Ao retornarem, Althusser nos diz: “Foi então que Hélène e eu conhecemos os piores sofrimentos de nossa vida.” (Althusser, 1992, p. 221)

Althusser se encontrava em um estado de total melancolia, vivenciando o que sempre lhe acompanhou em sua trajetória: o medo do abandono.

Eu estava torturado de angústia: já deu para compreender, eu sempre sentira uma intensa angústia de ser abandonado e sobretudo por ela, mas esse abandono em minha presença e a domicílio mais insuportável do que qualquer outra coisa. (Althusser, 1992, p. 222)

Foi então, no decorrer deste conturbado e doloroso percurso, o último ato de loucura do nosso autor. Em 16 de novembro de 1980, Althusser, num profundo estado de demência, estrangulou Hélène em seu quarto.

Este foi o último ato conhecido do nosso autor que, ao final do processo judicial, foi considerado um doente mental e que estrangulou sua esposa em total estado de demência.

Passado alguns anos, Althusser num ato talvez de expiação, começa sua obra autobiográfica que referimos neste capítulo.

Talvez tenha sido seu mais honroso e doloroso escrito. Foi um profundo mergulho em suas imposturas, seus artificios. Queria expor ao público (com o cuidado de se fazer somente postumamente, assumindo sua loucura diante de todos, tanto os que o admiravam quanto os que o desmascararam) toda sua dificuldade diante da vida.

Destarte, passaremos no capítulo seguinte à apresentação daquela que foi para ele sua obra prima: a teoria da ideologia em geral.

Capítulo III

3 - A ideologia em Louis Althusser

Buscamos esclarecê-los no capítulo anterior, sobre os meios desenvolvidos por Althusser para a construção de seu pensamento, que podemos agora chamar de devaneios de uma mente perturbada.

Porém, para também não sermos acometidos por imposturas, mostraremos neste capítulo, com toda clareza possível, a sua teoria e seus pontos divergentes com o pensamento de Marx.

3.1 - Althusser e a teoria da ideologia em geral

Em sua formulação sobre a teoria da ideologia, o que surpreende é sua referência a Marx sobre este termo. Em sua obra *Sobre a Reprodução*, nos diz:

É, portanto, a prática da luta ideológica, e depois política, que obrigou Marx a reconhecer *muito cedo*, desde suas obras de juventude, a existência e a realidade da ideologia, assim como a necessidade de seu papel na luta ideológica e, enfim, política: na luta de classes. (Althusser, 1999, p. 193)

Althusser imputa a Marx uma preocupação com a ideologia que não se comprova em nenhuma de suas obras:

Foi com toda certeza, essa razão simultaneamente autobiográfica e histórica (...) que levou Marx a prestar tanta atenção ao conceito de ideologia, desde que começou a tomar consciência de sua própria posição de classe, a saber, em *A Sagrada Família, Os Manuscritos de 44* e sobretudo, *A Ideologia alemã*. (Althusser, 1999, p.194)

Nas duas primeiras obras citadas por Althusser, Marx não se refere em nenhuma passagem ao termo ideologia e sim faz referência ao seu desprezo pelas idéias sem contextualização histórica, idéias alienadas do seu tempo real.

N'A *Ideologia Alemã*, Marx em momento algum preocupa-se com uma teoria da ideologia. Faz nesta obra uma crítica aos ideólogos, ou seja, os filósofos alemães que não contribuíam com suas idéias desvinculadas da realidade, não proporcionando à Alemanha o avanço conseguido por outros países europeus como França e Inglaterra.

Althusser afirma que na *Ideologia Alemã* a concepção de ideologia é mecanicista-positivista, e ainda não-marxista. Afirma no entanto, que sua proposta de uma teoria da ideologia tinha como ponto de partida teses de Marx do *Capital* (livro, que, ele assume ter compreendido ouvindo Rancière falar sobre ele, não por ter lido).

Infelizmente, embora contenha inúmeros elementos para uma teoria das ideologias, sobre a ideologia dos economistas vulgares, *O Capital* não contém esta teoria em si mesma que, em grande parte (...) depende de uma teoria da ideologia em geral que continua ausente da teoria marxista enquanto tal. (Althusser, 1999, p. 195)

Nesta obra, Marx não faz em nenhum momento referência à questão da ideologia, não havendo portanto como nosso autor achar, indícios de uma teoria da ideologia.

Althusser ainda complementa: “Eu gostaria de correr o risco considerável de propor a esse respeito, um primeiro e muito esquemático esboço.” (Althusser, 1999, p. 195). A partir dessas reflexões que são consideradas reflexões que Marx não soube expor, Althusser começa seu esboço sobre uma teoria da ideologia geral, em que as ideologias particulares estão submetidas.

(...) Veremos, então, que uma teoria das ideologias repousa em última análise na história das formações sociais, e, portanto, dos modos de produção combinados nas formações sociais, e das lutas de classe que se desenvolvem nelas. Neste sentido, fica claro que não se trata de uma teoria das ideologias (definidas pela dupla relação indicada acima: regional e de classe) tem uma história cuja determinação em última instância se encontra evidentemente fora delas, em tudo que lhes concerne. (Althusser, 1985, p. 82)

Assim, Althusser continuando a sua elaboração de uma teoria da ideologia em geral, nos propõe algumas teses que veremos a seguir.

3.1.1. – A ideologia não tem história

Althusser, afirma que a Tese de a ideologia não ter história está reproduzida na *Ideologia Alemã*, só que apresenta um

caráter totalmente negativo. Assim, ele propõe um caráter radicalmente diferente da ideologia:

N'A *Ideologia alemã* a tese de que a ideologia não tem história é portanto uma tese puramente negativa (...). A tese que gostaria de defender (...) é radicalmente diferente da tese positivista-historicista da *Ideologia Alemã*. (...) por outro lado, acredito poder sustentar que *a ideologia em geral não tem história*, não em um sentido negativo (o de que sua história está fora dela) mas num sentido totalmente positivo. (Althusser, 1985, p.84)

Assim, Althusser propõe que a ideologia tem uma estrutura e funcionamento próprios, que lhe permitem não estar vinculada a um tempo histórico, como acontece com as ideologias particulares.

Althusser postula que, a ideologia em geral, possui uma estrutura e um funcionamento imutáveis que permeia os indivíduos em suas relações sociais, independentes de seu contexto histórico:

Este sentido é positivo se considerarmos que a ideologia tem uma estrutura e um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não histórica (...), no sentido que esta estrutura e este funcionamento se apresentam na mesma forma imutáveis em toda história, no sentido em que o *Manifesto* define a história como história da luta de classes, ou seja, história das sociedades de classes. (Althusser, 1985, p. 84)

Marx, na *Ideologia Alemã*, quando se refere ao fato de a ideologia não ter história, quer dizer que os filósofos alemães se baseavam em idéias sem contexto histórico real, e, sim,

baseados em movimentos passados sem vinculação com os homens e sua atividade real.

(...) Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a ele correspondente, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não tem desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. (Marx e Engels, 2001, p. 19 e 20)

Quanto ao *Manifesto do Partido Comunista*, Marx estabelece que a história da sociedade desde sua origem vem sendo uma história de luta de classes. Neste sentido, muda-se o contexto histórico, mas o que permanece é o estabelecimento de classes na sociedade.

A história de toda sociedade até nossos dias é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor e servo, mestre e oficial, em suma opressores e oprimidos sempre estiveram em constante oposição. (Marx e Engels, 2002, p. 23)

Marx não atribuía a esta afirmação uma forma imutável da sociedade tanto que ele acreditava no comunismo como saída para esta disposição da sociedade em classes.

Althusser, nesta tese de imutabilidade, se refere à forma da ideologia como à forma imutável de inconsciente de Freud:

(...) a ideologia não tem história pode e deve (...) ser diretamente relacionada à proposição de Freud de que o inconsciente é eterno, isto é, não tem história. (Althusser, 1985, p. 84)

Para o autor, a forma imutável da ideologia é a mesma forma imutável do inconsciente. O que significa que, além de atribuir à ideologia um caráter inconsciente, a aproxima da natureza do próprio inconsciente freudiano. Assim, a ideologia é uma forma do inconsciente imutável que está presente em todas as sociedades históricas através de suas múltiplas formações ideológicas.

Para se dar conta do alcance de tal tese, basta dizer que sua verossimilhança abalaria, ao mesmo tempo, tanto o arcabouço teórico da sociologia, que tem como pressuposto a natureza consciente e volitiva das relações sociais, quanto as perspectivas e projetos (éticos e políticos) que se dirigem para um ideal a ser atingido de relações sociais cristalinamente conscientes e racionais.

Continuando sua teoria da *ideologia em geral*, Althusser nos propõe outra tese, em que define o significado da ideologia. O que veremos a seguir.

3.1.2. - A ideologia é uma “representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”

A definição proposta por Althusser sobre ideologia, é: a ideologia é uma “representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (Althusser, 1992, p. 85)

Na concepção marxista, a ideologia deforma as condições reais de existência, apesar de fazê-lo de uma forma que lhe é própria, ou seja, ilusória, imaginária. Deste modo, o acesso a uma representação não ideológica das condições reais de existência estaria na estrita inversão da representação ideológica a respeito das condições reais de existência (aqui está o positivismo-historicismo a que Althusser se referiu anteriormente a propósito da tese de Marx e Engels n' *A Ideologia Alemã*).

E, se, em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura, esse fenômeno decorre de seu processo histórico, exatamente como a inversão de objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico. (Marx e Engels, 2001, p. 19)

Diferentemente de Marx, Althusser, afirma que a ideologia não é uma representação ilusória, imaginária das condições reais de existência, mas, uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. Assim, pois, o núcleo, o cerne mesmo da ideologia, seu caráter imaginário, ilusório é deslocado para a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência (bem próprio de Althusser no decorrer de sua vida). É esta relação mesma que é imaginária; o lugar da ideologia é esta relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência:

(...) toda ideologia representa, em sua deformação necessariamente, não as relações de produção existentes (e as outras relações delas derivadas) mas sobre tudo a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e demais relações daí derivadas. Então, é representada na ideologia, não o sistema das relações reais que governam a existência dos homens, mas a relação imaginária desses indivíduos com as relações reais sob as quais eles vivem. (Althusser, 1985, p. 88)

Se nos basearmos, nesta tese de Althusser, não podemos atribuir à ideologia um lugar nas relações sociais, ou seja, na influência exercida pelos dos interesses das classes dominantes sobre as classes dominadas (o que era estabelecido por Marx) e exploradas, nem mesmo pelo caráter alienante das próprias condições reais de existência.

Neste sentido, a ideologia deixa, para Althusser, de se originar das relações sociais, ou seja, da relação dos grupos sociais que opondo-se, buscam defender, cada qual, seus interesses. Mas sim um lugar individual e imutável não tendo contexto histórico.

Assim, Althusser, apresenta sua terceira e última tese analisada por nós.

3.1.3. – A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos

Podemos considerar na tese de que a “ideologia interpela os indivíduos como sujeitos” (Althusser, 1985, p. 93) que a interpelação corresponde ao funcionamento da ideologia. Funcionamento este do qual não escapa nenhum indivíduo.

Ou seja, a ideologia existe para sujeitos concretos, esta destinação da ideologia só é possível pelo sujeito: isto é, pela categoria de sujeito e de seu funcionamento. (Althusser, 1985, p. 93)

Em nosso entendimento, Althusser estabelece o fato de que a interpelação se concretiza numa relação entre sujeitos. Neste sentido, os indivíduos não necessitam se confirmar como sujeitos ideológicos, pois já o são desde sempre. Entretanto, os indivíduos são, desde sempre, sujeitos apenas nas relações que estabelecem com outros sujeitos. Em suma: não há sujeitos fora das relações, por suposto, intersubjetivas:

Portanto, a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos. (...) a ideologia sempre/já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que quer dizer que os indivíduos foram sempre/já interpelados pela ideologia como sujeitos, o que necessariamente nos leva a uma última formulação: *os indivíduos são sempre/já sujeitos.*(Althusser, 1985, p. 98)

A noção de sujeito recebe de Althusser uma designação totalmente diferenciada, pois ocupa um lugar decisivo em sua teoria da ideologia geral. De uma perspectiva estrutural, a ideologia só existe pelos sujeitos. E é como portador da ideologia que o próprio sujeito é condição absolutamente indispensável ao seu funcionamento.

3.2. – Considerações a respeito da teoria sobre ideologia de Althusser

Esta teoria, diferente da de Marx, mostra-nos que a ideologia é eterna, não pertence portanto à história da luta de classes de classes e atua para constituir e ser constituída pela categoria do sujeito.

A presente elaboração, é tão radicalmente oposta às afirmações marxistas que é praticamente impossível reconhecê-la, como pretendia nosso autor, como uma contribuição aos escritos de Marx.

Um dos resultados do trabalho de Marx foi elaborar uma nova teoria da história, sendo justamente este aspecto que Althusser retira de Marx para a construção de uma teoria da ideologia em geral.

Além, do que se refere ao contexto histórico, Althusser também se afasta da teoria marxista quando atribui à ideologia um caráter completamente autônomo e situado fora das relações sociais. Marx considerava as relações sociais como ponto de referência para explicar e entender processos ideológicos.

No momento em que Althusser concebe a ideologia como inconsciente, distancia-se ainda mais dos escritos marxistas- sendo muito mais problemática essa identificação entre ideologia e inconsciente freudiano.

No capítulo seguinte, mostraremos, partindo dos autores já situados, uma concepção crítica da ideologia na teoria de John B. Thompson que legitima, entre outras coisas, a ideologia como o lugar dos sentidos, contextualizados sócio-historicamente.

Sugerindo assim, este postulado teórico como solução para o problema da teoria da ideologia e seu significado.

Capítulo IV

4 - Repensando a ideologia em Louis Althusser: uma leitura de John B. Thompson

Nos capítulos anteriores buscamos esclarecer, num âmbito inicialmente geral e posteriormente específico, o caminho percorrido na construção de teorias da ideologia.

Buscamos situar dois autores Marx e Althusser, por entendermos que foram eles os responsáveis por uma polêmica sobre o termo ideologia.

Althusser foi e continua sendo nosso foco, pois apresentou – diferentemente de Marx – teses de uma teoria da ideologia que muito se respeitou nos anos 70, apesar de extremamente problemática.

Neste último capítulo apresentaremos o filósofo John B. Thompson, estudioso da ideologia. Este faz uma leitura crítica da teoria da ideologia de Althusser (bem como de outros) e nos apresenta uma proposta de uma teoria da ideologia a nosso ver muito mais coerente do que a do filósofo francês.

4.1 – John B. Thompson

Thompson, um filósofo inglês, professor e pesquisador da Universidade de Cambridge, Inglaterra, estuda o papel da comunicação de massa em relação à cultura moderna.

Seus trabalhos envolvem estudos profundos dos contextos sociais e suas relações com a cultura, meios de comunicação de massa, ideologia, etc.

4.2 – Thompson e a teoria da ideologia em Louis Althusser

Thompson postula em sua obra *Ideologia e cultura moderna* no capítulo “Ideologia nas sociedades modernas”, no qual ele desenvolve um tópico denominado “Ideologia e reprodução social”, em que seu objetivo é criticar um “conjunto de pressupostos que fundamentaram muito do trabalho recente sobre a análise da ideologia.” (Thompson, 1995, p. 116)

O autor afirma que esses pressupostos são diferentes dos que até então estavam sendo desenvolvidos a respeito dos estudos que foram fortemente influenciados pelas transformações culturais e sociais:

Esse trabalho difere, de muitas maneiras, dos escritos que foram fortemente influenciados pela grande narrativa da transformação cultural: ele é, em geral, menos histórico em sua orientação, e mais interessado na análise das condições sob as quais as sociedades em geral, e as sociedades capitalistas contemporâneas em particular, foram legitimadas e reproduzidas. (Thompson, 1995, p. 116)

Sobre Althusser, ele diz:

(...) Desejo, contudo, discutir alguns pressupostos que subjazem ao trabalho de Althusser, (...), pois estes pressupostos fazem parte de uma explicação teórica geral que está difundida na teoria social e política contemporânea. Descreverei este enfoque como a *teoria geral na reprodução social organizada pelo estado e legitimada pela ideologia*. (Thompson, 1995, p. 117)

Para nosso autor estes pressupostos merecem ser revistos pelo fato de exercerem uma forte influência no entendimento dos problemas políticos e da ideologia.

4.2.1. – Thompson e a teoria geral na reprodução social organizada pelo Estado e legitimada pela ideologia

Thompson afirma que *a teoria geral na reprodução social organizada pelo Estado e legitimada pela ideologia* procura responder, o que faz de maneira parcial, a questão sobre a manutenção da sociedade em geral e as sociedades capitalistas em particular, apesar de suas características desiguais.

Thompson afirma que estes pressupostos são respostas parciais pois, ao contrário de buscar entender o processo da manutenção social, eles procuram estabelecer e identificar os mecanismos que mantêm a sociedade desigual enfatizando o papel do Estado.

Essa explicação teórica geral tem uma certa plausibilidade à primeira vista. Ela enfatiza a importância dos valores e crenças partilhados, como são difundidos, pelas agências e pelos oficiais do estado, com o fim de ajudar a manter a ordem social nas sociedades baseadas em divisões de classe. Apesar desta plausibilidade imediata, contudo, penso que se pode mostrar que esta explicação teórica geral é seriamente deficiente. (Thompson, 1995, p. 118)

Nosso autor estabelece três pressupostos a serem analisados, quanto a seu valor e limitação, permitem criticar a teoria de Althusser.

4.2.1.1. – A reprodução das relações sociais

Thompson estabelece como primeiro dos três pressupostos a ser avaliado, o seguinte:

1 – A reprodução das relações sociais exige não apenas a reprodução das condições materiais da vida social (alimentação, habitação, máquinas, etc.), mas também a reprodução dos valores e crenças socialmente partilhados. (Thompson, 1995, p. 117)

Neste pressuposto, Thompson postula que a reprodução social, assim estabelecida “exige” a provisão contínua e a renovação das formas simbólicas que são, até certo ponto, socialmente partilhadas e que servem para moldar as ações e as atitudes dos indivíduos:

É essa provisão e renovação contínua das formas simbólicas que garante – assim segue a argumentação – a submissão contínua dos indivíduos às regras e convenções normativas da ordem social. Elas são moldadas para se ajustar aos papéis que foram escritos por eles no grande jogo da reprodução social. (Thompson, 1995, p. 118)

Thompson aproxima este pressuposto à *teoria consensual da reprodução social*, que estabelece que a reprodução contínua das relações sociais depende, em parte, da existência de crenças e valores que são partilhados e aceitos pelos indivíduos e que, por isso, prendem-nos à ordem social.

Segundo o autor, esta teoria consensual admite muitas versões, mas enfocaremos duas versões principais, uma

central e outra diferenciada. Thompson revela que estas versões nem sempre são utilizadas por outros autores de maneira seqüencial, pois uma não deriva necessariamente da outra:

(...) a *teoria consensual central*, que defende que existem certos valores e crenças centrais (...) que são amplamente partilhados e firmemente aceitos, e a *teoria consensual diferenciada*, que coloca menos ênfase na existência de valores e crenças centrais e enfatiza, em vez disso, a importância de valores e crenças que são específicos aos papéis e posições dos indivíduos que estão localizados diferencialmente na divisão do trabalho. Estas duas versões são, muitas vezes, combinadas nos escritos de autores específicos., mas uma não deriva, necessariamente, da outra. Ambas as versões da teoria consensual, contudo, sofrem de sérias limitações. (Thompson, 1995, p. 119)

Em relação à teoria consensual da reprodução social, Thompson estabelece que ambas, tanto a central quanto a diferencial, dispõem de muitas limitações:

Ambas as versões da teoria consensual pressupõem que a reprodução social é o resultado, em parte, de um consenso com respeito a valores e crenças (sejam elas centrais ou específicas ao papel), mas a reprodução contínua da ordem social depende, provavelmente, mais do fato que os indivíduos estão inseridos numa variedade de contextos sociais diferentes, que eles levam suas vidas de maneiras rotineiras e regulares que não são necessariamente informadas por valores e crenças abrangentes, e de que existe aí uma falta de *consenso* no ponto exato onde as atitudes opostas podem ser transferidas em ação política coerente. (Thompson, 1995, p. 121 - 22)

4.2.1.2 – Teoria consensual e a ideologia dominante

O segundo pressuposto avaliado por Thompson diz:

2 – Alguns valores e crenças socialmente partilhados constituem os elementos da ideologia dominante que, por estar difundida na sociedade, garante a adesão das pessoas à ordem social. (Thompson, 1995, p. 117)

Para Thompson, este pressuposto “pressupõe o que nós podemos descrever como a teoria da ideologia como cimento social.” (Thompson, 1995, p. 123). Neste sentido, nosso autor afirma que a teoria da ideologia dominante prende os indivíduos à ordem social opressora. O que ele postula é que esta teoria, apesar de explicar que valores e crenças partilhados por um grupo dominante propiciam um nível de coesão, ela não explica por que esses valores e crenças são partilhados por grupos subalternos. Ele afirma:

Por isso, a tese da ideologia dominante, desde que ela pressuponha que os valores e crenças dominantes formam uma ideologia que funciona como cimento, não consegue explicar o que ela quer explicar, isto é, por que é que membros de grupos subordinados agem de uma maneira que não subverte a ordem social. (Thompson, 1995, p. 123)

Ainda sobre a tese dominante, Thompson afirma que ela simplifica o processo de estabelecimento de valores e crenças, pois a análise com um pressuposto geral abrangendo como estáticas as propriedades das formas simbólicas é implausível. Assim,

O problema com a tese da ideologia dominante é, simplesmente, que ela oferece uma explicação muito simples de como a ideologia funciona nas sociedades modernas. Ela pressupõe que um conjunto particular de valores e crenças constitui os elementos de uma ideologia dominante, que, ao difundir-se pela sociedade, prende os indivíduos de todos os estratos à ordem social, mas as maneiras como as formas simbólicas servem para manter relações de dominação são muito mais complicadas do que esta teoria sugere. (Thompson, 1995, p.123)

Para Thompson, a noção de cimento social vem estabelecer uma relação de “convivência conceitual” que encobre e simplifica os problemas que devem ser examinados por um enfoque mais plausível do fenômeno da ideologia:

Em vez de supor que um determinado conjunto de valores e crenças serve, *ipso facto*, para prender os indivíduos de todos os estratos à ordem social, um enfoque mais satisfatório deve examinar as maneiras como as pessoas localizadas diferencialmente na ordem social respondem e dão sentido a formas simbólicas específicas, e como essas formas simbólicas, quando analisadas em relação aos contextos em que elas são produzidas, recebidas e compreendidas, servem (ou não servem) para estabelecer ou sustentar relações de dominação. (Thompson, 1995, p. 124)

A simplificação enfatizada por Thompson da teoria da ideologia dominante, fornece uma explicação apenas parcial do fenômeno ideologia:

Simplificar essa análise com um pressuposto geral sobre as propriedades “amalgamantes” das formas simbólicas (ou de valores e crenças simbolicamente transmitidos) é defender uma teoria implausível de reprodução social que é, quando muito, uma explicação parcial da ideologia e de seu modo de operação nas sociedades modernas. (Thompson, 1995, p. 126)

4.2.1.3 – A ideologia dominante e os aparelhos do Estado

O terceiro pressuposto avaliado por Thompson diz:

3 – A reprodução e difusão da ideologia dominante é uma das tarefas do estado, ou das agências particulares e dos oficiais do estado. Ao desempenhar essa tarefa, o estado age de acordo com os interesses de longo prazo da classe ou das classes que mais se beneficiam das relações sociais existentes – isto é, ele age de acordo com os interesses de longo prazo da classe ou das classes dominantes. (Thompson, 1995, p. 117 – 118)

Neste pressuposto se estabelece que a ideologia dominante, por intermédio do Estado, se difunde nas relações sociais. Neste sentido, Thompson se refere a Althusser:

Num artigo muito influente, ele distingue entre os “aparelhos repressivos do estado”, que compreendem o governo, o serviço civil, a polícia, os tribunais, as prisões, as forças armadas, etc., e os “aparelhos ideológicos do estado”, que abrangem as igrejas, as escolas, a família, o sistema legal, o sistema político, os sindicatos, o sistema dos meios de comunicação de massa e as atividades culturais como os esportes e as artes. (Thompson, 1995, p. 124)

Para Thompson, a teoria de Althusser apresentada neste pressuposto é problemática pois coloca como parcela do Estado uma ampla variedade de instituições:

Pode-se duvidar, com certa razão, se é útil ou lógico tomar uma gama tão ampla de instituições como parte ou parcela do estado. (Thompson, 1995, p. 124)

Diante da afirmação proposta por Althusser de uma teoria da ideologia em geral, isto é, ideologia da classe dominante, difundida e materializada pelos aparelhos ideológicos de Estado, Thompson diz com tom de ironia:

Por isso, dentro dessa explicação, várias instituições do estado são vistas como meios através dos quais a ideologia dominante é produzida e difundida, e através dos quais a ideologia dominante é produzida e difundida e através dos quais a reprodução das relações de produção – e dos indivíduos *enquanto* sujeitos que, docilmente, submetem-se à ordem existente das coisas – é garantida. (Thompson, 1995, p. 124)

4.3 – Considerações de Thompson em relação à teoria de Louis Althusser

Thompson nos três pressupostos avaliados, partindo principalmente da teoria da ideologia de Althusser, estabeleceu que essa teoria geral da reprodução social organizada pelo Estado é falha, parcial e duvidosa pois não abrange o termo ideologia em sua extensão.

Para Thompson, Althusser é reducionista ao estabelecer que a reprodução social é organizada pelo Estado e legitimado pela ideologia:

(...) esta teoria tende a adotar um *enfoque de classe reducionista com respeito ao estado moderno*. Isto é, o estado é visto, primeira e definitivamente, como um mecanismo institucional através do qual o poder de classe é garantido. (Thompson, 1995, p. 125)

Neste sentido, Thompson reconhece haver nas várias instituições de Estado um grau de autonomia acima dos interesses e atividades imediatos da classe dominante, mas que está sempre limitada. Ele afirma:

(...) esta autonomia é sempre limitada pelo fato que, “em última instância”, como se costuma dizer, o estado opera dentro de um conjunto de condições limitadoras que são definidas pelo caráter classista do processo de produção. O papel ou função do estado coincide com os interesses a longo prazo da classe dominante, embora ele possa desempenhar melhor esse papel mantendo certa distância, uma “relativa autonomia” dos objetivos imediatos da classe dominante e de suas facções. (Thompson, 1995, p. 125)

Thompson pensa que o problema principal da teoria de Althusser não é a “autonomia” ou “relativa autonomia” exercida pelo Estado, mas sim o fato de não considerar o contexto histórico deste processo de autonomia do Estado.

O problema principal é que este enfoque não faz justiça ao desenvolvimento histórico e ao caráter diferente do estado moderno. (Thompson, 1995, p. 125)

Para Thompson, essa concepção do Estado moderno e suas instituições serem mantenedores de um sistema de relações sociais baseados na exploração de classe é limitada:

(...) é claramente, uma concepção estreita e parcial do estado moderno. Não há dúvidas de que alguns aspectos e atividades do estado podem ser entendidos em termos de interesses a longo prazo da classe dominante, mas é difícil defender que suas instituições são refratárias às demandas de outras classes ou grandes grupos de interesse, nem se pode argumentar, com fundamento, que *todos* os aspectos e atividades do estado moderno, incluindo alguns dos aspectos e atividades mais importantes, possam ser analisados em termos de interesses de classe e relação de classe. (Thompson, 1995, p. 125-26)

Assim, Thompson estabelece que uma análise de classe é limitada no que diz respeito ao entendimento e compreensão das relações dos Estados modernos.

Ainda a respeito desta teoria, Thompson afirma que, além da concepção reducionista do Estado, ela também tem *enfoque reducionista com respeito à ideologia*:

(...) ela também tende a assumir um *enfoque de classe reducionista com respeito à ideologia*. Isto é, a ideologia é concebida, principal e essencialmente, em relação às classes que constituem a ordem social, e é a “ideologia dominante”, ou a ideologia da classe dominante, que organiza o campo ideológico e expressa-se nos aparelhos ideológicos do estado. (Thompson, 1995, p. 126)

Outra limitação teórica estabelecida por Thompson à Althusser diz respeito à análise da ideologia através das relações de classes. Ele afirma:

(...) mas seria muito enganador, no meu ponto de vista, defender que as relações de classe são a *única*, ou em todas as circunstâncias, a *principal* característica estrutural dos contextos sociais com referência aos quais a análise da ideologia devesse ser feita. Ao contrário, parece-me fundamental reconhecer que existem relações de poder sistematicamente assimétricas que estão baseadas em fatores diferentes dos de classe (...) e parece-me essencial ampliar o marco referencial para análise da ideologia para dar conta desses fatores. (Thompson, 1995, p. 127)

Para Thompson, numa análise geral, a teoria proposta por Althusser (ou qualquer autor) que enfatize a questão das relações de classes supervaloriza a relação de classe e subestima outros tipos de dominação:

A teoria geral da reprodução social organizada pelo estado e legitimada pela ideologia, à medida que dá ênfase principal às relações de classe e que vê o campo ideológico como estruturado fundamentalmente pela ideologia da classe dominante ou da facção de classe, tende a sobrevalorizar a importância da classe na análise da ideologia e a marginalizar outros tipos de dominação tais como as formas simbólicas que servem para garanti-las. (Thompson, 1995, p. 127)

Para Thompson, as limitações apresentadas na teoria da ideologia de Althusser estão relacionadas com um enfoque reducionista de classe no que se refere à ideologia e ao Estado:

Embora esses autores evitem uma interpretação estritamente instrumentalista da ideologia e do estado tomados como ferramentas ou armas da classe dominante, enfatizando em contraposição a complexidade estrutura do campo ideológico e a relativa autonomia do estado, contudo, suas análises são guiadas pelo pressuposto de que, em última instância, a ideologia e o estado são mecanismos que garantem a coesão e a reprodução da ordem social baseada na exploração de classe. (Thompson, 1995, p. 129)

Sendo assim, ao estabelecer esta concepção crítica a respeito da teoria da ideologia, Thompson indica um outro caminho para esta teoria.

4.4 – Uma nova proposta de ideologia em John B. Thompson

Thompson, ao avaliar criticamente inúmeros teóricos da ideologia, quer formular a proposta de uma teoria da ideologia:

Tentarei formular uma concepção crítica de ideologia, apoiando-me em alguns temas implícitos nas concepções anteriores e abandonando outros, procurarei mostrar ainda que esta concepção pode oferecer uma base para um enfoque útil e defensável para a análise da ideologia, um enfoque que está orientado para a análise concreta dos fenômenos sócio-históricos, mas que ao mesmo tempo mantém o caráter crítico transmitido a nós pela história do conceito. (Thompson, 1995, p. 75)

Neste sentido, ele afirma que sua proposta não é uma tentativa de sintetizar as teorias até o momento propostas, mas sim uma contribuição à teoria da ideologia:

Meus objetivos são mais modestos no sentido de que não farei uma tentativa de sintetizar as várias concepções de ideologia realçadas acima, como se a história complexa do conceito de ideologia pudesse ser trazida agora a uma culminância natural, a formulação que irei oferecer é uma contribuição a essa história, e não uma tentativa de encerrá-la. (Thompson, 1995, p. 72)

Nosso autor pensa um estudo da ideologia através das maneiras como as formas simbólicas entrecruzam as relações de poder. Ele afirma:

(...) estudar a ideologia é estudar as maneiras como o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação. Fenômenos ideológicos são fenômenos simbólicos significativos desde que eles sirvam, em circunstâncias sócio-históricas específicas, para estabelecer e sustentar relações de dominação. (Thompson, 1995, p. 76)

Assim Thompson propõe uma concepção de ideologia baseada na análise das formas como são empregadas as formas simbólicas, inseridas num contexto histórico-social específico. Ele nos diz:

(...) podemos analisar ideologia somente quando situamos os fenômenos simbólicos nos contextos sócio-históricos. (Thompson, 1995, p. 76)

4.4.1 – Thompson e Marx

Thompson afirma que sua proposta para uma análise da ideologia se apóia na concepção que ele denominou latente de Marx. Isto é, afirma que Marx tinha uma teoria latente pois este, em momento nenhum, se refere ao termo “ideologia” em sua obra e somente usa os termos, “ilusão” ou em “idéias fixas”, ou “espíritos” ou “fantasmas”. Ele nos diz:

Assim, podemos falar dessa concepção de *ideologia* em Marx apenas sob condição de reconhecer que estamos estendendo o termo “ideologia” para se referir a um conjunto de fenômenos sociais que Marx descreveu sem nomeá-los, fenômenos que ele retratou de maneira perceptível e clara em suas análises concretas, mas que, ao nível da teoria, ele não colocou sob um rótulo conceitual claro. (Thompson, 1995, p. 78)

Sobre essa concepção latente na teoria de Marx, Thompson formula:

Ideologia é um sistema de representações que servem para sustentar relações existentes de dominação de classes através da orientação das pessoas para o passado em vez de para o futuro, ou para imagens e ideais que escondem as relações de classe e desviam da busca coletiva de mudança social. (Thompson, 1995, p. 58)

Neste sentido, Thompson afirma que se apóia nesta concepção latente proposta por ele à Marx, principalmente no que diz respeito ao critério de sustentação das relações de dominação.

Assim, nosso autor dá um sentido negativo à ideologia, por concebê-la sustentando essas relações. Ele afirma:

Ao formular essa concepção de ideologia, estou apoiando-me no que escrevi como a concepção latente de Marx. Contudo, estou mantendo, de uma forma modificada, apenas um critério de negatividade, como uma característica definidora de ideologia: isto é, o critério de sustentação das relações de dominação. Não é essencial que as formas simbólicas sejam errôneas e ilusórias para que sejam ideológicas. (Thompson, 1995, p. 76)

Assim, o autor se apóia apenas em um aspecto da teoria latente de Marx – a ideologia como sustentação das relações de dominação. Porém, no que diz respeito a esta sustentação ser estabelecida na teoria de Marx em termos de relações de classe, Thompson pensa que esta é uma das formas e não um único eixo da desigualdade e exploração. Ele afirma:

Embora Marx estivesse correto em enfatizar a importância das relações de classe como uma base da desigualdade e exploração, ele pareceu negligenciar, ou menosprezar, a importância das relações entre os sexos, entre os grupos étnicos, entre os indivíduos e os estados, entre estado-nação; ele tendeu a pressupor que relações de classe formam o eixo estrutural das sociedades modernas e que sua transformação era a chave para um futuro livre de toda dominação. (Thompson, 1995, p. 77)

Outro aspecto importante levantado por Thompson e no qual se afasta da concepção de ideologia de Marx é a questão das classes existirem em si mesmas determinadas por relações objetivas de produção e por circunstâncias que, segundo Marx, são primeiramente de caráter econômico, deixando a desejar as

formas simbólicas mantenedoras também das relações de dominação. Ele afirma:

A dificuldade com essa teoria é que ela tende a menosprezar o quanto as formas simbólicas e o sentido assim mobilizado são *constitutivos da realidade social* e estão ativamente envolvidos tanto em criar como em manter as relações entre pessoas e grupos. (Thompson, 1995, p. 78)

Para Thompson, as formas simbólicas vão além das relações de classe no que diz respeito à constituição das relações sociais:

Formas simbólicas não são meramente representações que servem para articular ou obs-cu-recer relações sociais ou interesses que são constituídos fundamental e essencialmente em um nível pré-simbólico: ao contrário, as formas simbólicas estão, contínua e criativamente implicadas na constituição das relações sociais como tais. (Thompson, 1995, p. 78)

Sendo assim, Thompson propõe um conceito de ideologia baseado na maneira como se estabelece o sentido mobilizado pelas formas simbólicas:

Por isso, proponho conceitualizar ideologia em termos das maneiras como o sentido, mobilizado pelas formas simbólicas, serve para *estabelecer e sustentar* relações de dominação: ‘estabelecer’, querendo significar que o sentido pode criar ativamente e instituir relações de dominação: ‘sustentar’, querendo significar que o sentido pode servir para manter e reproduzir relações de dominação através de um contínuo processo de produção e recepção de formas simbólicas. (Thompson, 1995, p. 78-79)

4.4.2 Sentido e Dominação

Thompson, ao propor sua teoria de ideologia, esclarece três aspectos fundamentais para sua concepção: *noção de sentido, conceito de dominação e maneiras como o sentido pode servir para estabelecer e sustentar relações de dominação.*

Em relação ao primeiro aspecto, *noção*, Thompson diz:

(...) o sentido com o qual estamos interessados é o sentido das formas simbólicas que estão inseridas nos contextos sociais, e circulando no mundo social. Por “formas simbólicas”, eu entendo um amplo espectro de ações e falas, imagens e texto, que são produzidos por sujeitos e reconhecidos por eles e outros, como construtos significativos. (Thompson, 1995, p. 79)

Thompson, ainda, estabelece em relação às formas simbólicas uma ampla gama de significações, não se restringindo às falas e imagens: “(...) formas simbólicas podem também ser não-linguísticas ou quase-linguísticas em sua natureza, (...)” (Thompson, p. 79). Sem estabelecer conceitos definidos

claramente, Thompson propõe cinco aspectos típicos da análise do caráter simbólico:

Podemos analisar o caráter significativo das formas simbólicas em termos de (...) aspectos “intencional”, “convencional”, “estrutural”, “referencial” e “contextual”. (Thompson, 1995, p. 79)

Thompson estabelece que “contextualizado” indica que as formas simbólicas estão sempre inseridas em contextos e processos socialmente estruturados:

A localização social das pessoas e as qualificações associadas a essas posições, num campo social ou numa instituição, fornecem a esses indivíduos diferentes graus de “poder”, entendido neste nível como uma capacidade conferida a eles socialmente ou institucionalmente, que dá poder a alguns indivíduos para tomar decisões, conseguir seus objetivos e realizar seus interesses. (Thompson, 1995, p. 79-80)

O segundo aspecto estabelecido por nosso autor é o de *dominação*, ele nos diz:

Podemos falar de “dominação” quando relações estabelecidas de poder são sistematicamente assimétricas, isto é, quando grupos particulares de agentes possuem poder de uma maneira permanente, e em grau significativo, permanecendo inacessível, independentemente da base sobre a qual tal exclusão é levada a efeito. (Thompson, 1995, p. 80)

O terceiro e último aspecto que fundamenta a concepção de ideologia de Thompson diz respeito a maneira em que o *sentido* pode servir para estabelecer e sustentar relações de

dominação. Nosso autor afirma que só podemos identificar de maneira adequada esse funcionamento: “somente prestando atenção cuidadosamente à interação entre sentido e poder nas circunstâncias concretas da vida social.” (Thompson, 1995, p. 80)

Assim, Thompson identifica certos modos de operações gerais da ideologia. Ele afirma:

Distinguirei cinco modos gerais através dos quais a ideologia pode operar: “legitimação”, “dissimulação”, “unificação”, “fragmentação” e “reificação”. (Thompson, 1995, p. 80)

Sendo assim, Thompson afirma que, apesar de propostos, estes cinco modos operantes não são os únicos mas, sim, os mais abrangentes para uma concepção da ideologia.

O máximo que se pode dizer é que certas estratégias estão *tipicamente* associadas com certos modos, embora reconhecendo que, em circunstâncias particulares, toda estratégia dada pode servir a outros propósitos, e todo modo apresentado pode ser atualizado de outras maneiras. (Thompson, 1995, p. 82)

Thompson afirma que “nenhuma dessas estratégias é intrinsecamente ideológica” (Thompson, 1995, p. 82), mas alerta-nos para a maneira pela qual se opera a ideologia.

Faremos uma referência superficial aos conceitos dessas estratégias propostas por Thompson. *Legitimação* significa que:

Relações de dominação podem ser estabelecidas e sustentadas, pelo fato de serem representadas como legítimas, isto é, como justas e dignas de apoio. (Thompson, 1995, p. 82)

A *dissimulação* é apresentada como:

Relações de dominação podem ser estabelecidas e sustentadas pelo fato de serem ocultadas, negadas ou obscurecidas, ou pelo fato de serem representadas de uma maneira que desvia nossa atenção, ou passa por cima de relações e processos existentes. (Thompson, 1995, p. 83)

Ainda a respeito da *dissimulação*, Thompson mostra que Marx se refere à ideologia como *dissimulação*. Ele afirma:

Foi esse “disfarce histórico honroso e essa linguagem emprestada” que escondeu a nova face da história do mundo, orientou o campesinato para o passado, ao invés de para o futuro, e os impossibilitou conforme nos conta Marx, de compreender suas reais condições de vida. (Thompson, 1995, p. 82)

À terceira maneira operante da ideologia Thompson denomina *unificação*:

Relações de dominação podem ser estabelecidas e sustentadas através da construção, no nível simbólico, de uma unidade que interliga os indivíduos numa identidade coletiva, independente das diferenças e divisões que possam separá-los. (Thompson, 1995, p. 86)

Outro modo proposto por Thompson como operante da ideologia é *fragmentação*:

Relações de dominação podem ser mantidas não unificando as pessoas numa coletividade, mas segmentando aqueles indivíduos e grupos que possam ser capazes de se transformar num desafio real aos grupos dominantes, ou dirigindo forças de oposição potencial em direção a um alvo que é projetado como mau, perigoso ou ameaçador. (Thompson, 1995, p. 87)

O último modo operante da ideologia posto por Thompson é o da *reificação*:

Relações de dominação podem ser estabelecidas e sustentadas pela retratação de uma situação transitória, histórica, como se essa situação fosse permanente, natural, atemporal (...). A ideologia como reificação, envolve pois a eliminação, ou a ofuscação do caráter sócio-histórico dos fenômenos. (...). (Thompson, 1995, p. 87)

Sendo assim, Thompson elabora e apresenta uma concepção da ideologia que enfoca as maneiras como o sentido construído e transmitido através das formas simbólicas de vários tipos serve para estabelecer e sustentar relações de dominação.

Embora sua concepção mantenha o sentido negativo retomado por Marx da concepção napoleônica, esta se diferencia no que diz respeito a conceber ideologia como “erro”, “ilusão”. Um estudo anteriormente elaborado já demonstrava a concepção da ideologia somente através do estudo das condições estruturais da sociedade.

Em 1979, o professor Gonçalo Armijos Palácios, no seu trabalho de conclusão de curso: *Formas ideológicas en el pensamiento de Karl Popper*, antecipa, em muitas passagens, teses

semelhantes às de Thompson. Em relação à concepção do problema de um estudo da ideologia, Palácios diz:

Afrontar el problema ideológico significa asumir la problematicidad social actual. La preocupación por lo ideológico refleja la preocupación por lo social y sólo debe ser estudiado en esta perspectiva. (Palácios, 1979, in: Introducción)

Para nós, a semelhança mais relevante das duas propostas está no fato de estabelecerem maneiras como a ideologia perpassa os indivíduos no contexto social. Sobre isso Palácios diz:

Sería necesario, por consiguiente, un proceso ideológico histórico en el que podríamos distinguir tres momentos: un primero momento de ignorancia (falsa conciencia), un segundo momento donde se dé un conocimiento verdadero (conciencia verdadera) y, a partir de este segundo momento, el momento de “conciencia falaz” (aquél en el cual la conciencia sabiendo la estructuración de lo social, desarrolla un discurso tendencioso). De este modo, si queremos hacer una aproximación definicional del concepto de ideología, tendríamos que referirnos a un proceso ideológico compuesto por tres momentos fundamentales. (Palácios, 1979, p. 25)

Esses três momentos são, pois, essencialmente históricos e só encontram seu sentido na história.

O outro aspecto semelhante das duas propostas consiste em ver a ideologia como uma maneira de estabelecer e sustentar relações de dominação social. Palácios diz:

En conclusión, nuestra posición en torno a esta polémica puede resumirse en los siguientes términos: no podemos entender la ideología sino como un sistema de representaciones. Este sistema de representaciones está condicionado por la determinación que recibimos de lo social. En lo social descubrimos una demanda que consiste en la necesidad de reproducir las condiciones materiales de vida para que la sociedad pueda subsistir. Los hombres, inmersos en la lucha social, desarrollamos un saber respecto de los factores que permiten la subsistencia de un estado de cosas determinado y, también, de aquellos elementos que posibilitan la desintegración de ese estado de cosas, todo esto en función de intereses de mayor o menor grado de generalidad. En este sentido, la conciencia de los hombres necesariamente fluye por aquel proceso tricotómico (falsa conciencia, conciencia verdadera, conciencia falaz) de la ideología. (Palácios, 1979, p. 27)

Pois bem, apresentamos as semelhanças dos trabalhos de Palácios e Thompson por acreditarmos que ambas as análises, mesmo elaboradas em épocas diferentes, mostram-nos a gama de complexidade que engloba uma análise da “ideologia” e, principalmente, por conceberem a ideologia como parte de um processo histórico que condiciona os homens a pensar, explicar, justificar e propor soluções aos seus conflitos sociais.

CONCLUSÃO

Na realização deste trabalho ficaram evidentes as dificuldades da concepção de ideologia de Althusser. Já é difícil tornar claro o significado do conceito "Ideologia" diante de tantos teóricos que apresentam, cada um, teorias diferentes desse fenômeno.

Nosso objetivo foi resgatar historicamente seu itinerário a fim de compreender mais fielmente a proposta de Louis Althusser de uma teoria da ideologia em geral. O problema é que Althusser conseguiu ser reconhecido como filósofo marxista e teórico da ideologia. Em sua autobiografia constatamos que seu trabalho foi mais o resultado de distorções da teoria de Marx do que de uma pesquisa feita à maneira tradicional. Percebemos em Althusser o quanto foi significativa a sua história de vida para a construção de sua teoria da ideologia, uma história de distúrbios psíquicos.

Ao estabelecer um corte epistemológico no pensamento de Marx, afirmando que este rompeu com a noção humanista de homem e atribuindo a Marx a teoria de que toda sociedade é essencialmente ideológica, Althusser nos coloca diante de um Marx existente somente em sua imaginação (o que ele próprio reconhece em sua autobiografia).

Vimos uma distância intransponível entre a proposta de Althusser e a teoria de Marx, pois esta se alicerça firmemente na descoberta de uma teoria da história, e não em pesquisas da consciência humana.

Althusser vislumbra em Marx uma teoria implícita sobre ideologia. O que constatamos em Marx, no entanto, é uma

total ausência de preocupação com esse conceito, inclusive por adotá-lo em sentido totalmente pejorativo, por um lado, e por estar mais preocupado por entender o funcionamento infraestrutural do sistema capitalista, por outro.

Com efeito, sua teoria da ideologia em geral e sua tese de existência de uma estrutura inconsciente eterna e ahistórica contradiz a letra e o espírito de pensamento de Marx. (Quem, por outro lado, negou repetidamente a possibilidade de idéias desvinculadas do seu contexto social. Se “o ser determina a consciência”, como entender que com independência do ser social, idéias possam existir ou subsistir ahistoricamente?)

Evidenciamos neste aspecto uma profunda discrepância com a teoria marxista, teoria esta que se apresenta como um estudo baseado nos elementos materiais da história: a luta de classes e os fatores econômicos.

A teoria de Althusser, assim, incorre no mesmo erro de outros tantos teóricos que sustentavam teorias de ideologia em pressupostos parciais sem no entanto inseri-las num contexto sócio-histórico. Com isso, provocavam mais confusão do que um esclarecimento do conceito e funcionamento da ideologia.

A inclusão de Thompson no nosso trabalho se explica e justifica por duas razões: pela crítica fundamentada a Althusser e pela proposta de uma teoria de ideologia muito mais próxima do espírito de pensamento de Marx.

Thompson propõe, para um estudo da ideologia, *estudar as maneiras como o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação*. Assim nosso autor se refere às “maneiras” como formas simbólicas. Neste sentido podemos compreender os fenômenos simbólicos como ideológicos e, por isso,

podemos analisar a ideologia somente quando situamos os fenômenos simbólicos nos contextos sócio-históricos, dentro dos quais esses fenômenos podem, ou não, estabelecer e sustentar relações de dominação.

Thompson, assim, insere no estudo da ideologia três aspectos: noção de sentido, conceito de dominação e as maneiras como o sentido pode servir para estabelecer e sustentar as relações de dominação. Em relação às maneiras, nosso autor estabelece em linhas gerais cinco modos operantes da ideologia, deixando bem claro serem estes os mais constantes, porém não os únicos, são eles: *legitimação, dissimulação, unificação, fragmentação e reificação*.

Assim, constatamos na proposta de Thompson um estudo bem mais abrangente no que diz respeito à ideologia, no qual encontramos elementos fundamentais para o esclarecimento e funcionamento desta.

Concluimos, assim, que a proposta de Thompson, bem como a de Palácios, nos mostra que os estudos pertinentes à ideologia não podem permanecer presos a um ou outro aspecto isolado e, principalmente, que eles não podem ser sustentados se não como um estudo das relações sociais em seus contextos sócio-históricos. Constatamos, assim, serem estes estudos bem mais relevantes pois analisam a ideologia em toda a sua complexidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras Citadas

ALTHUSSER, L.

- 1979 *A favor de Marx*, Rio de Janeiro, Zahar Editores
- 1985 *Aparelhos ideológicos de estado*, Rio de Janeiro, Edições Graal
- 1992 *O futuro dura muito tempo*, São Paulo, Editora Schwarcz
- 1999 *Sobre a reprodução*, Rio de Janeiro, Editora Vozes

BOUDON, R.

- 1989 *A Ideologia*, São Paulo, Editora Ática

KENNEDY, E.

- 1978 *A "Philosophe" in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, Filadélfia, The American Philosophical Society

MARX, K. e ENGELS, F.

- 2001 *A Ideologia Alemã*, São Paulo, Martins Fontes
- 2002 *Manifesto do Partido Comunista*, Rio Grande do Sul, L&PM Editores

PALÁCIOS, G.A.

1979

“Formas ideológicas en el pensamiento de Karl Popper”, monografía apresentada para conclusão de graduação. Pontificia Universidad Católica Del Ecuador.

RICOEUR, P.

1986

Ideologia e Utopia, Rio de Janeiro, Edições 70

THOMPSON, J.

1995

Ideologia e Cultura Moderna, Teoria Social Crítica na era dos meios de comunicação de massa, Rio de Janeiro, Editora Vozes

VILLORO, L.

1985

El Concepto de Ideologia y otros ensayos, México, Fondo de Cultura econômica

Obras Consultadas

ADORNO, W.T., e HORKHEIMER, M.

1973

Temas Básicos da Sociologia, São Paulo, Editora Cultrix

ALTHUSSER, L.

1980

Ler o Capital, Rio de Janeiro, Zahar Editores

1989

A transformação da filosofia seguido de Marx e Lênin perante Hegel, tradução de João Araújo, São Paulo, Edições Mandacaru

2000

Freud e Lacan – Marx e Freud, Rio de Janeiro, Edições Graal

BADIOU, A.

2002

Para uma nova teoria do sujeito, Rio de Janeiro, Relume-Dumará

BASSIN, F.V.

1981

O problema do inconsciente: as formas não conscientes da atividade nervosa superior, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira

BOBBIO, N.

2002

Ensaio sobre Ciência política na Itália, Brasília, Editora UNB

CASSIRER, E.

1998

Filosofia de las formas simbólicas II, el pensamiento mítico, traducción de Armando Morones, México, Fondo de cultura econômica

CASTORIADIS, C.

1982

A instituição imaginária da sociedade, Tradução de Guy Reynaud, Revisão técnica de Luiz Roberto Salinas Fortes, Rio de Janeiro, Paz e Terra

CONCEIÇÃO, G.

1989

Ler Althusser, leitor de Marx. Lisboa, Editorial Caminho

CRESPIGNY, A. e CRONIN, J.

1999

Ideologias políticas, tradução Sérgio Duarte, Brasília, Editora UNB

DAMÁSIO, A.

2000

O mistério da consciência, do corpo e das emoções ao conhecimento de si, Tradução de

Laura Teixeira Motta, São Paulo,
Cia das letras.

EAGLETON, T.

1997

Ideologia, São Paulo, Editora
Boitempo

1998

A Ideologia da estética, Rio de
Janeiro, Zahar Editores

ELLIOTT, G.

1994

Althusser, a critical reader,
Cambridge, Blackwell Oxford UK

FREUD, S.

1980

*A história do movimento
psicanalítico*, artigo sobre
metapsicologia e outros
trabalhos, Volume XIV, Obras
Completas, Rio de Janeiro,
Imago.

FROMM, E.

1962

Marx y su concepto Del hombre,
México, Breviários Del Fondo de
Cultura Económica

GUARIGLIA, O.

1993

Ideologia, verdad y legitimacion,
Buenos Aires, Fondo de Cultura

Econômica de Argentina S.A.

JAMESON, F.

1992

O Inconsciente político, São Paulo, Editora Ática

MARX, K. e ENGELS, F.

2000

Manuscritos Econômico-filosóficos
– Breviários, México, Fondo de Cultura econômica

PALÁCIOS, G.A.

1998

Os precursores da crise global – As antecipações teóricas de Adam Smith e do jovem Marx, São Paulo, Editora Vertente.

PARETO, V.

1988

Trattato di sociologia generale, Quattro volumes, Torino, Editrice Torinese

ROUANET, S.P.

1987

As razões do iluminismo, São Paulo, Cia das Letras

1990

A razão cativa, as ilusões da consciência – de Platão à Freud, São Paulo, Editora Brasiliense

SOUSA, M.C.H.

1986

*As ilusões da razão – ensaios de
filosofia*, Brasília, Editora Porto

ZIZEK, S.

1999

Um mapa da ideologia, Rio de
Janeiro, Editora Contraponto