

Ideologia.

I. PRELIMINAR. — Tanto na linguagem política prática, como na linguagem filosófica, sociológica e político-científica, não existe talvez nenhuma outra palavra que possa ser comparada à Ideologia pela frequência com a qual é empregada e, sobretudo, pela gama de significados diferentes que lhe são atribuídos. No intrincado e múltiplo uso do termo, pode-se delinear, entretanto, duas tendências gerais ou dois tipos gerais de significado que Norberto Bobbio se propôs a chamar de "significado fraco" e de "significado forte" da Ideologia. No seu significado fraco, Ideologia designa o *genus*, ou a *species* diversamente definida, dos sistemas de crenças políticas: um conjunto de idéias e de valores respeitantes à ordem pública e tendo como função orientar os comportamentos políticos coletivos. O significado forte tem origem no conceito de Ideologia de Marx, entendido como falsa consciência das relações de domínio entre as classes, e se diferencia claramente do primeiro porque mantém, no próprio centro, diversamente modificada, corrigida ou alterada pelos vários autores, a noção da falsidade: a Ideologia é uma crença falsa. No significado fraco, Ideologia é um conceito neutro, que prescinde do caráter eventual e mistificante das crenças políticas. No significado forte, Ideologia é um conceito negativo que denota precisamente o caráter mistificante de falsa consciência de uma crença política.

Na ciência e na sociologia política contemporânea, predomina nitidamente o significado fraco de Ideologia, tanto na acepção geral quanto na particular. A primeira acepção se acha nas tentativas mais acreditadas de teoria geral, tradicionais e inovadoras. Acha-se também na interpretação dos vários sistemas políticos e na análise comparada dos diversos sistemas. Encontra-se ainda na investigação empírica dirigida à averiguação dos sistemas de crenças políticas como se apresentam nos estratos politizados ou na massa dos cidadãos. Na acepção particular, aquilo que é "ideológico" é normalmente contraposto, de modo

explícito ou implícito, ao que é "pragmático". E o caráter da Ideologia é atribuído a uma crença, a uma ação ou a um estilo político pela presença, neles, de certos elementos típicos, como o doutrinário, o dogmatismo, um forte componente passional, etc., que foram diversamente definidos e organizados por vários autores. A este uso particular ou, melhor, a este grupo de usos particulares do significado fraco de Ideologia se liga o tema do "fim" ou do "declínio das ideologias" nas sociedades industriais do Ocidente, originado entre os anos 50 e 60 pelas interpretações de sociólogos como Raymond Aron, Daniel Bell e Seymour Martin Lipset, terminando, depois, num complexo e longo debate que, em certos aspectos, dura ainda hoje.

O significado forte de Ideologia sofreu, por sua vez, singular evolução. Em Marx, Ideologia denotava idéias e teorias que são socialmente determinadas pelas relações de dominação entre as classes e que determinam tais relações, dando-lhes uma falsa consciência. Na evolução sucessiva do significado da palavra, perdeu-se geralmente, salvo na linguagem polêmica da política prática, a conexão entre Ideologia e poder. Quanto ao mais, o destino deste significado de Ideologia foi centrado nas relações entre dois dos elementos constitutivos da formulação originária: o caráter da falsidade da Ideologia e a sua determinação social. De uma parte, manteve-se e se generalizou o princípio da determinação social do pensamento, com o resultado de perder de vista o requisito da falsidade: a Ideologia se dissolveu no conceito geral da sociologia do conhecimento. De outra parte, manteve-se, generalizou-se e reinterpretou-se o requisito da falsidade, com o resultado de perder de vista a determinação social da Ideologia: o ponto de chegada é, neste caso, a crítica neopositivista da Ideologia.

Na primeira direção, a virada fundamental foi feita por Karl Mannheim, onde a crítica do uso polêmico, que Marx fez da palavra Ideologia, traz consigo, quase que inadvertidamente, o abandono da interpretação marxista da gênese social da Ideologia (as relações de dominação); e onde,

sobre tudo, com a passagem da noção de "especial" para a de "geral" de Ideologia, a atenção se desloca para o fenômeno muito generalizado da determinação social do pensamento de todos os grupos sociais enquanto tais. Segundo Merton, esta generalização, que envolve "não apenas o erro ou a ilusão ou a crença não autêntica, mas também a descoberta da verdade", é a "revolução copernicana" no campo da sociologia do conhecimento. Do ponto de vista da criação da disciplina geral da sociologia do conhecimento, a observação de Merton é verdadeira. Mas, ao mesmo tempo, não devemos omitir ou desmerecer o fato de que a generalização da determinação social do pensamento foi tomada ao pé da letra e muito banalmente, produzindo uma concepção que coloca no mesmo plano todas as crenças, limitando-se a julgar igualmente verdadeiras todas as visões do mundo das diversas sociedades, classes, igrejas, seitas, etc., e colocando definitivamente de lado o conceito de Ideologia no seu significado originário (por ex., W. Stark, *Sociology of Knowledge*, London, 1958, trad. ital., Milano 1963).

Na segunda direção, a virada fundamental encontrada no pensamento de Vilfredo Pareto, onde a crítica das Ideologias é, em grande parte, uma crítica minuciosa e incansável da falsidade e dos tipos particulares de falsidade, das teorias sociais e políticas. Aí, também, em relação à gênese da Ideologia, o domínio social passa para segunda ordem e deixa lugar para os instintos fundamentais da natureza humana. Segue-se daí que "aquilo que para Marx é um produto de uma determinada forma de sociedade, para Pareto torna-se um produto da consciência individual", objeto de uma análise psicológica (Robbio, 1969, p. 117). Pareto abre, assim, o caminho para a interpretação neopositivista, segundo a qual Ideologia designa as deformações que os sentimentos e as orientações práticas de uma pessoa operam nas suas crenças, travestindo os juízos de valor sob a forma simbólica das asserções de fato. Deste modo, é mantido o requisito da falsidade da Ideologia, mesmo se interpretado de modo muito particular; mas perdeu-se completamente a sua gênese social.

Sendo as coisas deste modo, não é de surpreender que a ciência política contemporânea tenda a pôr de lado o significado forte de Ideologia, relegando-o para o domínio da crítica ou da sociologia do conhecimento e considerando-a explícita ou implicitamente pouco útil para o estudo empírico dos fenômenos políticos. Giovanni Sartori exprimiu com clareza este ponto de vista. "As discussões sobre a Ideologia", escreve ele, "caem geralmente em dois grandes setores: a

Ideologia no conhecimento e/ou a Ideologia na política. No que se refere à primeira área de indagação, o problema é se o conhecimento do homem é condicionado ou distorcido ideologicamente e em que grau o pode ser. Quanto à segunda área de indagação, o problema é se a Ideologia é um aspecto essencial da política e, uma vez concluído que o seja, o que é que ela é e como pode ser explicada. No primeiro caso, a Ideologia é contraposta à verdade, à ciência e ao conhecimento válido, em geral. No segundo caso, o que importa não é o valor da verdade, mas, por assim dizer, o valor funcional da Ideologia.

A objeção que se pode apresentar contra esta posição é que, na interpretação originária do conceito, ou seja, na interpretação de Marx, a falsidade e a função social da Ideologia não são reciprocamente independentes e sim estreitamente ligadas entre si. De uma parte, a falsa ciência, velando ou mascarando os aspectos duros e antagônicos do domínio, tende a facilitar a aceitação da situação de poder e a facilitar política e social. De outra parte, a integração consociência, a crença ideológica não é uma base independente do poder e a sua eficácia e sua estabilidade dependem, em última análise, das bases efetivas da situação de domínio (para Marx, as relações de produção). Ora, se a estas proposições se pode conferir um significado descritivo e empírico, mais do que polémico-descritivo e meta-empírico, o conceito forte de Ideologia torna-se, por isso mesmo, um conceito importante para o estudo científico do poder e portanto para o estudo científico da política. A averiguação do caráter ideológico de uma crença política permite, na verdade, tirar conclusões significativas sobre a relação de poder a que a crença se refere; por exemplo, sobre sua potencial conflitualidade e sobre sua estabilidade.

Por conseguinte, um discurso sobre o estado dos empregos e da utilidade do conceito de Ideologia na análise política não pode deixar de ocupar-se do significado forte da palavra, ao mesmo tempo que de seu significado fraco. E isto que faremos na parte restante deste ensaio, que, por isso mesmo, será dividido em duas seções distintas. Na primeira, passaremos em revista alguns dos usos principais do significado fraco da Ideologia, tanto na acepção geral como na acepção particular; e lembraremos os aspectos mais importantes do debate que se acendeu em torno da tese "declínio das Ideologias". Na segunda parte, examinaremos as perspectivas atuais de uma reformulação do significado forte de Ideologia, de modo a convertê-lo num instrumento legítimo e promissor para a ciência política; e

mostraremos, em particular, os problemas que nos enfrentam, tomando esta direção de indagação da relação com a estrutura da Ideologia, isto é, em primeiro lugar, em relação ao seu caráter de "falsidade".

II. O SIGNIFICADO FRACO DA IDEOLOGIA. A) A primeira tese — Entre os usos mais gerais do significado fraco de Ideologia, podemos lembrar o de Carl J. Friedrich, segundo o qual as Ideologias são "sistemas de idéias conexas com a ação", que compreendem tipicamente "um programa e uma estratégia para a sua atuação" e destinam-se a "mudar ou a defender a ordem política existente". Tem, além disso, a função de manter conjuntamente um partido ou outro grupo empenhado na luta política (*Man and his Government*, New York 1963, p. 89). Pode-se lembrar, também, o significado de David Easton que vê nas Ideologias aquelas "interpretações" e aquelas "princípios éticos" explícitos e elaborados que definem "o escopo, a organização e as fronteiras da vida política" e oferecem uma "interpretação do passado, uma explicação do presente e uma visão do futuro" (*A systems analysis of political life*, New York 1965, p. 290). Em relação à sua distinção entre Governo, regime e comunidade política, Easton distingue as Ideologias em *partidárias*, destinadas a organizar o consenso para tipos particulares de linhas políticas e de práticas de Governo; *legitimantes*, destinadas a sustentar ou a contestar o regime político e o direito de governar para os governantes; e *comunitárias*, voltadas para o apoio da persistência ou da transformação da comunidade política em seu conjunto. Esta classificação é analítica e diz respeito, mais do que às Ideologias propriamente ditas, aos diversos níveis do sistema político aos quais as mesmas podem referir-se. Na realidade, cada um dos três tipos de Ideologias mais gerais, mais do que um aspecto de Ideologias mais gerais (como o conservadorismo, o liberalismo, o socialismo, e assim por diante), que Easton chama *Ideologias para todos* e que exprimem orientações, tanto para a comunidade política, como para o regime e para o Governo.

Uma outra definição geral de Ideologia é a que foi proposta por Zbigniew K. Brzezinski: "um programa adaptado para a ação de massa, derivado de determinados assuntos doutrinais sobre a natureza geral da dinâmica da realidade social, e que combina certos asserções sobre a inadequação do passado e/ou do presente com certas tendências explícitas de ação para melhorar a situação e certas noções sobre o estado final e desejado de coisas" (*Ideology and power in soviet politics*, New York 1962, pp. 4-5). Esta definição

destaca, de modo particular, a dimensão ativa e transformadora da Ideologia e, provavelmente, por esta razão, Clement H. Moore a ela recorreu para construir sua classificação das Ideologias dos partidos orientadores dos diversos sistemas monopartidários (veja os eles de partido único, sejam de partido dominante) Este politólogo tem presentes dois parâmetros o escopo oficial da Ideologia, distinguindo entre transformação total e transformação parcial da sociedade, e a função efetiva de Ideologia, distinguindo entre função "instrumental" ou prática, de persistente guia de ação, e função "expressiva", ou seja, sem efeitos diretos sobre a ação, mas exprimindo o sentido de solidariedade e os sentimentos comuns dos membros do partido. Combinando entre si estes dois parâmetros, obtêm-se quatro tipos de Ideologia dos sistemas monopartidários: as Ideologias *totalitárias*, que são instrumentais e que visam a uma transformação total da sociedade (por exemplo, o comunismo soviético durante o período estaliniano); as Ideologias *tutelares*, também instrumentais e visando a uma transformação parcial (por exemplo, o comunismo iugoslavo); as Ideologias *quiliásticas*, de função expressiva com intencionalidade de transformação total da sociedade (exemplo: fascismo italiano); e Ideologias *administrativas*, de função expressiva e visando a uma transformação parcial (exemplo, a Ideologia do Partido Revolucionário Institucional do México).

Um conceito geral de Ideologia que sublinha o caráter da sistematicidade e da coerência foi também utilizado principalmente na América, nos estudos empíricos das crenças políticas do público, seja através de prolongados colloquios com poucas pessoas (R. Lane, *Political ideology*, New York 1962), seja sobretudo por meio de questionários aplicados sob a forma de amostragem entre a população. Herbert McClosky, autor de uma das mais interessantes pesquisas, define, por exemplo, as Ideologias como "sistemas de crenças explícitas, integradas e coerentes, que justificam o exercício do poder, explicam e julgam os acontecimentos históricos, identificam o que é bom e o que é mau em política, definem as relações entre política e outros campos de atividade, e fornecem uma orientação para a ação" (*Consensus and ideology in american politics*, in "American political science review", LVIII, 1964, p. 362). Estas pesquisas chegaram, de um modo geral, à conclusão de que os caracteres da sistematização e da coerência distinguem nitidamente as crenças das elites políticas das crenças fragmentárias e incoerentes do homem da rua. O significado específico desta diferença, e as consequências que daí derivam, são porém diferentes. Lane, embora achando que o homem comum americano tem

opiniões políticas grosseiras e não estruturadas, defende todavia que suas atitudes e suas crenças estão substancialmente alinhadas na defesa do sistema democrático. Outros investigadores, ao contrário, destacaram no público geral um estado de confusão muito difundido, e também muita incompreensão e desacordo sobre o significado dos valores fundamentais da Ideologia democrático-constitucional americana. E disto concluíram com preocupação, acerca da solidez do sistema democrático americano, ou ainda, e com mais frequência, sobre a necessidade de re dimensionar, de modo bastante drástico, a importância do consenso da população sobre os valores políticos fundamentais, como requisito para o bom funcionamento e para a estabilidade de um regime democrático. Mais recentemente, na bibliografia especializada sobre os sistemas de crenças políticas, configurou-se uma corrente que tenta contestar e corrigir, ao menos parcialmente, a afirmativa da existência de um destaque radical entre as crenças políticas das elites e as do homem comum. E começou-se a estudar o grau da coerência das atitudes e das crenças do público em geral, também, dentro de uma perspectiva diacrônica, ou seja, na sua evolução temporal, verificando-se um incremento substancial, e um aumento da orientação ideológica do homem comum americano entre 1956 e 1972.

Os caracteres da sistematização e da coerência, que aparecem em algumas das definições gerais de Ideologia acima relacionadas, e especialmente na última, se relacionam com as noções particulares do significado fraco de Ideologia, através das quais se instaura, habitualmente, uma contraposição entre "ideológico" e "pragmático", ou outro conceito análogo. Nestas acepções particulares, porém, a Ideologia e o que é ideológico é diferenciado através de outros requisitos específicos. Edward Shils, por exemplo, apresentou uma contraposição entre "política ideológica" e "política civil", na base da qual a política ideológica é caracterizada pela preeminência férrea de um sistema geral e coerente de princípios, por uma perspectiva totalizante, pela obsessão do futuro, por uma visão dicotômica amigo-inimigo, pela hostilidade para com os compromissos, por uma tendência extremista, e por outros mais ainda (Shils, 1958). Voltando ao assunto dez anos depois, Shils identificou as Ideologias, entre todas as variantes de sistemas gerais de interpretações e de ideais morais concernentes ao homem e à sociedade, com base na presença conjunta de nove traços característicos: 1) uma formulação explícita; 2) um alto grau de integração e de solidez sistemática, obtida através de uma concentração apoiada em algumas proposições cognitivas e va-

lorativas; 3) o destaque da própria diversidade (em vez da similaridade), a respeito de outros sistemas de crenças e de outras Ideologias; 4) a resistência às inovações do sistema ideológico e a tendência a negá-las ou a diminuir-lhes o significado; 5) a imperatividade com a qual a Ideologia exige a obediência no pensamento e na conduta de todos os que a ela aderem, e a própria atuação prática; 6) uma forte carga emotiva que acompanha tanto a promulgação quanto a aceitação e a aplicação da Ideologia; 7) o consentimento completo exigido a todos os que a ela aderem; 8) o caráter autoritário que os seguidores reconhecem à sua promulgação explícita; 9) o nexos com qual quer forma de associação coletiva, com a finalidade de manter a disciplina entre os aderentes e de traduzir em realidade o sistema ideológico. As Ideologias, assim definidas, não têm primariamente, por necessidade, natureza política. Só a partir do século XVIII é que o seu componente político se tornou crucial e, a partir do século XIX, decisivamente preponderante. As Ideologias surgem normalmente em períodos de crise, quando a visão do mundo dominante não consegue satisfazer novas e pressionantes necessidades sociais e pedem imperiosamente aos próprios seguidores uma transformação total da sociedade, ou um afastamento dela.

Giovanni Sartori elaborou expressamente uma contraposição entre Ideologia e pragmatismo, fundada sobre uma dupla dimensão dos sistemas de crenças políticas: a dimensão cognitiva e a dimensão emotiva. Os sistemas ideológicos de crenças são caracterizados, a nível cognitivo, por uma mentalidade dogmática (rígida, impermeável, tanto aos argumentos quanto aos fatos) e doutrinária (que faz apelo aos princípios e à argumentação dedutiva) e, a nível emotivo, por um forte componente passional, que lhes confere um alto potencial ativista, enquanto os sistemas pragmáticos de crenças são caracterizados por qualidades opostas. Segundo Sartori, este conceito de Ideologia serve para explicar os conflitos políticos. A contraposição de dois sistemas ideológicos de crenças tende a vitalizar conflitos mais ou menos radicais, desde o momento em que aqueles sistemas de crenças estão associados a uma mentalidade fechada e de forte carga emocional ou passional. A contraposição de dois sistemas pragmáticos de crenças tende a vitalizar o consenso e os compromissos e as transações pragmáticas, desde o momento em que esses sistemas de crenças estão associados a uma mentalidade aberta e a uma carga passional mais ou menos baixa. Além disso, a Ideologia, assim analisada, pela sua pronunciada heterogeneidade de composição, é o instrumento fundamental que as elites políti-

cas têm à disposição para conseguir a mobilização política das massas e para levar, a um grau máximo, a sua manipulação.

Robert D. Putnam empregou, por sua vez, o conceito de "estilo ideológico", conuando-o como um modo de raciocínio político, dedutivo, fundado em princípios gerais, que substitui a importância das idéias e comporta uma visão utópica do futuro. Estudando as crenças políticas de uma amostragem sobre os homens políticos italianos e de uma amostragem sobre os homens políticos ingleses, Putnam concluiu que o estilo ideológico é mais frequente na Itália do que na Inglaterra. Ele procurou averiguar se existem correlações entre estilo ideológico e certos comportamentos que, como mostram as definições de Shils e de Sartori acima expostas, são muitas vezes associadas à política ideológica, e chegou, a propósito, a resultados alguns vezes positivos e outras vezes negativos. Em geral, encontrou um nexos positivo entre estilo ideológico de uma parte e extremismo (através do eixo direita-esquerda) alienação (no sentido de afastamento e de oposição radical aos ordenamentos políticos e sociais prevalentes) e propensão a perceber os problemas políticos em termos de conflito, de outra parte; mas não encontrou uma relação significativa na hostilidade para com os compromissos, no fanatismo, no dogmatismo e em geral na atitude negativa em relação ao comportamento do pluralismo político. Quanto à hostilidade e intolerância para com os opositores, não existe, segundo Putnam, uma correlação direta com o estilo ideológico, a nível da atitude do comportamento de cada político, mas existe uma correlação indireta, a nível do sistema político, em seu complexo.

111. B) O DEBATE SOBRE O "DECLÍNIO DAS IDEOLOGIAS". — A tese do "fim" ou do "declínio das Ideologias" está ligada a certas conotações da acepção particular de Ideologia, como o dogmatismo, o doutrinarismo, a forte carga passional, a propensão para os conflitos radicais, a tendência extremista, avaliados, de forma geral, de modo negativo. Esta tese ganhou forma por volta da metade dos anos 50, na atmosfera criada por um forte desenvolvimento econômico do Ocidente, pelo degeço soviético e pela crescente desilusão a propósito das possibilidades de uma afirmação do comunismo nos países industrializados. Essa tese apoiava-se numa ou em ambas as proposições seguintes: que nos últimos vinte a trinta horas uma relativa atenuação do extremismo com que se tinham manifestado os fins e os objetivos ideológicos; que tinha havido um desacehamento relativo da intensidade emotiva com a qual aqueles fins e aqueles objetivos eram perseguidos.

A primeira oportunidade para a difusão da tese foi um seminário sobre o "Futuro da liberdade" organizado pelo Congresso para a Liberdade da Cultura, celebrado em Milão em setembro de 1955, no Museu da Ciência e da Técnica. Parteciparam dele cerca de cento e cinquenta escritores, políticos, jornalistas e professores universitários, provenientes de todas as partes do mundo. Depois de alguns dias de discussão e de debates entre os participantes ocidentais a convenção, formulou-se um consenso bastante amplo sobre o fato de que as Ideologias extremistas estavam em declínio, que este declínio se espelhava numa certa convergência entre as Ideologias tradicionalmente antagonicas e que isso devia ser relacionadamente desenvolvido economicamente e o aumento do bem-estar das sociedades industriais avançadas.

Entre 1955 (antes da convenção de Milão) e 1960, foram redigidas as formulações mais conhecidas e mais influentes da tese do "declínio das Ideologias": as de Aron, Shils, Bell e Lipset. Em 1955, Raymond Aron destacava o declínio do fanatismo associado às crenças políticas, a perda de importância, a progressiva erosão das Ideologias tradicionais, outrora rígidas e imperativas, e observava que, nos países ocidentais, a atenuação dos contrastes ideológicos dependia do fato de que a experiência tinha ensinado que as questões políticas divergentes podem ser conciliadas. Em 1958, no mesmo ensaio em que propunha a distinção entre "política ideológica" e "política civil", Edward Shils manifestava a convicção de que a política ideológica estava em declínio nas sociedades industrializadas do Ocidente e oferecia uma avaliação positiva do fenômeno. Em 1960, Daniel Bell observava que as velhas Ideologias sistêmicas, totalizantes, repassadas de parva e sem estarem definindo toda forma de viver do homem, estavam definindo no mundo ocidental, por um conjunto de razões históricas, que tinham desacelerado suas posições e haviam produzido um consenso suficientemente amplo entre os portadores de Ideologias — os intelectuais — sobre os principais problemas políticos. A aceitação, hoje em voga, do *Welfare state*, de uma organização descentralizada do poder, de uma união de economia mista e de pluralismo político tendia a derrubar os aspectos contrastes ideológicos de outros tempos. No mesmo ano, Seymour Martin Lipset formulava, de modo análogo, a tese do "declínio das Ideologias", chamando sobretudo a atenção para um substancial decréscimo da polarização ideológica e uma decidida atenuação dos contrastes entre direita e esquerda. "Esta transformação da vida política ocidental", escrevia ele, "é devida ao fato de que os problemas políticos fundamentais colocados pela Revolução

Industrial foram resolvidos: os trabalhadores obtiveram um reconhecimento de seus direitos econômicos e políticos; os conservadores acceitaram o conceito do Estado do bem-estar; e a esquerda democrática reconheceu que um aumento indistimido dos poderes do Estado, em vez de conduzir à solução dos problemas econômicos, comporta uma séria ameaça para a liberdade. Este triunfo da revolução social e democrática nos países ocidentais pôs um termo à política interna para aqueles intelectuais que, para serem induzidos à ação política, têm necessidade de serem estimulados por Ideologias ou por utopias.

A tese do "declínio das Ideologias" provocou numerosas e vivas críticas e um intenso e prolongado debate do qual participaram, além dos defensores originários da tese, especialmente Bell e Lipset, autores como C. W. Mills, J. Meynaud, I. L. Horowitz, H. D. Haiken, J. LaPalombara, D. H. Wrong, M. Harrington e vários outros, cujas intervenções foram quase todas recolhidas em dois volumes antológicos (Waxman, 1969; Rejuji, 1971). Entre as muitas críticas que se fizeram, as mais importantes e as mais frequentes são quatro. As duas primeiras dizem respeito à validade científica ou cognoscitiva da tese: a sua verdade ou falsidade. Enquanto que as outras concernem a seu componente valorativo ou diretivo. A primeira crítica sustenta que a tese é fatalmente falsa: não é verdade que as Ideologias e os contrastes ideológicos acabaram ou estão acabando, do momento em que, também, no sistema americano — que oferece as condições mais propícias para consumir-se o fim das Ideologias —, explodiram os problemas raciais e da pobreza e surgiram uma direita radical e uma nova esquerda. A segunda crítica sustenta que a tese é uma interpretação errada de um fenómeno real, no sentido que descreve como declínio das Ideologias o que é simplesmente um deslocamento da área do conflito ideológico. Enquanto foram atenuados os contrastes ideológicos em torno dos velhos problemas políticos, novos ou mais intensos contrastes ideológicos emergiram em novos sectores. A terceira crítica defende que a tese do "declínio das Ideologias" é ela própria uma Ideologia: uma Ideologia moderada, fundada sobre uma avaliação positiva da política pragmática, dos compromissos do Estado do bem-estar e assim por diante, e, por isso, fundamentalmente favorável ao *status quo*. A quarta crítica, finalmente, sustenta que a tese é um ataque contra a visão política geral e contra os ideais humanos e éticos, que não seriam mais importantes. Ela exprime um "feitiço do empirismo", para usar as palavras de C. W. Mills, que fecha e torna irrelevante qualquer capacidade de superar a situação de fato.

Passando à exposição à avaliação, começemos pelas críticas que têm em mira o componente diretivo da tese do "declínio das Ideologias". A tese do "declínio das Ideologias" é um ataque contra as visões gerais e os ideais ético-políticos, fusão de termos, e ainda que os defensores da tese não distinguem de modo sistemático as Ideologias dos outros sistemas de crenças, perspectivas ou concepções, que não são ideológicas; a partir de seus escritos, parece claro que aquilo a que se referem quando falam de declínio, de facto, que eles avaliam positivamente, é um modo particular de empregar as idéias e os ideais em geral. "O fim da Ideologia", escreve por exemplo Bell, "não é — não deve ser — o fim da utopia... Hoje, mais do que nunca, a utopia é necessária, no sentido de que os homens têm necessidade, como sempre tiveram necessidade — de uma via — de suas potencialidades, que lhes permita atingir a paz e a inteligência" (Bell, 1960, p. 405). A terceira crítica — segundo a qual a tese do "declínio das Ideologias" é ela própria uma Ideologia — pode ser aceita com a condição de que se adote, neste caso, uma aceção ampla e geral de Ideologia. É incontestável, na verdade, que os defensores da tese — desde Aron e Shils e desde Bell a Lipset — não se limitam a afirmar que as Ideologias estão em declínio no Ocidente, mas manifestam ainda uma avaliação positiva do fenómeno. Com isto, fazem uma escolha a favor de um certo tipo de política e contra um outro tipo de política: e fazendo uma escolha política, fazem uma escolha, *latu sensu*, ideológica. Lipset reconheceu isso explicitamente numa polémica com LaPalombara. Ora, é claro que esta escolha com ser aceita ou rejeitada. Mas também é claro que tudo isto nada tem a ver com o valor científico ou cognoscitivo da tese: com a sua verdade ou falsidade.

Passemos agora às críticas concernentes à validade cognoscitiva da tese. A primeira crítica, que nega o "fim" das Ideologias, é certamente plausível, mas não atinge o alvo. Não obstante a imprecisão de tais formulações, é suficientemente claro que os autores da tese não detendem o "fim", em sentido literal, das Ideologias, mas mais o seu declínio, ou, se quisermos usar essa palavra, o "fim" das Ideologias extremistas pervadidas de paixões, totais, etc. De igual modo, os fautores da tese, mesmo quando a posição de alguns possa parecer menos unívoca, não entendem o declínio das Ideologias como um fenómeno que se manifestou de uma vez para sempre e, portanto, irreversivelmente. Mas afirmam mais

simplesmente que, na abóbada do tempo que medeia entre os anos 30 e os anos 50 e 60, houve um declínio das Ideologias nas sociedades industriais avançadas, que provavelmente poderá manifestar-se por um certo tempo. Da primeira destas

terceiras explicações segue-se que os exemplos de duas sociedades e de novos contrastes ideológicos novos conseguem demulir a tese do "declínio das Ideologias" — em sentido relativo —, e menos Ideologias que cum estes exemplos não se queira sustentar que a intensidade da política ideológica não foi diminuída, mas que apenas se deslocou para áreas diferentes das tradicionais. E quanto afirma, efetivamente, a segunda crítica, que é também a mais interessante. A ela foi respondido que os movimentos políticos mais importantes que emergiram nas sociedades industriais do Ocidente, especialmente na América do Norte, como o movimento estudantil, os movimentos em favor da paz e dos direitos civis, o movimento da nova esquerda e outros, são falhos de um sistema geral e coerente de princípios, da definição de fins políticos compreensivos e de uma estratégia para alcançá-los, sem os quais não se pode falar de Ideologia no sentido aceito pelos defensores da tese do "declínio das Ideologias". Não temos, porém, a propósito, análises articuladas e indagações empíricas que enquadrem e enfrentem de maneira conveniente toda a questão. De resto, a ausência de pesquisas bem orientadas e controladas, até da parte dos fautores e contrários, não tentaram uma verificação elaborada e empírica das mesmas, contribuiu para tornar difícil e parcialmente inconcludente todo o debate.

Uma tentativa de averiguação directa da tese do "declínio das Ideologias" foi feita recentemente por John Clayton Thomas, por meio de um estudo das mudanças nas posições dos partidos, em relação a vários problemas políticos, em doze países industrializados, e tendo como principais pontos de referência os períodos de 1931-1935, 1950-1956, 1957-1962. Decompondo a tese do "declínio das Ideologias" em quatro hipóteses distintas, Thomas chegou a confirmar, quer no sentido de uma "convergência", ou de menor divergência, entre os partidos políticos, quer no de uma substancial "desradicalização" das exigências de mudança, tanto por parte dos partidos operários como por parte dos partidos não operários. A destradicalização dos partidos operários não parece depender, por outro lado, de uma sua significativa "despoliarização", isto é, do seu desvio para a direita, mas antes de uma despoliarização assaz firme (desvio para a esquerda) do conjunto dos partidos não operários. Enfim, pelo que respecta ao "afastamento das Ideologias tradicionais", as conclusões não são unívocas: é

confirmado nos partidos liberais, socialistas e social-democráticos, mas não nos partidos trabalhistas da *Commonwealth* e nos comunistas.

IV. O SIGNIFICADO FORTE DE IDEOLOGIA. A) A "FALSIDADE" DA IDEOLOGIA COMO FALSA REPRESENTAÇÃO. — Já dissemos que o caminho mais apio para recuperar o significado forte de Ideologia na sociologia e na ciência política é o de uma reformulação, em termos empiricamente aceitáveis, do conceito marxista de falsa consciência e do nexu entre falsidade e função social da Ideologia, que nela está presente. Esta direcção de pesquisa é mais árdua e requer que se enfrentem e se resolvam vários problemas difíceis. Os mais importantes são os que dizem respeito à estrutura, à gênese e à função da Ideologia. Quanto à estrutura, trata-se de dar um significado preciso e empiricamente plausível à "falsidade" da Ideologia. Quanto à gênese, trata-se de dar um significado preciso e empiricamente plausível à acção que a Ideologia desempenha desvolvida, no sentido da justificação do poder e da integração política, tanto do lado da obediência como do lado do comando. Este trabalho de reformulação foi feito em parte, em parte está ainda por fazer. Recentemente tem sido encarado o tema da função da Ideologia, havendo sido proposta, entre outras, uma solução para o problema mais espinhoso desta área: o de explicar como uma crença, que encobre e mascara *in primis* os interesses dos defensores do poder, pode atuar como falsa consciência até dos que a ela estão subordinados. O ponto fundamental a tal respeito parece consistir na distinção entre interesses de curto prazo (insertos na situação de poder) e interesses de longo prazo (relativos à mudança da situação de poder). Os interesses de curto prazo existem, tanto entre os que dominam como entre os que são dominados, embora, para os dominadores, eles sejam predominantemente positivos, ou seja, voltados para a obtenção ou conservação de vantagens, e, para os dominados, possam ser de preferência e até accentuadamente negativos, isto é, tendentes a evitar os males maiores que adviriam da rebelião. São estes interesses que explicam a acção de crença ideológica relacionada com ideais ético-políticos, e, por isso, disfarça e idealiza, por um lado, a luta pelas próprias vantagens e, por outro, o temor de sanções e o sentimento de humilhação. Ao mesmo tempo, por força desta mesma idealização,

zação da situação existente, a Ideologia tende a tornar excessivamente perceptíveis os fatos que poderiam favorecer uma mudança na situação de poder e, portanto, os interesses de longo prazo — que podem ser mais ou menos contrapostos entre si — tanto dos que dominam como dos que são dominados (Stoppino, 1978).

Em relação à gênese da Ideologia, W. G. Runciman mostrou a legitimidade e a plausibilidade empírica da idéia de um possível novo causal entre os interesses e as exigências práticas de um indivíduo ou de um grupo, de uma parte, e suas crenças, de outra, e indicou também a direção que importa tomar para chegar a uma definição do interesse, em sentido objetivo, útil para este fim. Falta entre tanto uma especificação analítica de todos os termos do problema e dos processos inconscios e semiconscios que nela estão implicados.

Mas, antes de qualquer outra indagação, impõe-se uma reformulação empiricamente manipulável da estrutura da Ideologia, antes de mais nada do significado da sua "falsidade". Aos vários modos como esta pode ser entendida dedicarei o que resta ainda deste ensaio, repetindo em grande parte uma análise feita anteriormente sobre este tema (Stoppino, 1974).

Um primeiro modo de definir a "falsidade" da Ideologia é o de a entender como uma *falsa representação*: uma crença ideológica é falsa porque não corresponde aos fatos. A aplicação deste conceito de falsidade às teorias sociais e políticas constitui um aspecto importante da crítica das Ideologias de Pareto. "Em geral", escreve ele a tal propósito em *Sistemi socialisti* (1902-1903), "é preciso distinguir sempre o fenômeno objetivo concreto da forma sob a qual o nosso espírito o percebe, forma que constitui um outro fenômeno que se pode chamar subjetivo. Para explicar isto com um exemplo banal, a imersão de uma vara reta na água é o fenômeno objetivo; nós vemos essa vara como se estivesse quebrada e, se não conhecêssemos o nosso erro, descrevê-la-íamos como tal: é o fenômeno subjetivo" (trad. ital., Torino 1974, p. 136). Em obras posteriores, esta distinção entre "fenômeno objetivo" e "fenômeno subjetivo" foi reafirmada por Pareto, se bem que com palavras diferentes. O que importa é que, para ele, as doutrinas sociais e políticas são geralmente doutrinas que descrevem a realidade social do mesmo modo como nós descreveríamos a vara imersa na água, se dissessemos que estava quebrada. A sua crítica se baseia, em grande parte, no fato de que tais doutrinas são, exatamente, falsas representações.

A própria crítica marxista da Ideologia se apresenta, muitas vezes, sob a forma de uma crítica de falsas "representações" da realidade. Basta

lembrar a passagem fundamental da *Ideologia alemã*, onde Marx e Engels afirmam que na, sua teoria, "não se parte do que os homens dizem, imaginam ou representam, para chegar daqui aos homens vivos. Mas, parte-se realmente dos homens em ação e na base do processo real da vida se explica até o desenvolvimento dos reflexos e dos ecos ideológicos desse processo de vida" (trad. ital., p. 13). Esta formulação se refere, por um lado, à gênese da Ideologia e afirma que as imagens e as representações que os homens fazem na situação social e de si próprios são determinadas (são "reflexos" ou "ecos") pelo processo real da vida em que operam. E se refere, por outro lado, à "falsidade" da Ideologia, que é entendida como uma falsa representação, no sentido de que as imagens que os homens fazem da situação social e de si próprios são imagens que não correspondem à realidade. Na verdade, como acabamos de ler antes, o que conta é o processo de vida de "indivíduos determinados", "não como podem aparecer nas representações próprias ou alheias, mas como são realmente" (p. 12). Ora, seria absurdo reduzir o conceito marxista da falsa consciência a uma pura e simples e falsa representação. Mas permaneceu o fato de que a "falsidade" da Ideologia aparece aqui, prevalentemente, a par de outras passagens, como uma descrição falsa da realidade.

Ao mesmo tempo que é o mais simples e o mais óbvio, o conceito de "falsidade", como falsa representação da realidade, é também o mais fraco: aquele do qual mais facilmente nos podemos desviar. Ele tem contra si, em nosso contexto, duas objeções grandes. Em primeiro lugar, é pertinente a distinção de Sartori entre o valor de verdade e o valor funcional da Ideologia, com a consequência de que a "falsidade" como falsa representação é pouco ou muito útil no estudo das funções que os sistemas de crenças desenvolvem no processo político. De resto, foi o próprio Pareto que distinguiu, com maior vigor e maior coerência, entre a verdade e a falsidade de maior doutrina, entre sua eficácia ou ineficácia e entre sua utilidade ou prejuízo social. Limitando-nos aos dois primeiros aspectos da distinção, que são os que interessam nesta discussão, podemos dizer, com Pareto, que, entre a verdade ou a falsidade de uma doutrina e a sua eficácia ou ineficácia, não existem relações significativas. Há doutrinas verdadeiras e eficazes, doutrinas falsas e eficazes, doutrinas falsas e ineficazes. Da verdade ou falsidade de uma doutrina não se pode deduzir nada sobre sua eficácia ou ineficácia; e da eficácia ou ineficácia de uma doutrina não se pode deduzir nada acerca da sua verdade ou falsidade. Ora, este dualismo de Pareto pode talvez ser corrigido

determinados casos, no sentido de que, em certas ocasiões, a eficácia de uma doutrina social ou política pode comportar uma certa propriedade, por assim dizer, de verdade. Mas, em sua proposta fundamental, o dualismo paretoiano parece incontestável. Por consequência, não podemos fundar-nos numa noção de falsa representação para dar uma interpretação do conceito marxista de Ideologia que torne explícito o novo, que nele existe oculto, entre a "falsidade" e a função social da crença ideológica.

A segunda objeção é ainda mais radical, porque ataca a própria aplicabilidade aos sistemas de crenças políticas da noção da falsa representação. Os sistemas de crenças políticas não são teorias científicas, que se limitam à descrição e à explicação descritiva. Nelas se encontram elementos descritivos e elementos prescritivos. E estes últimos são essenciais, desde o momento em que as crenças políticas têm uma função eminentemente prática. O "dar um sentido" à situação política é, de uma parte, uma interpretação da realidade social na qual os homens se movem; mas é também, e sobretudo, por outra parte, uma orientação e um guia dos seus comportamentos coletivos. Tudo isto é óbvio, mas leva consigo uma notável consequência para o nosso tema: as crenças políticas podem dizer-se falsas apenas em seus elementos descritivos, não em seus elementos prescritivos. Se aceitamos a distinção fundamental entre asserções de fato e juízos de valor, então o caráter da "falsidade", como falsa representação, pode ser predicado das primeiras, mas não dos segundos. Com base no critério da correspondência com os fatos, os juízos de valor não são verdadeiros nem falsos. Mas deste modo podemos referir a qualificação de "falsidade" apenas a uma parte, e não à mais importante das crenças políticas.

É evidente, por outro lado, que o conceito marxista da falsa consciência — que procuramos esclarecer e reformular de uma forma empiricamente manipulável — diz respeito a todo sistema de crenças. Para Marx, é falsa consciência não apenas as asserções e as interpretações, mas também e sobretudo os valores e os ideais da Ideologia burguesa. Se tirarmos à noção de falsa consciência este requisito de solidez, tira-se-lhe também grande parte de sua força sugestiva. O nosso problema torna-se portanto o seguinte: existe um significado de "falsidade" que possa traduzir, em termos empiricamente plausíveis, esta força sugestiva da noção marxista de Ideologia? Podemos predicar a "falsidade" de certos valores num sentido que não seja simplesmente polêmico e que não seja fundado sobre uma concepção incontrovérsial da realidade e da história? A possibilidade

de dar uma resposta positiva a esta interrogação está ligada à possibilidade de resolver, de modo satisfatório, o problema conexo da restauração de um novo significado entre "falsidade" e função social da Ideologia.

V. B) A "FALSIDADE" DA IDEOLOGIA COMO FALSA REPRESENTAÇÃO — Na interpretação neo-positivista da Ideologia podemos encontrar um modo de atribuir o caráter de "falsidade" a certos juízos de valor. Esta interpretação é exposta por Gustav Bergmann do seguinte modo: "Se tomarmos em consideração a história humana, penso que não podemos fugir da seguinte conclusão: o poder que movia um juízo de valor é muitas vezes incrementado quando no 'racional' de quem o tem (isto é, no complexo dos conhecimentos e dos ideais que constituem a base geral do seu modo de pensar); isso aparece não tanto sob a bandeira lógica apropriada ou como juízo de valor, mas travestido como asserção de fato. Chamarei uma asserção deste tipo ou um juízo de valor travestido, ou trocado por uma asserção de fato, de 'asserção ideológica'. Chamarei de Ideologia um 'racional' ou uma importante parte dele que contenha em alguns lugares legitimamente cruciais asserções ideológicas. E, enfim, defino o homem 'animal ideológico' porque, ao menos até este ponto da sua história, os seus 'racionais' não foram, muitas vezes, mais do que Ideologias, e porque, agrada ou não, o poder motivante dos seus critérios resultou, pelo menos, às vezes, notavelmente incrementado quando assumem a forma de Ideologias".

Segundo esta perspectiva de Bergmann, que é análoga à de Theodor Geiger, e que é substancialmente acolhida por Ernst Topitsch, o caráter ideológico de uma proposição não está na sua falta de correspondência aos fatos. A proposição ideológica não é um juízo de fato, apesar de ter dele o *status* simbólico; é um juízo de valor. Enquanto tal, a proposição não "representa" a realidade e por consequência não é, deste ponto de vista, nem verdadeira nem falsa. Melhor dito, sua "falsidade" é compreendida como uma *falsa apresentação*. Na consciência da pessoa, a avaliação se apresenta sob a falsa veste de uma asserção da realidade. Analiticamente, a "falsidade" da proposição consiste na incompatibilidade entre seu conteúdo (que é uma avaliação) e a sua forma simbólica (que é típica das asserções de fato). O que é falso é portanto o seu *status* simbólico, o seu modo de apresentação à consciência.

Esta interpretação é intuitivamente brilhante e individualiza um fenômeno importante. Todavia, com respeito ao nosso problema, ela dá o flanco a duas objeções que me parecem difícil-

mente superáveis. A primeira é que a interpretação bergmanniana é muito mais útil no campo da crítica do conhecimento do que no da política. Serve para mostrar as distorções que os valores e as inclinações práticas infliram nas teorias científicas e filosóficas, mas serve muito menos para estudar e compreender, no plano empírico, os sistemas de crenças políticas.

A sua aplicação prática, de fato, pressupõe uma clara distinção entre as formas simbólicas "corretas" para os juízos de valor e as formas simbólicas corretas para as asserções de fato. O ponto importante é que esta distinção deve estar presente, não apenas no discurso de quem aplica o conceito de Ideologia, mas também no discurso ao qual tal aplicação se refere. Se, neste último discurso, a distinção é inexistente, ou tenue ou inconstante, e as mesmas formas simbólicas são empregadas com significados diversos, tanto para exprimir valores como para asserir fatos, então a aplicação do conceito de Bergmann a respeito de Ideologia torna-se muito difícil e pouco conclusiva. Quanto mais cresce a diferença entre a distinção das formas simbólicas no discurso do crítico da Ideologia e a distinção das formas simbólicas no discurso que é submetido à crítica, tanto mais a operação crítica tende a transformar-se na superimposição de uma linguagem técnica, e com significados unívocos, a uma linguagem não técnica e com significados polivalentes.

Por este motivo, este conceito de Ideologia é útil sobretudo para analisar criticamente as teorias científicas e filosóficas que são caracterizadas por um uso controlado dos símbolos. Mas é útil também para as doutrinas políticas que, embora não tenham uma função direta político-prática, representam, entretanto, um sério empenho de reflexão e comportam um emprego mais ou menos fértil quando se trata de aplicá-lo às crenças políticas, consideradas em sua existência efetiva e prática. Tais crenças envolvem grandes multidões de gente comum e se expressam através da ciência e da linguagem do homem comum, os quais estão longe das sutilezas do cientista e do filósofo e nos quais a distinção entre juízos de fato e juízos de valor é, para não dizer outra coisa, muito confusa e incoerente, além de não existir uma separação clara entre as formas simbólicas usadas para asserir fatos e as usadas para expressar valores.

Em todo caso, mesmo se admitíssemos a sua aplicabilidade às crenças políticas, o conceito de Ideologia de Bergmann iria ao encontro da segunda objeção: isso não resolve nosso problema de achar um significado controlável para a idéia de que os juízos de valor podem constituir uma

falsa consciência de uma situação de poder. A falsa consciência, tal como a entendia Marx, é qualquer coisa que ultrapassa o modo em que uma coisa é apresentada à consciência. A falsa apresentação é uma coisa; a falsa consciência, outra. Uma coisa não deixa de ser ideológica, outra, é corrigida a apresentação dos juízos de valor, e estes últimos são reduzidos ao *status* simbólico apropriado. De outra maneira, teríamos de dizer, por exemplo, que a crença de dois escravos, que justifica como bom e legítimo o poder que o senhor tem sobre eles, é ideológica para o meu escravo, porque na sua consciência os juízos de valor se apresentam sob a forma de asserções de fato, mas não o é para o segundo, porque na sua consciência os juízos de valor se apresentam na forma simbólica correta.

A verdade é que entre a noção de Ideologia de Bergmann e a de Marx existe uma diferença de fundo. A primeira é ditada principalmente pelo intuito de purificar a teoria ou o intelecto das incrustações da prática; a segunda, pelo intuito de liberar a prática das incrustações da teoria ou colocação e o dogmatismo e a intolerância; o da segunda, a dominação do homem sobre o homem. Por isso, entendida em sentido bergmanniano, a crítica da Ideologia produz a clareza intelectual, a consciência da distinção entre fatos e valores; entendida em sentido marxista, produz o desmascaramento da opressão e da exploração. Daqui se conclui que as crenças políticas podem ser reconduzidas ao conceito marxista de falsa consciência, independentemente da forma simbólica que nelas assumem os juízos de valor: a apropriada ou a imprópria, que pertence às asserções de realidade.

As duas objeções até aqui feitas à noção de falsa apresentação são decisivas e irrefragáveis. Deve-se-lhes acrescentar, no entanto, ainda uma terceira, que parece igualmente decisiva para os nossos fins e lança por terra uma das críticas apresentadas no devido tempo à noção de falsa apresentação. Pois que respeita ao *status* simbólico dos juízos de valor, a "falsidade", como falsa apresentação, pode ser aplicada aos ideais, aos valores, às normas, e aos princípios éticos, mas não pode ser aplicada às descrições, às interpretações, às previsões, numa palavra, à asserção de fatos. Não obstante, também as asserções de fatos são parte integrante desse complexo aparelho simbólico que dá sentido e justifica uma determinada situação de poder e a que chamamos Ideologia. A noção de falsa apresentação diz respeito apenas aos juízos de valor, tal como vimos que a noção de falsa apresentação só diz respeito às asserções

de fatos. O conceito de "falsidade" de que precisamos deve poder ser aplicado, pelo contrário, tanto ao componente diretivo como ao componente descritivo de uma Ideologia.

IDEOLOGIA

595

VI. C) A "FALSIDADE" DA IDEOLOGIA COMO FALSA MOTIVAÇÃO. — Voltamos assim à nossa indagação: em que sentido os juízos de valor podem constituir uma falsa consciência? E, além disso, de que modo um mesmo tipo de "falsidade" pode ser predicado tanto de juízos de valor como de asserções de realidade? Para encontrar, como uma resposta satisfatória a esta interrogação, penso que devemos concentrar a atenção sobre os laços existentes entre poder e Ideologia. Os sistemas de crenças políticas, que podem ter caráter ideológico, interpretam e justificam determinadas situações de poder. Nelas, os juízos de valor qualificam como legítimo, como bom e/ou útil o poder. E dessa maneira motivam os comportamentos de comando e os comportamentos de obediência. Nesta base podemos identificar uma outra noção de "falsidade": o juízo de valor pode ser uma *falsa motivação*, que cobre ou mascara os motivos reais do comando ou da obediência. Por exemplo, o juízo de valor com base no qual se creu na superioridade moral e "natural" dos senhores em relação aos escravos pode mascarar, em grau menor ou maior, na consciência dos senhores e na dos escravos, a motivação de fato prevalente do comando, que pode ser o interesse, e a motivação predominante de fato da obediência, que pode ser o temor da violência. Creio que este conceito de "falsidade" é, de longe, o mais promissor para o estudo empírico da política.

A noção de "falsidade" como falsa motivação se acha em todos os escritores mais importantes que deram origem ao significado forte de Ideologia ou que desenvolveram, sob vários nomes, a crítica das Ideologias. Encontra-se em Pareto, que em *Sistemi socialisti* sublinha a circunstância singular que "muito frequentemente os homens não têm consciência das forças que os impellem a agir" e "dão às suas ações causas imaginárias, muito diversas das causas reais" (trad. ital., pp. 138-39); e cuja noção de "derivação", um dos conceitos cruciais da crítica das Ideologias desenvolvido no *Traité de sociologia generale*, designa os raciocínios pseudológicos com que o homem estende um "véu sobre seus instintos e sobre seus sentimentos" (§ 1.400), precisamente sobre aqueles que são, para Pareto, os moventes de suas ações. Está presente em Nietzsche, que pode ser considerado o terceiro autor clássico no campo da crítica das Ideologias, e para o qual os nossos juízos de valor e a própria moral são "apenas a

linguagem figurada dos nossos impulsos" e por detrás de nossos "motivos conscientes" existe "a luta dos impulsos e das condições — a luta pelo poder" (cit. em Barth, 1945, trad. ital., p. 291). Sobretudo, é central no conceito marxista e engelsiano da falsa consciência, que mascara os interesses materiais da classe dominante com o véu dos valores morais e políticos, de modo que, como está escrito na *Ideologia alemã*, "uma época, por exemplo, imagina ser determinada por motivos puramente políticos ou religiosos, quando, na verdade, religião e política são apenas formas dos seus motivos reais" (trad. ital., p. 31). E como se lê numa passagem famosa de uma carta de Engels a Mehring (em 14 de julho de 1893), "a Ideologia é um processo realizado pelo assim chamado pensador, de modo consciente, é verdade, mas com uma falsa consciência. Os reais motivos que o impellem ficam desconhecidos para ele, de outra sorte não se trataria de um processo ideológico real. Portanto, ele imagina motivos falsos ou aparentes".

No seu dinamismo psicológico, a Ideologia como falsa motivação é análoga ao conceito psicanalítico de "racionalização", com o qual se designa, precisamente, a elaboração de motivos fictícios para as próprias ações ou para os próprios comportamentos, cujos moventes reais permanecem inconscientes. Mas diferentemente do conceito de racionalização, o conceito de Ideologia tem natureza social, porque diz respeito aos comportamentos coletivos e não aos individuais; e, mais especificamente, os comportamentos coletivos que se instauram numa situação de poder. Segue-se que as crenças, às quais se pode atribuir o caráter da Ideologia, são também crenças coletivas, que encobrem ou mascaram os verdadeiros moventes da conduta, a nível do grupo ou do agregado social, e não a nível do indivíduo. Esta formulação da específica natureza social da Ideologia é claramente uma generalização do ponto de vista de Marx; porque é exatamente em Marx, mais do que em Pareto, e, de um modo mais concreto e determinado do que em Nietzsche, que a Ideologia como falsa motivação se insere explicitamente nas relações de dominação do homem sobre o homem.

Outros aspectos significativos da noção de "falsidade" como falsa motivação emergem quando consideramos as relações que ocorrem entre esta e as demais noções de "falsidade" anteriormente discutidas: a falsa representação e a falsa apresentação. A primeira relação parece, à primeira vista, muito estreita, pois que a falsa motivação é, implicitamente, uma falsa representação. O que é falso não é o juízo de valor enquanto tal, mas a sua função de motivação, e, por isso, a

descrição (simplicista) que faz a força motivante exclusiva ou principal da relação de poder. Por exemplo, em relação a um dado poder, o juízo de valor com base no qual "os chefes melhores são os que são eleitos pelo povo" não é, *de per se*, nem verdadeiro nem falso. Verdadeira ou falsa é a representação (implicita) segundo a qual "a crença na legitimidade democrática do poder é a motivação dominante ou exclusiva dos comportamentos de comando e de obediência".

Devese então dizer que a noção de falsa representação absorve em si a de falsa motivação? Que as crenças políticas são ideologias quando dão uma representação falsa do poder, com a advertência de que os juízos de valor são interpretados como descrições das motivações do comando e da obediência? A resposta deve ser negativa, já que, se aceitássemos esta conclusão, teríamos por justapor dois critérios diferentes de avaliação da "falsidade" ideológica: julgá-la crença política. Para as partes descritivas, julgá-las como base em seu conteúdo; para as partes prescritivas, julgá-las como base em suas consequências.

Ou, então, estaríamos desprezando o fato de que a função de "dar um sentido", de justificar o poder é, portanto, de motivar o comando e a obediência e coisa inerente não apenas aos valores, mas também aos fatos verdadeiros ou presumidos que estão contidos nas crenças políticas. Uma asserção de realidade compreendida numa crença política pode ser verdadeira no seu conteúdo descritivo e falsa na sua função, ou seja, como elemento que contribui para motivar os comportamentos que existem na relação de poder. Ou, então, uma asserção de realidade pode ser falsa em seu conteúdo descritivo, mas irrelevante do ponto de vista ideológico, porque é um elemento acessório e influente a respeito da função justificadora e motivante da crença de que faz parte.

Portanto é a falsa motivação que prevalece sobre a falsa representação, e não vice-versa. Ela fornece o critério unitário na base do qual se deve avaliar o caráter ideológico das crenças políticas. Isto não quer dizer porém que as "falsidades" fatais (asserções de fato) sejam todas irrelevantes, por definição. Significa apenas que têm caráter ideológico na medida em que contribuem significativamente para o edifício simbólico que, em medida maior ou menor, constitui a falsa força motivante do comando e da obediência.

Este ponto é importante, porque permite superar o dilema da contraposição entre a "falsidade" e a função social da Ideologia. A afirmação de Pareto, de que não há relações significativas entre o aspecto "objetivo" (de acordo ou não com a experiência) e o "subjetivo" (eficácia prática) da Ideologia, e a distinção de Sartori entre o "valor

da verdade" (que é o que interessa no campo da crítica ou da sociologia do conhecimento) e o "valor funcional" da Ideologia (que é o que interessa no estudo da política) são legítimas e corretas, enquanto a "falsidade" é interpretada no sentido da falsa representação da realidade, mas não valerá mais no momento em que por "falsidade" se entender a falsa motivação. Este último tipo de "falsidade" está ligado diretamente ao aspecto prático e funcional das crenças políticas e, precisamente, o caráter dependente ou independente da sua eficácia orientadora dos comportamentos coletivos da relação de poder. A base desta interpretação, o significado forte de Ideologia que se aplica na noção de "falsidade" real, por isso, em linha de princípio, toda a sua pertinência e importância no campo da interpretação empírica dos fenômenos políticos.

Passemos agora à segunda relação. A respeito da falsa apresentação, a "falsidade" como falsa motivação constitui, se olharmos o lado substancial, uma verdadeira reviravolta dos termos. No primeiro tipo de "falsidade", um juízo de valor se disfarça de asserção de fato. No segundo tipo de "falsidade", é mais um fato que se disfarça de valor. Por exemplo, aqueles interesses realmente particulares tornam-se o bem comum; ou aquela que é de fato a necessidade de dobrar-se a uma força superior torna-se o dever de obedecer a um princípio ético. Esta reviravolta esclarece ainda melhor a diferença de níveis nos quais se referem o conceito aqui sugerido e o bergmanniano de Ideologia. O primeiro, que é de origem marxista, se refere ao estágio no qual as condições reais do poder contribuem para forjar (e para deformar) a representação-accitação do poder e dos valores. O conceito bergmanniano, pelo contrário, não coloca em discussão o processo de formação dos valores e os aceita como dados; e concentra a atenção sobre o estágio que analiticamente se sucede, no qual os valores já formados, para incrementar a própria eficácia, se apresentam na forma simbólica das asserções de fato. Em resumo, o primeiro conceito diz respeito à formação (gênese) dos valores; o segundo conceito, à sua formulação.

Em conclusão: pode-se dizer que a interpretação da "falsidade" da Ideologia, no sentido da falsa motivação, tem diversos vantagens. Em primeiro lugar, ela dá um significado preciso à idéia de que os juízos de valor possam ser elementos integrantes da falsa consciência de uma situação de poder. Por consequência e em segundo lugar, ela restaura o nexo entre a "falsidade" e a função da Ideologia, restituindo à palavra o seu significado forte, mesmo no campo da análise política, e evitando tanto a desvirilização implícita na acui-

tação exclusiva do significado fraco, como o aprofundamento na concepção bergmanniana da falsa apresentação. Em terceiro lugar, estabelece uma relação estrutural entre Ideologia e poder, evitando a dissolução do conceito no mare magnum da sociologia do conhecimento.

Em quarto lugar, esta interpretação, enquanto recupera o fulcro da noção marxista da falsa consciência (e a sua ligação com a situação de poder), não é constrangida a dar entrada a outro tipo. Do ponto de vista da sociologia e da ciência política, a Ideologia como falsa motivação é um caráter possível das crenças que interpretam e justificam as diversas relações de poder; que pode estar presente em vários graus; e que, quando está presente, esconde outras motivações e outros fatores determinantes da relação de poder, os quais não podem ser estabelecidos antecipadamente e de uma maneira geral, mas devem ser individualizados, de cada vez, por meio da investigação empírica. Por consequência e em quinto lugar, esta interpretação abre caminho, pelo menos em linha de princípio, a um possível tratamento empírico da "falsidade" ideológica das crenças políticas. Uma vez cortados os laços com a filosofia marxista da história, a identificação da falsa consciência não se funda mais sobre a posição prática privilegiada de uma classe social; mas sobre os métodos de investigação e de controle da ciência, empregados para investigar a possível divergência entre as condições determinantes e as forças motivantes reais do poder e a forma que as mesmas assumem nas descrições e nas prescrições da crença política.

QUALIDADE

Roma 1958. R. M. MARRAS, *La sociologia della conoscenza e le comunicazioni di massa in Europa e struttura sociale (1949)*. Il Mulino, Bologna 1959. E. MARZARI, *Identificazione e struttura della Ideologia*. V. PASARIC, *Faustina di Firenze 1916*. E. PASARIC, *La ideologia*. Milano 1964 (1ª ed., University Press, New Haven e London 1973). *Decline of Ideology*. do studado de M. RIZZI, Abilene, New York 1971. J. ROSS, *Essays in Ideology*. London 1972. W. G. RICHARDS, *Julius Antonowitsch*. in *Sociology in its place*. Political Ideology, and belief systems in "American political science review", LXIII, 1969. E. SHUSS, *Identities and politics in the politics of the intellectual*. "Science review", LXVI, 1978. *The concept and function of ideology* de E. SHUSS e Ideology and the social system de H. M. JONSSON, que integram o *Workshop Abstracts da International encyclopedia of the social sciences*. Macmillan Free Press, vol VIII, New York 1968. M. STOPPISI, *Sopra la politica del potere*. Giuda Napoli 1974. Id. *La funzione politica delle crenze ideologiche*. in "Il politico", XI III, 1978. J. C. THOMAS, *Il declino delle ideologie interperlatine e verifica* in "Rivista italiana di scienza politica", IV, 1974. E. TUBERTI, *A che serve l'ideologia* (1961) de C. J. WATMAN, Funk & Wagnalls, New York 1968

[MARIO STOPPISI]

BIBLIOGRAFIA. — Ideology and discontent, do cuidado de D. APRER, Free Press, New York 1964. R. AKON, *L'oppo degli intellettuali* (1955). Carpielli, Bologna 1958. J. BARTILLER, *Qu'est ce que l'ideologie?*, Gallimard, Paris 1976. H. BARTH, *Verità e ideologia* (1949), Il Mulino, Bologna 1971; D. BULL, *The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties*, Free Press-Macmillan, New York 1960; G. BERGMANN, *Dell'ideologia* (1954), in "X. C. C. C. C.", XI, 1955; N. BOHMO, *Parado e la critica dell'ideologia* (1957) e *L'ideologia in Pareto e in Marx* (1968) agora em *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari 1969; J. GAMER, *Ideologies*, Editions Anthropos, Paris 1974; T. GEISER, *Ideologie und Wahrheit*. *Eine soziologische Kritik des Denkens*, Humboldt, Stuttgart e Wien 1953; A. IZZO, *Il concetto di ideologia*, Isedi, Milano 1978; F. LEONARDO, *Sociologia dell'ideologia*, C. Annotta Catania 1966; G. LICHTHARM, *The concept of ideology and other essays*, Random House, New York 1967; K. MARX, *NIEM, Ideologia e utopia* (1929), Il Mulino, Bologna 1957; *The form of ideology*, do cuidado de D. J. MASSING, Georg Allen & Unwin, London 1960; K. MARX e F. ENGELS, *L'ideologia tedesca* (1845-1846), Edition Riuniti,

DICIONÁRIO de POLÍTICA

NORBERTO BOBBIO, NICOLA MATTEUCCI
e
GIANFRANCO PASQUINO

Tradução:

LUÍS GUERREIRO PINTO CACAIS, JOÃO FERREIRA,
GAETANO LO MÔNACO, RENZO DINI

e

CARMEN C. VARRIALLE

Revisão Geral:

JOÃO FERREIRA e LUÍS GUERREIRO PINTO CACAIS



Editora Universidade de Brasília

GRÁFICA EDITORA HAMBURG LTDA.