

## Capítulo 7

Miséria da ideologia

Simon Schwartzman

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SCHWARTZMAN, S. *Ciência, universidade e ideologia: a política do conhecimento* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2008. Miséria da ideologia. pp. 120-141. ISBN 978-85-99662-50-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

---



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## Capítulo 7

### Miséria da Ideologia<sup>99</sup>

#### A vitória da ideologia

Uma das características mais significativas, e menos analisadas, do Brasil dos últimos anos, foi o fracasso das ideologias de direita e o sucesso das ideologias de esquerda. Essa afirmação pode parecer absurda, mas é a mais pura verdade: por mais que tenha sido tentado, não foi possível formar no país uma ideologia conservadora suficientemente articulada e que encontrasse aceitação e guarida em setores significativos da população. A tentativa de fazer isso através da educação moral e cívica fracassou, as ideologias de segurança nacional nunca passaram do âmbito estreito dos grupos e instituições que as criaram, as formas mais tradicionalistas e conservadoras do pensamento católico e do nacionalismo verde e amarelo não conseguiram firmar-se e assim por diante. Por outro lado, apesar da repressão e, muitas vezes, graças a ela, as ideologias de esquerda floresceram nos meios mais educados.

Desprovida de uma ideologia consistente e socialmente respeitada, a censura só serviu para transformar livros pouco conhecidos em *best sellers*, e fazer famosas as canções de protesto e peças teatrais mais audaciosas. A política dominante do país tem sido, e continua sendo conservadora - ao restringir a participação da sociedade no processo político, ao concentrar os benefícios do desenvolvimento, ao tentar suprimir pela força ou por artifícios legais a oposição. Mas não há dúvida que, se ela domina na prática, perde, arrasadoramente, como ideologia nos meios intelectuais. a que é, no mínimo, curioso.

Vale a pena lembrar que quem colocou pela primeira vez a questão da ideologia foi Marx - e que, para ele, as coisas seriam exatamente o contrário. Ao criticar os "ideólogos" alemães, Marx os acusava de pretender resolver as questões da época no plano das idéias, e opunha a isso um pensamento prático, ativo, concreto. Nessa inspiração original, "ideologia" era uma palavra pejorativa, que designava uma concepção falseada da realidade, utilizada (consciente ou inconscientemente) pelas classes dominantes para iludir as pessoas e justificar seu poder. A oposição não teria ideologias, já que lidaria com a própria realidade, sem precisar ocultá-la. Na nova escolástica que é hoje grande parte do marxismo, a ideologia perde muitas vezes seu sentido inicial, e surge como representando o "nível da consciência", ou seja, tudo que tem a ver com idéias, valores, conhecimento etc., dos diversos grupos sociais. É importante, no entanto, reter o sentido original do termo. É ele que nos permite ver o paradoxo que ocorre hoje, no Brasil: uma

---

<sup>99</sup> Inclui partes originais e partes publicadas previamente na revista *Isto É* e no jornal *O Estado de São Paulo*

política conservadora que fracassa em criar sua ideologia, e uma oposição que se pretende ideológica. Essa situação tem conseqüências sérias do ponto de vista do papel social que a intelectualidade desempenha ou pode vir a desempenhar no Brasil, em um período de aparente abertura à participação social como o de agora. Em um nível mais trivial, o pensamento ideológico é geralmente inacessível à população mais ampla, que termina absorvendo os fragmentos da ideologia tão pobremente constituída que emana das agências governamentais ou dos media mais oficiais. Em um nível mais profundo, a ideologia paralisa e desarma seus próprios formuladores. Porque a ideologia é o ópio dos intelectuais.

### **Política e vida quotidiana**

O grande dilema com que se confronta o intelectual no Brasil de hoje, seja ele um professor, um cientista, um diretor de cinema, um compositor, um jornalista ou um escritor, é entre o desempenho de sua atividade prática e especializada, em sua área de competência, e a atividade politicamente orientada. É possível que, em outras épocas e outros países, esse dilema não tenha sido tão nítido. Na tradição européia, o desenvolvimento da ciência, a libertação da cultura dos dogmas da religião, as iniciativas na área econômica, a criação de novas formas de participação política e social, tudo isso parecia fazer parte de um grande movimento de libertação do indivíduo e de melhoramento contínuo da humanidade. A evolução da sociedade parecia passar necessariamente pela dos indivíduos, e não é por outra razão que teorias evolucionistas, em suas diversas vertentes, das mais individualistas às mais holísticas, pareciam muitas vezes se confundir. Os limites desse movimento libertário e iluminista, no entanto, não tardaram a surgir, e hoje são mais óbvios do que nunca, principalmente em países como o nosso: o crescimento econômico não atende às necessidades da maioria, os produtos da criatividade artística são apropriados e consumidos por uma elite, os benefícios sociais da ciência e da educação são questionáveis, e assim por diante. A antiga harmonia entre o individual e o coletivo não mais se sustenta, e isso é particularmente doloroso para os intelectuais, cuja própria existência é definida em termos de criatividade pessoal. A grande pretensão do marxismo e, sem dúvida alguma, sua grande falha, foi querer recuperar essa harmonia na forma de uma racionalidade superior, que unisse o individual ao social, o teórico ao prático, o particular ao geral. No método dialético estaria a chave para a ciência socialmente relevante, a arte esteticamente avançada e socialmente útil, a participação política mais eficaz e eticamente mais aceitável, tudo isso integrado a uma grande totalidade. De fato, o fracasso da grande síntese só ficou oculto pela intensidade real dos problemas que ela buscava resolver, e pela transformação progressiva da nova racionalidade em um conhecimento esotérico. Nova pedra filosofal, a dialética atrai inteligências que se perdem à sua procura, ou ficam presas do cipal de

sua escolástica. Na impossibilidade de um acesso direto ao novo conhecimento, criam-se sistemas de intérpretes e porta-vozes autorizados que, de Engels a Poulantzas, tratam de dar aos leigos as interpretações mais justas e corretas do pensamento revolucionário. É dessa forma que o conhecimento que se pretendia científico e globalizante se transforma em ideologia. (é por esse processo, também, que as eventuais contribuições importantes de Marx para o conhecimento da economia e da sociedade se perdem, sacrificadas no altar da totalidade.)

### **O ópio dos intelectuais**

A fascinação do intelectual com o pensamento ideológico é que ele promete eliminar as diferenças entre o individual e o social, o privado e o coletivo, dando assim uma solução fictícia, ideológica, no nível das idéias, a uma dificuldade real. Essa solução ilusória não permite ver que é exatamente na tensão entre os dois planos que se dá o espaço para a criatividade, a transcendência e atividade politicamente relevante, no sentido melhor desta palavra. As conseqüências são extremamente sérias. Seria longo, e desnecessário, fazer aqui toda a fenomenologia das formas de adaptação que os intelectuais encontram para a contradição entre suas ideologias totalizantes e as ambigüidades da vida quotidiana. Existem os que optam exclusivamente pelo social e político, e terminam por renunciar à sua especificidade: pesquisadores desistem de pesquisar, teatrólogos desistem de fazer peças, professores desistem de ensinar, estudantes preferem não estudar. Ou, no máximo, só se interessam pelos aspectos e conseqüências políticas de suas atividades. É uma forma de suicídio intelectual que encontra no maoísmo da revolução cultural sua melhor expressão, e que conduz, muitas vezes, a atos heróicos e geralmente inúteis de sacrifício pessoal. Existem os que se assustam com esse caminho, e regridem ao pleno liberalismo do século XVIII. São os cientistas puros, os crentes do progresso tecnológico, os estetas e poetas defensores de suas torres de marfim. Na melhor das hipóteses, pessoas que se aferram à capacidade de trabalho e produção intelectual que têm, e desistem e se negam a examinar as implicações mais amplas do que fazem. Mais comuns, no entanto, são as diversas formas de adaptação por dissociação, ou esquizoidia. É o técnico "infiltrado" no governo, o cineasta vanguardista que faz sua revolução social com verbas oficiais, a jovem estudante que se veste nas butiques de Ipanema, faz greve na faculdade e vota nos candidatos da esquerda.

Essas adaptações dissociadas requerem alguma forma de auto-justificação, que tendem a seguir um raciocínio maniqueísta bastante simples. De um lado estaria "o sistema", do qual as pessoas participam, porque, afinal, elas são realistas, e o socialismo não é para hoje. De outro estariam os valores sociais e políticos, mantidos no nível de ideologia, e utilizados como moeda de comunicação, aceitação e aprovação recíproca entre colegas. O resultado desse maniqueísmo é que

o intelectual renuncia, essencialmente, à responsabilidade social que sua posição de detentor de uma forma específica de qualificação lhe exigiria. Sem compromisso com o "sistema", ele pode se utilizar, de passo, das vantagens que "ele" lhe proporciona. A preocupação com o social e o político termina por conduzir, paradoxalmente, à alienação e falta de compromisso. A existência de um regime político autoritário reforça o maniqueísmo e, conseqüentemente, a irresponsabilidade dos intelectuais. Na medida em que o autoritarismo se desfaz, o maniqueísmo se torna mais difícil. Existem, essencialmente, duas alternativas. Uma é forçar a esquizoidia, dizendo que as possibilidades de participação social que existem são falsas, que a liberdade de pensamento e comunicação de idéias que haja é ilusória etc., e que nada, realmente, muda. A outra solução é mais difícil, mas também mais verdadeira. Ela exige, basicamente, abandonar o conforto do pensamento ideológico, e enfrentar a realidade com os recursos de cada um; conviver com as incertezas, as inseguranças, e muitas vezes, com as desesperanças de uma realidade insuportável e as limitações individuais; acabar com as patrulhas, não em troca da libertinagem, mas de uma responsabilidade mais contextualizada e, por isso, mais tolerante; fazer, finalmente, que cada um valha pelo que saiba e pela contribuição que possa dar, e não, simplesmente, pela "justeza" da ideologia que ostente. Isso não significa reverter ao liberalismo ou individualismo de outrora. O sentido político da atividade é preservado em seus dois níveis, que não se confundem. Em um plano mais geral, existem valores que são patrimônio da tradição humanista, e que precisam ser estimulados em toda a sociedade: valores de justiça social, dos direitos do indivíduo, da liberdade de pensamento e de expressão. Em níveis mais específicos, dentro das habilidades e especialidades de cada um, existem políticas substantivas na ciência, na arte, na educação, na cultura, na tecnologia que consistem em buscar as pontes que possam ser construídas entre o que possa haver de mais criativo e inovador em cada uma dessas áreas de atividade e os valores mais gerais da sociedade. O erro do pensamento ideológico é só ver em cada atividade parcial um de seus aspectos, o que seria sua realidade "mais profunda", ou seja, o jogo de poder econômico e político. É assim que ele escapa do problema da constituição da problemática política das diversas áreas, concretas e quotidianas, de atividade.

Na realidade, o conhecimento específico e diferenciado é insubstituível. Os médicos precisam saber tratar, os engenheiros construir pontes, os físicos fazerem física, os teatrólogos fazerem teatro porque, sem eles, não teremos nem saúde, nem estradas, nem ciência, mas somente ideologia. Além de especialistas, os intelectuais são cidadãos como todo o mundo, e, além disso, têm uma parcela importante de responsabilidade pelas políticas de suas respectivas áreas. Um aspecto central, mas não único, de cada uma dessas políticas, é o do relacionamento entre o especialista e o público que é o objetivo e o destinatário último de seu trabalho. Os choferes de táxi devem opinar sobre o ordenamento do trânsito? Os pacientes devem discutir seus tratamentos com os médicos? E os operários, podem discutir economia com os técnicos do governo? É a bilheteria

que decide qual é o bom e o mau cinema? Os estudantes devem eleger os professores? Não existem respostas simples e únicas para essas questões. A política adequada em cada área de atividade só pode ir se consolidando de forma concreta e progressiva, por experimentações, ensaios e erros, e muita consciência das implicações mais amplas de cada ação. O Brasil precisa aprender a ir formulando de forma não autoritária suas políticas de saúde, sua política econômica, urbana, agrícola, científica, cultural. Isso exige que os problemas do relacionamento entre o individual e o social, o particular e o geral, não sejam resolvidos a nível ideológico, mas sim através da busca, estudo, negociação, experimentação, um processo que leva, quando bem sucedido, ao estabelecimento de lideranças efetivas e sistemas adequados de organização da atividade. Aceitar esse processo difícil, sem cair nas armadilhas da alienação ou da ideologia, é a grande responsabilidade e o grande desafio dos intelectuais, e sua contribuição para que nossa sociedade possa, um dia, assumir efetivamente o controle de seu próprio destino. A condição para isso é a superação do pensamento dicotômico.

Uma das características mais gerais do pensamento ideológico é ver o mundo de atitudes, valores e posições políticas em termos sempre dicotômicos, ou uni-dimensionais - nas sociedades modernas, uma dimensão que vai da "esquerda" à "direita" e à qual corresponderia, basicamente, uma polarização entre proletariado e burguesia.

Não há dúvida de que, na história européia dos últimos cem anos, grande parte do jogo político pode ser entendido nesses termos. No entanto, eles são insuficientes para entender as diferenças profundas entre os sistemas políticos da França, Inglaterra, Holanda e Escandinávia, por exemplo, ou as razões pelas quais os partidos da esquerda, supostamente identificados com as maiorias sem privilégios, não conseguem dominar com facilidade os respectivos governos. Existem muitos estudos históricos, entre os quais o do cientista político norueguês Stein Rokkan, que mostram como a dimensão classista é somente um dos aspectos que influem na formação dos partidos europeus. Divisões religiosas, regionais, setoriais e lingüísticas que se dão através do tempo tendem a se sobrepôr das maneiras mais diversas, dando quadros político-partidários que só historicamente, e tomando em consideração o processo de formação do Estado nacional de cada país, podem ser entendidos. Com o desenvolvimento da industrialização, os partidos trabalhistas, social-democratas e comunistas tenderam a polarizar os diversos quadros políticos ao longo da divisão de classe, absorvendo entre si de um quarto à metade do eleitorado dos diversos países. É possível afirmar que a tradução fiel dos partidos políticos europeus em termos classistas era mais evidente no período de pré-guerra do que agora.

Se o quadro é tão matizado nos próprios países que deram origem a esses conceitos, a aplicação do raciocínio uni-dimensional a ambientes históricos bem distintos pode levar a

equivocos e conclusões trágicas. Um exemplo próximo nosso é o peronismo. No início, seu conteúdo militarista e sua aproximação com o nazismo afastou dele toda a esquerda e todos os grupos liberais argentinos. A vinculação do peronismo com o operariado organizado terminou por difundir a idéia de que, na realidade, as esquerdas e os liberais haviam estado à direita em sua oposição a Perón; e como Perón, depois de sua queda, estava contra os militares, a conversão ao peronismo generalizou-se. De volta ao poder, o grupo peronista destruiu, pela utilização sistemática de métodos fascistas de atuação política, a breve e esperançosa primavera argentina, e conduziu o país a passos largos ao obscurantismo do terror e do contra-terror. É claro que o problema argentino é bem mais complexo do que isso. O que importa aqui, no entanto, é ressaltar a perplexidade gerada em uma população altamente educada e politizada pela necessidade do pensamento ideológico de enquadrar o peronismo na dimensão esquerda-direita, e a partir daí derivar seu apoio (ou oposição) a ele, sem prestar demasiada atenção à forma pela qual o peronismo, de fato, atuava.

O Brasil tem exemplos parecidos, ainda que sem a dramaticidade do caso argentino. A questão da vinculação dos sindicatos brasileiros ao Ministério do Trabalho serviu, no passado, para identificar as lideranças operárias que se opunham à máquina petebista como direitistas, algo que parece totalmente esquecido hoje, com o ressurgimento do sindicalismo independente no ABC paulista. Foi esse mesmo processo que levou à caracterização de vários dos herdeiros mais insígnies da oligarquia gaúcha como líderes das classes trabalhadoras brasileiras. O Brasil é ainda um dos primeiros países em que o nacionalismo surge como ideologia de esquerda, não mais por sua eventual identificação com interesses de classe, mas por sua oposição à política internacional norte-americana.

É no campo da política internacional aliás, que a total inadequação do pensamento dicotômico se torna mais evidente. O conflito do Oriente Médio coloca, de um lado, o feudalismo da Arábia Saudita, os revolucionários palestinos, a União Soviética e o fanatismo religioso e retrógrado de Gaddafi; e de outro o Partido Trabalhista de Israel, com forte tradição social democrática, a falange cristã do Líbano, o nacionalismo exacerbado de Begin e, hipoteticamente, os países dependentes do petróleo. A China, até há pouco radicalmente pró-árabe, parece querer aproximar-se de Israel...

A realidade é que a vida política tem muitas dimensões, e a visão dicotômica só serve como instrumento de pressão para ganhar adeptos para os lados em pugna. Para ficarmos no Oriente Médio, é tão falso dizer que Israel representa a defesa do mundo livre (ou, o que é o mesmo, o braço do imperialismo ocidental) quanto dizer que o Governo saudita representa os interesses do povo palestino ou, ainda, os de Moscou. A possibilidade de um encaminhamento adequado dessas questões depende de uma consideração real e concreta dos interesses e motivações dos diversos

setores e países envolvidos: econômicos, culturais, religiosos e históricos. Isso significa, especificamente, reconhecer os direitos palestinos, a realidade histórica de Israel, e fazer com que os quatro ou cinco milhões de israelenses e palestinos deixem de ser peões no conflito artificialmente ideologizado das grandes potências e dos interesses do petróleo.

Em célebre conferência feita em 1918 na Universidade de Munique, Max Weber distinguia o mundo das posições políticas do mundo da análise da realidade. Na vida política, "as palavras não são instrumentos de análise científica, mas instrumentos de conseguir votos e ganhar dos adversários. Não são arados para ventilar o solo para o pensamento contemplativo; são espadas contra os inimigos; essas palavras são armas." Weber não era, como ninguém poderia ser, contra o uso da espada, quando sabemos com clareza qual é o inimigo. Mas essa clareza não pode ser obtida pela espada, e sim pelo uso o mais livre possível da razão.

### **A volta do sagrado**

O fascínio com o pensamento ideológico não é um fenômeno estritamente político, já que extravasa, freqüentemente, para outras esferas, a começar pela religiosa, que, como ninguém ignora, tem potenciais políticos explosivos. Para ver isso, não é nem necessário ir ao Irã; basta pensar na impressionante revitalização do papado católico nos últimos anos. Há algum tempo atrás, o papa visitou a Polônia e foi aclamado pelas multidões, para profundo embaraço do Governo comunista. Depois, o papa visitou o México, e atraiu multidões ainda maiores, para constrangimento do Governo do Partido Revolucionário Institucional, herdeiro da Revolução Mexicana, que via no clero um dos signos mais odiosos da opressão que os mexicanos herdaram dos colonizadores espanhóis. Houve ainda as visitas aos Estados Unidos, à África, à França e, finalmente, ao Brasil.

Qual o significado dessas visitas e aclamações? O que significaram para a Polônia e para o México? Que poderão significar para o Brasil?

É isso que preocupa Carlos Fuentes, em artigo para a revista mexicana *Vuelta*<sup>100</sup>. Para ele, o fenômeno Wojtyla está ligado a um fenômeno mais geral da volta ao sagrado, que tem a ver, por sua vez, com o esgotamento das promessas do progresso secular. "A volta ao sagrado, que nossos olhos racionalistas e seculares contemplam atônitos", diz ele, "em todo o arco da Islã, de Gibraltar ao golfo Pérsico, na América Latina e na Europa Central, na União Soviética e, desde logo, nas diversas fundamentalismos encerradas no coração norte-americano, não se explica somente como um rechaço às promessas, todas elas já acorridas e cumpridas, do Iluminismo oitocentista. A

---

<sup>100</sup> 1 Julho de 1979.



ilustração não fracassou, mas cumpriu tudo o que prometeu. O futuro já ocorreu: é o nossa presente, e não gostamos dele."

E prossegue: "Esse rechaço às insuficiências já cumpridas das ideologias do progresso e o futuro permanentemente adiado seria tão-somente o aspecto negativo de um movimento. A afirmação está em outra parte", nas grandes rebeliões contemporâneas contra as tentativas de impor a modernidade ocidental e racionalista sobre culturas que, finalmente, as rejeitam. Os grandes exemplos recentes são a Vietnã e o Irã: em ambas os casos, os Estados Unidos foram o grande vilão, ao prestar seu apoio a regimes aparentemente modernizadores que não conseguem senão corromper indefinidamente as culturas locais.

A tragédia do Camboja atesta, no entanto, que a problema existe dos dois lados. A União Soviética tem também uma história trágica e pouco conhecida de esmagamento de suas diversas nacionalidades em nome do racionalismo socialista, e sua contrapartida é o caráter freqüentemente religioso e fundamentalista que assume a crítica interna que hoje ressurge ao Estado soviético, dramatizada na pessoa de Soljenitsyn. A grande aposta das modernas religiões revolucionárias, da qual o novo papa, no entender de Carlos Fuentes, participa, é estabelecer uma identificação entre a sagrado e a cultura. É dessa maneira que se torna possível buscar uma volta à religião a partir de uma revolta contra a ardem do progresso secular. O fulcro da crítica marxista, como em geral de toda a critica racionalista e secular, à religião, é que ela conduz a homem à passividade, à ignorância, à busca da consolo em vez da ação e da conhecimento. É nessa "crítica dos céus" que as religiões surgem, implacavelmente, como o ópio do povo. Mas hoje, observa Carlos Fuentes, parece que, ao contrário, são os céus que fazem a crítica da terra. Ele cita Albert Camus em *L'homme revolté*, e poderíamos citar Max Weber. para entendermos melhor a possibilidade sempre real, e na realidade bastante freqüente, de a religião romper as amarras da ordem social, seja ela qual for, em nome de verdades que se impõem de forma profética, imediata e absoluta.

Desde seu comprometimento com os valores mais altos da Revolução Mexicana, Carlos Fuentes entende e teme a sentido mais profundo da visita papal: "Wojtyla, de fato, iluminou todo o processo da história do México: uma elite liberal, iluminista, jacobina e progressista, empurrando como pode uma massa profundamente conservadora, tradicionalista e religiosa." A mobilização popular conseguida pelo papa supera tudo a que o Partido Revolucionário Institucional poderia pretender. "O perigo de um monolitismo mexicano", conclui Fuentes, "não reside no PRI: o verdadeiro monolitismo mexicana seria um monolitismo guadalupano."

A tentação é grande de embarcar ao lado do povo, ao lado da história, e participar com entusiasmo da grande corrente da volta ao sagrado. Não é a próprio marxismo, afinal, que atribui à força da história o critério último da racionalidade? Carlos Fuentes, no entanto, lembra novamente

Camus a respeito da verdade última do sagrado: é certo que podemos chegar a ele pelas vias da rebeldia e da interrogação, "mas, uma vez dentro da sacralização, a palavra deixa de interrogar para ser, somente, a palavra de ação de graças". A identificação entre o sagrado e a cultura não é necessária, e não deve ser aceita. "Esperemos", diz finalmente, "que não exista nunca um ayatollah guadalupano que possa enviar a presidente do México a fazer penitência em Canossa. Isso dependerá de que a organização política aumente sua própria capacidade democrática e admita a manifestação profunda de uma cultura que, se não encontrar identidades civis, buscará as eclesíásticas."

As preocupações de Carlos Fuentes são atualíssimas para o Brasil. Como o México, o Brasil também tem uma história de uma elite ilustrada, modernizadora, positivista e maçônica, empurrando como pode uma população, em suas origens e em seu desespero, mágica, mística e religiosa. Talvez falte ao brasileiro a profundidade da misticismo mexicano; mas também falta, certamente, uma revolução histórica que dê a suas elites laicas a ímpeto e a própria mística especial que até hoje alimenta o PRI. É claro também que, ao contrário do que parece afirmar Fuentes, nem todos os sagrados se equivalem, e não podemos esquecer que o Iluminismo e Racionalismo modernos são, em última análise, herdeiros da tradição judaico-cristã. É possível que pensar, simplesmente, em termos pró ou anti-religiosos termine por fechar nossos olhos para os verdadeiros perigos do retorno à sacralização obscurantista que a todos ameaça. Porque o desafio do sagrado às forças exauridas do Iluminismo é muito real, e assume as formas mais inesperadas.

### **A ideologia e a questão da objetividade**

A crítica ao pensamento ideológico formulada até aqui dá margem, evidentemente, a muitas dúvidas; uma delas é se, ao se adotar um conceito mais estrito de ideologia, como falsa consciência, não estaríamos caindo na concepção ingênua que separa o conhecimento ideológico, ou valorativo, do conhecimento supostamente científico, ou "objetivo". Na verdade, a noção de ideologia é freqüentemente utilizada em sentido muito mais amplo, para denotar o fato de que todo o conhecimento humano e todas as formas de atividade social estão carregados de preferências e valores. O que é importante ter em mente aqui é que o fato de a moderna epistemologia e sociologia do conhecimento reconhecerem o caráter social e histórico das formas de conhecimento e produção intelectual não elimina o que essas formas de conhecimento têm de específico e irreduzível. Existe, por exemplo, um paralelo significativo entre a mecânica celeste newtoniana e a idéia de uma "mão invisível" a governar os destinos do mundo, que era parte integrante dos valores liberais do início da revolução burguesa. Isso não significa, evidentemente, que a qualidade científica da física newtoniana possa ser avaliada politicamente. O famoso "caso Lysenko", na

biologia soviética, é um exemplo dos extremos aonde a visão ideológica da atividade científica pode chegar; o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para toda a tragédia do "realismo socialista", na esfera das artes e da literatura. O conceito de ideologia utilizado em um sentido muito amplo tende facilmente a gerar esse tipo de absurdos. Existem instâncias próprias institucionais, organizacionais, culturais, gnoseológicas nas diversas áreas de produção intelectual que não são estanques e auto-suficientes, mas não são redutíveis, *a priori*, às características econômicas e de divisão de classes das sociedades a que pertencem. O problema real é determinar, em cada caso e em cada momento histórico, qual o inter-relacionamento que de fato existe entre diversas áreas da atividade humana.

A questão do relacionamento entre ciência e ideologia merece uma digressão um pouco maior. Ciência e ideologia fazem um estranho par numa dança confusa em que os papéis são constantemente trocados, os parceiros se atraem e se rechaçam ao mesmo tempo, se repelem mas se mantêm inseparáveis. A Ciência, principalmente quando vestida de C maiúsculo, vem sempre cercada do manto da ideologia do reino da razão, da verdade científica como verdade suprema, das promessas de um futuro radioso que faz a todos que queiram ajudá-la a crescer e a florescer; as ideologias ocidentais, secularizadas, buscam sua fonte de apoio na Ciência e na Razão, e não mais, como no passado ou ainda hoje em grandes áreas do Oriente, na religião ou nos mitos nacionais ou raciais.

No entanto, não é difícil distinguir uma coisa de outra, se pensamos nos diferentes usos que a sociedade faz dessas duas formas de conhecimento. As ideologias pretendem, essencialmente, dar uma interpretação global e significativa ao mundo social, político e mesmo sobrenatural, ou religioso, em que vivem os homens. É nesse sentido que elas se constituem em "sistemas de crença", ou interpretações, que combinam em diversos graus observações empíricas, avaliações, generalizações e certeza a respeito do passado e do futuro. Não existe uma resposta simples à questão de o que faz com que as pessoas aceitem determinada ideologia, mas não há dúvida que eventuais demonstrações técnicas ou sistemáticas a respeito da verdade ou inverdade de seus postulados e teses são muito menos convincentes do que o sentido de ordem, pertencimento e certeza que elas eventualmente trazem a seus portadores. As ideologias tendem a envolver um grande número de pessoas, e são tipicamente formuladas por alguns poucos líderes que, por uma série de critérios pessoais, são aceitos como porta-vozes da verdade. Modernamente, um dos mais importantes desses critérios é que esses líderes tenham acesso à Ciência - tanto quanto era importante que os profetas ouvissem a voz de Deus. É nesse momento que as ideologias se apresentam como "científicas", e a dança infernal tem seu início.

Tomada em seu sentido mais amplo, a ideologia é algo inerente a qualquer sociedade humana, já que os homens precisam, sempre, de uma explicação ou conjunto de crenças quaisquer

que dê sentido a si mesmos e à sua presença no mundo. O próprio termo "ideologia", no entanto, é bastante recente, do século passado, e vem normalmente acompanhado de duas significações bastante mais restritas. A primeira é a de conhecimento falso, mistificador, que oculta a verdadeira realidade das relações sociais de exploração. É nesse sentido que Marx acusava o pensamento liberal de ser ideológico, ou seja, enganador. Dentro do próprio marxismo, no entanto, "ideologia" passou mais tarde a significar o mesmo que consciência da classe, ou seja, uma explicitação dos interesses de uma classe social determinada, na forma de um conjunto de afirmações e proposições sobre a realidade claramente formuladas e utilizadas como instrumento de mobilização na luta de classes. Neste último sentido, ideologias ocorrem em algumas sociedades e não em outras, e mais intensamente em alguns meios sociais do que em outros. É possível dizer, por exemplo, que a Argentina é mais ideologizada do que o Brasil, e que os universitários são mais ideologizados do que os cientistas.

Ironicamente, é o próprio sucesso da ciência que faz com que ela seja tomada de assalto pelas ideologias. O conhecimento científico é um conhecimento controlado, no sentido em que as verdades que ele revela são todas dependentes de observações e mensurações sistemáticas e possíveis de serem conferidas e testadas. O desenvolvimento desta forma de conhecimento a partir, principalmente, do Renascimento, abriu um mundo até então desconhecido de possibilidades a respeito do real, e deu origem à idéia de que o seu progresso - o progresso da Razão - permitiria substituir os antigos sistemas de crença por uma nova visão - mais racional, mais verdadeira - a respeito do universo físico e humano. Vale a pena lembrar - para evitar a crítica tão fácil de "idealismo" - que o confronto entre as antigas visões de mundo de base religiosa e as novas ideologias racionalistas não se deram no espaço puro e desencarnado das idéias, mas expressaram o confronto entre uma política tradicional, da qual os sistemas de crença tradicionais eram um componente importante, e uma nova ordem econômica e política emergente, representada, essencialmente, pela revolução burguesa e pelo surgimento do Estado moderno. O sistema de crenças que acompanha a ciência moderna encontra sua melhor expressão nas implicações filosóficas e cosmogônicas que surgem a partir da física newtoniana e do evolucionismo. O mundo newtoniano é um universo racional, inteligível, previsível em seu funcionamento, harmonioso e auto~regulado. O evolucionismo - a "história natural" dos séculos XVIII e XIX - supunha um mundo em progresso e transformação, mas uma transformação lenta, progressiva, que parte das formas mais primitivas para as formas superiores de vida, de uma terra inóspita e inabitável para um mundo tão ajustado à vida humana como o de hoje. Aplicadas ao mundo do homem, a harmonia newtoniana e o evolucionismo levam a uma historiografia que busca entender a evolução humana das sociedades mais primitivas à civilização mais alta, a uma economia que se fundamenta na

harmonia preestabelecida do livre jogo dos interesses individuais, e a uma teoria política que também vê, no império da razão, a maneira de se chegar à sociedade mais justa.

A grande pergunta que se fazem os estudiosos da história da ciência moderna é a seguinte: como foi possível que o conhecimento científico, transformado em grande ideologia da revolução burguesa, pudesse não obstante conservar suas características de conhecimento controlado, verificável, e conseqüentemente limitado em suas ambições e pretensões? A resposta parece ser que isso só foi possível quando houve condições para a criação de um espaço diferenciado e especializado onde a atividade científica se pudesse desenvolver de acordo com suas próprias regras. São as sociedades científicas, as universidades, os museus, os institutos e as academias que criam esse espaço, utilizando-se para isso do prestígio social e dos sucessos tecnológicos derivados do conhecimento científico.

É essa diferenciação que explica a estranha dança entre a ciência e a ideologia. A ciência não pode passar sem um sistema de crenças e valores que lhe dê apoio, porque ela precisa que a sociedade a sustente, e os próprios cientistas necessitam, geralmente, de uma motivação mais profunda que justifique uma atividade que é em si mesma geralmente árdua, pouco recompensadora economicamente, e muitas vezes pobre de resultados mais significativos. Ao mesmo tempo, no entanto, seu próprio método, suas próprias características de funcionamento, como arena de discussão e verificação de idéias e supostos, não permite generalizações fáceis, crenças não verificáveis, argumentos indiscutíveis de autoridade. O cientista profissional, assim, evolui necessariamente para uma atitude de dúvida metódica, que não se coaduna com as crenças da ideologia...

### **A politização do conhecimento e a questão da sociologia**

Nada melhor para ilustrar a estranha dança entre a ciência e a ideologia que o exame da questão da sociologia. Quando Auguste Comte inventou o termo "sociologia", suas expectativas para a nova disciplina eram altíssimas. A sociologia deveria ser o coroamento de todas as demais ciências e proporcionar a fórmula final para a melhor organização da sociedade. Comte acreditava que a sociedade humana poderia e deveria ser organizada cientificamente, e os sociólogos e sua super-ciência eram o caminho para isso. Do outro lado do canal da Mancha, os economistas ingleses não tinham pretensões menores. Ao contrário de Comte e dos franceses, que acreditavam na possibilidade de uma organização racional da sociedade, eles acreditavam somente na racionalidade dos indivíduos. Mas a agregação da racionalidade de cada um levaria a uma sociedade mais racional para todos e, nesse sentido, as pretensões da economia clássica não eram pequenas. Nos dois lados do canal, com Darwin, Spencer e o próprio Comte, as idéias

evolucionistas atestavam a existência do progresso constante, que terminaria com o império da razão social e econômica. Marx, como sabemos, tratou de juntar essas duas linhas de pensamento com a tradição filosófica e historicista alemã, e Engels completaria a tarefa ao vincular ao marxismo o evolucionismo antropológico de Morgan, vigente no século XIX.

O destino dessas pretensões tão altas é hoje bastante claro, As ciências sociais conseguiram, sem dúvida, aumentar o conhecimento a respeito de como funciona a sociedade e a economia, qual tem sido sua evolução e, mesmo, sobre o que poderemos, eventualmente, esperar do futuro. Apesar de impreciso, discutível, sujeito a generalizações indevidas e refutações de todo tipo, esse cabedal de conhecimentos constitui um avanço muito importante no processo de desvendamento da natureza do homem por ele mesmo (às ciências sociais e econômicas, nesse quadro, haveria que acrescentar a psicanálise, ao inaugurar a possibilidade de conhecimento sistemático do inconsciente).

Ao mesmo tempo, as ciências sociais se constituíam em ideologia e, nesse processo, as verdades provisórias assumiam o caráter de dogmas indiscutíveis. Comte, como sabemos, chegou ao extremo de propor a organização de uma religião para a sua ciência. O positivismo comtiano teve vida curta, apesar de influências inesperadas, como a que terminou por exercer no Brasil. A economia clássica e o marxismo, no entanto, foram ambas extremamente bem-sucedidas, desse ponto de vista, como sistemas de pensamento que dão uma aparente ordem intelectual aos dois grandes sistemas de organização social e política do mundo contemporâneo.

O paradoxo desse sucesso foi que ele se afirmou à custa da qualidade científica dessas formas de conhecimento da sociedade. Dois exemplos bastam para ilustrar essa idéia. John Kenneth Galbraith, no *Novo Estado Industrial*, mostra como a ideologia de livre iniciativa, mercado aberto, livre concorrência etc., que permeia o mundo capitalista norte-americano, está em grande contradição com a natureza essencialmente monopolística ou oligopolística de um mercado controlado e planejado pelas grandes corporações, que são a parte mais importante do capitalismo moderno. A existência da economia como disciplina acadêmica, no mundo ocidental, permitiu que ela se desenvolvesse em muitas partes como corpo de conhecimento que vai muito além da mera reafirmação dos dogmas clássicos denunciados por Galbraith mas, nessa medida, também a economia perde força como ideologia.

O outro exemplo é a total incapacidade do marxismo dos países socialistas de proporcionar um entendimento adequado dos fenômenos de burocratização e concentração do poder que ocorre nesses países, apesar dos estudos pioneiros de Marx sobre esses temas. É de novo no Ocidente e em alguns poucos países socialistas, onde o marxismo consegue, muitas vezes, um lugar no sistema acadêmico e universitário, independentemente de um envolvimento direto no processo político, que surgem as análises marxistas mais interessantes a respeito desses temas.

A explicação para esse paradoxo é relativamente simples. O conhecimento aprofundado da realidade exige um compromisso do estudioso com a verdade das coisas que ele vê e entende, de acordo com critérios que ele aprendeu a utilizar e a aceitar. A vida política exige, por outro lado, uma adequação entre certas afirmações sobre a realidade e os interesses de determinados grupos em conflito. Ao afirmar que todo o conhecimento é situado e condicionado historicamente - tese, sem dúvida, irrefutável em sua generalidade - a sociologia de inspiração positivista ou marxista terminou por negar a diferenciação entre as instâncias do conhecimento e da ação, levando assim, freqüentemente, ao extremo de tentar justificar a verdade de determinadas proposições por suas conseqüências, substituindo, dessa forma, o uso da razão pelo voluntarismo absoluto da ação.

A história da sociologia brasileira, que ainda está por ser feita, não deixa de refletir esse quadro mais geral. Parece haver bastante consenso de que a sociologia brasileira sofreu um longo processo de esvaziamento como atividade intelectual a acadêmica. Seria ingênuo explicar isso tão somente pela repressão do governo. Na verdade, apesar dessa repressão, que realmente houve, hoje se formam no Brasil mais sociólogos e cientistas sociais do que nunca. Mas, com as honrosas e significativas exceções de praxe, a sociologia parece ter perdido seu *glamour* intelectual, capturado pela ciência política, por um lado, e também pela antropologia e pela ciência econômica, por outro.

Tradicionalmente, a Ciência Política foi desenvolvida no Brasil como um ramo do direito, ou, mais especificamente, do direito constitucional. Nossos cientistas políticos clássicos eram conhecidos como "constitucionalistas" e sua especialidade consistia em entender e eventualmente agir sobre o ordenamento jurídico e legal mais amplo do país.

A sociologia se desenvolve no Brasil, em grande parte, como reação ao jurisdicismo excessivo de nossos constitucionalistas tradicionais. Seu ponto de partida é a noção de que o ordenamento jurídico não pode ser entendido como mera aplicação de princípios teóricos ou filosóficos mais gerais, mas depende de uma compreensão adequada da realidade social do país. A sociologia era assim, em seu início, essencialmente uma crítica ao formalismo jurídico, e sua preocupação era, também desde o princípio, política.

Seria longo recapitular aqui todas as manifestações da sociologia brasileira em suas décadas formativas. Lembremos Gilberto Freyre, e seus estudos quase antropológicos sobre o relacionamento entre escravo e senhor na sociedade nordestina; os pensadores políticos na linha de Oliveira Vianna, preocupados com a estrutura real do sistema clânico da sociedade brasileira tradicional; as duas principais escolas sociológicas de São Paulo, a da USP, fundada por Roger Bastide e que desenvolve uma série de trabalhos sobre a cultura negra, a cultura indígena, e, mais tarde, a escravidão e sua interpretação em uma sociedade como a brasileira; e a da Escola Livre de Sociologia, onde sobressaem os trabalhos originados por Emílio Wilhems. Lembremos ainda toda a

linha de estudos sobre a educação, através de Fernando de Azevedo, inicialmente, e mais tarde dentro do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, sob a liderança de Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro. Citemos, ainda, os trabalhos de sociologia eleitoral iniciados, ainda na década de 1940 e dentro da Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais, por Orlando de Carvalho.

O destino político de quase todas essas tradições de trabalho é conhecido. Para tomarmos somente o exemplo dos estudos educacionais, é bastante claro que, logo no início, eles se dividiram em duas grandes linhas. Por um lado, ficaram os educadores de formação mais tradicional, preocupados com os aspectos pedagógicos e técnicos do ensino; e, por outro, os que, a partir de uma preocupação mais geral com a questão do ensino e o papel do sistema educacional e universitário sobre o sistema político como um todo, tornaram-se cada vez mais impacientes com a especialização do estudo da educação enquanto tal, e passaram a se preocupar cada vez mais em entender e influenciar o sistema político como um todo. A discussão sobre a Lei de Diretrizes e Bases, a questão da Escola Pública, a Reforma Universitária, o projeto e a crise posterior da Universidade de Brasília, atraíram todas as energias e a atenção de muitos dos mais capazes que viam nessas questões um jogo político de importância central, onde a questão educacional, enquanto tal, perdia significação e relevância.

A premissa que justificava essa crescente politização dos estudos educacionais - e não só deles - é que todas as decisões importantes na vida de um país passam pelo centro político, e que nada tem sentido fora do poder político. Não se trata, absolutamente, de um raciocínio falso: de fato, o sistema educacional de um país depende de recursos públicos, de objetivos que só podem ser estabelecidos em função de interesses nacionais mais amplos, e assim por diante. Mas é um raciocínio incompleto, porque não leva em conta duas coisas fundamentais. A primeira é que essa dependência do político não é sempre a mesma, mas varia no espaço e no tempo. A existência de uma forte demanda social por certos tipos de educação, por exemplo, pode levar a certas características do sistema educacional que independem em boa parte do regime político ou da vontade dos governantes. A segunda é que, ao partir da premissa de que tudo passa necessariamente pela esfera política, os cientistas sociais terminam por construir aquilo que tem sido chamado de "profecia auto-cumprida". Tomando ainda o exemplo da educação, o resultado desse processo foi uma divisão quase esquizofrênica entre os "técnicos" de educação, especializados em questões aparentemente menores e processuais e os que, desde uma perspectiva extremamente politizada, perdiam de vista o que estava realmente ocorrendo no sistema educacional brasileiro. As transformações profundas pelas quais o sistema educacional do país passou nos últimos dez ou 15 anos e que incluem, só no nível universitário, a criação de um sistema gigantesco de pós-graduação



e a ampliação do número de estudantes superiores por um fator de cinco, só agora começam a ser percebidas e, pouco a pouco, interpretadas, em estudos mais sérios e de qualidade.

O que a sociologia não perdeu para a ciência política, ela perdeu para a economia e a antropologia. Apesar de suas origens extremamente conservadoras, como ciência colonialista e preocupada com a preservação e estagnação das sociedades "tradicionais" ou "primitivas", a antropologia terminou estabelecendo-se entre nós como uma disciplina preocupada com o conhecimento mais próximo das populações mais marginalizadas e, potencialmente, vitimadas pelo processo de modernização capitalista do país - os índios e, por extensão, as populações camponesas e os setores marginais das grandes cidades. A economia reuniu, por assim dizer, o melhor de dois mundos. Por um lado, a tese marxista clássica de que o sistema produtivo é a grande matriz para o entendimento de todos os fenômenos sociais e políticos atraiu para a disciplina econômica muitos talentos que, em outra época, se teriam dirigido para a sociologia. Por outro lado, a visão extremamente estreita da tecnocracia que se desenvolve no período pós 1964, de que todos os problemas do país devem ser submetidos a um equacionamento técnico de tipo econômico, atraiu para esta área recursos governamentais que as ciências sociais mais tradicionais, vitimadas pela suspeita e pela repressão, não conseguiam. Ainda para ficarmos no exemplo da educação, é a chamada "teoria do capital humano", criação intelectual da Escola de Chicago, que passaria a dar o tom das principais propostas e projetos oficiais nessa área, para grande descrédito e desânimo dos educadores mais tradicionais.

O esvaziamento do interesse pela sociologia pode ser interpretado em grande parte como resultado da profunda descrença do intelectual brasileiro de que grupos, setores, classes e instituições sociais de vários tipos possam organizar-se, definir seus próprios interesses e conveniências, e a partir daí comparecer diante de outros setores da sociedade e do próprio Estado como algo mais que suplicantes, aproveitadores ou contestadores. O renascimento da valorização da sociedade, em todos os seus aspectos, pode talvez significar um novo alento para a sociologia.

O papel das ciências sociais no mundo de hoje, no entanto, não pode ser mais o de pretender dar a grande chave para a solução dos grandes problemas contemporâneos. Esses problemas e suas soluções não dependem de uma ideologia "racional" ou "científica", mas de um jogo de forças, interesses, valores e motivações contraditórias e muitas vezes irreduzíveis. É certo que, no conflito social, as ciências sociais podem servir como fonte de conhecimento para o desenvolvimento de certas tecnologias de confronto entre grupos, ou de dominação de uns sobre os outros. O leninismo, como sabemos, é essencialmente um conjunto de conhecimentos voltados para a elaboração de estratégias de conflito político. A psicologia e a sociologia industriais são muitas vezes utilizadas como meios de controle do comportamento de indivíduos e grupos sociais, em benefício de

determinadas classes e interesses. Este uso instrumental das ciências sociais - que felizmente não tem o desenvolvimento e o poder de seus equivalentes nas ciências naturais - está, obviamente, muito longe da missão salvadora que os fundadores da sociologia e economia clássicas lhe atribuíam.

Vale a pena observar que a idéia de transformar as ciências sociais em "profissões", com determinados produtos ou serviços técnicos a serem vendidos no mercado de trabalho, traz implícita essa idéia de um uso tecnológico ou tecnocrático das ciências sociais. Se isso ocorre naturalmente com profissões claramente instrumentais, como a advocacia, a administração ou o serviço social, tratar de colocar a sociologia dentro do mesmo esquema seria transformá-la, exatamente, no oposto do que pretendiam seus fundadores.

Nem grande ideologia nem tecnologia de engenharia social, o papel que resta às ciências sociais é o papel de análise crítica e reflexiva sobre os processos sociais contemporâneos. É, em certo sentido, um papel menor, e para muitos bastante decepcionante, porque não vem acompanhado das glórias do poder. Ao mesmo tempo, no entanto, é um papel importantíssimo. As ciências sociais têm condições de manter abertas as portas para o entendimento de que existem vias alternativas para as opções do presente, de que os ídolos e verdades absolutas de hoje são relativos e limitados, de que existem caminhos que levam ao desastre e caminhos que não o fazem, de que existem experiências sociais importantes no passado e em outros lugares que devem ser vistas, entendidas e comparadas com as nossas. Ao desempenhar esse papel, as ciências sociais ajudam a manter abertas as opções dos indivíduos e das sociedades, e, nesse sentido, são tão importantes quanto o ar que respiramos.

Para desempenhar esse papel, as ciências sociais têm de aceitar serem difíceis, pouco influentes, muitas vezes impopulares. Na missão de segurar a vela do entendimento, os dedos, freqüentemente, se queimam. São os ossos do ofício.

### **O impacto da ideologia**

O fascínio com a ideologia parece corresponder, em última análise, ao fato de que as sociedades modernas são capazes de dar educação e informação a setores cada vez maiores de suas populações, sem entretanto proporcionar-lhes formas equivalentes de participação social, política e econômica. As pessoas são facilmente integráveis como consumidores, pelo menos potenciais, mas muito mais dificilmente como produtores. Isso é particularmente grave no Brasil, cujo processo de modernização e crescimento econômico é fortemente concentrado. Abrir escolas e criar sistemas sofisticados de comunicação social é relativamente barato, simples e pouco conflitivo a curto prazo;

muito mais problemático é criar uma estrutura social, econômica e política com amplas oportunidades de participação. Essa concentração de recursos e difusão de informação gera a alienação da grande maioria, que é tanto maior quanto mais informação exista. A consequência é paradoxal. Por um lado, há uma super-valorização da esfera política, do poder, que passa a ser visto como o único que importa, a grande fonte do bem e do mal. Por outro lado, há o esvaziamento do político, no sentido de que todas as coisas concretas - a economia, a educação, a saúde pública, a cultura - tendem a ser despolitizadas. Desse processo participam o governo e oposição. O governo, ao buscar esvaziar tanto quanto pode a atividade política, fazendo dela um jogo fútil por cargos eletivos destituídos de poder efetivo. A oposição, ao tentar traduzir ao político e ideológico todas as esferas de atividade, sempre vistas em termos do jogo de poder. A consequência é uma só: a atividade social esvazia-se, perde densidade moral e intelectual. Com isso, perde-se também a noção de que o que é importante não é mudar, simplesmente, de uma forma de dominação política para outra, e sim criar condições para que a sociedade se fortaleça.

Isso não significa, evidentemente, que o que ocorre na esfera do poder político não seja importante, e do interesse de todos. Mas é importante voltar ao tempo em que o poder era um meio para outros fins, e não o fim último ao qual se subordinam todas as coisas. Existe hoje, no Brasil, lugar para um grande número de atividades que dependem muito mais da iniciativa de grupos interessados do que de concessões e aberturas do sistema político. O novo sindicalismo que hoje se estrutura no país busca seu lugar sem pedir autorização a ninguém. Organizações de bairro, profissionais, técnicas, religiosas, se estruturam à margem dos grandes dilemas ideológicos, e vão também criando seu espaço e fazendo-se ouvir. Em vários setores da administração pública, em seus diversos níveis, tem sido possível criar serviços tecnicamente competentes e que cumprem função social relevante. Quanto espaço existe para isso e qual o verdadeiro alcance dessas formas de organização social é algo que deve ser visto na prática, e não pode ser definido de antemão. Na realidade, criar progressivamente esses espaços é parte importante da vida política do Brasil de hoje.

É curiosa a trajetória histórica das modernas ideologias políticas. Em um primeiro momento, elas representam uma passagem de uma consciência ingênua e irrefletida a respeito do mundo circundante a uma consciência crítica e participante, de uma posição de passividade a uma posição de luta e afirmação. Rompendo com as representações e modos de pensar tradicionais, o pensamento ideológico é revolucionário, inovador, e traz em si o potencial de modificar, pela mobilização que produz nas pessoas, estruturas sociais injustas e irracionais.

Passado o primeiro impulso, no entanto, há uma metamorfose. Utilizada como critério de identificação de companheiros ou adversários políticos, a ideologia tem de ser simples, clara e

conclusiva em suas teses. Ela perde, assim, rigor, precisão e complexidade, para ganhar em suas pretensões de certeza, abrangência e firmeza de postulados e princípios. Difundida muito além do círculo restrito de especialistas em economia, política e sociologia que lhe deram origem, a ideologia perde o que eventualmente tinha de conhecimento controlado e verificável, e passa integralmente ao domínio da crença e da convicção. Nessa nova roupagem, ela é facilmente inteligível, e, quando as circunstâncias históricas o permitem, passa a ser adotada como visão de mundo de populações inteiras. Por esse processo, a ideologia deixa de ser um pensamento revolucionário e dissidente, e se erige em pensamento convencional.

Qual o potencial real de transformação social das ideologias? Não existem respostas simples a essa pergunta. Em muitos casos, as ideologias realmente são armas poderosas de partidos e movimentos políticos que, através delas, conseguem apoio social para seus programas e objetivos. Em outros casos, elas se transformam em mera retórica que encobre, na realidade, situações contrárias aos próprios valores que expressam e, nesse momento, elas recuperam o sentido inicial que Marx havia dado a essa palavra. Pensamento convencional, conservador e mistificador, a ideologia moderna volta-se, vingativamente, contra as próprias ciências que lhe deram origem.

Caberia ainda indagar se a perspectiva pluralista que aqui se propõe não significaria uma postura agnóstica em relação à possibilidade de um entendimento global a respeito da realidade política, social e cultural em que vivemos. De fato, isso é assim. Não há nada que pareça indicar, no mundo de hoje, uma tendência à convergência e unificação das diversas esferas da atividade humana, que se vêm diferenciando e especializando cada vez mais, gerando uma multiplicidade de visões, abordagens, preferências, interpretações e formas de ação e convivência social. A busca de uma interpretação coerente e integrada do mundo pode ser uma necessidade psicológica importante, mas não há nenhuma razão para se supor que não seja possível, também, encontrar no pluralismo um valor ético e uma fonte de gratificação vital.

Isso significa, muito concretamente, que seria vão, e equivocado, buscar uma solução para os problemas políticos brasileiros que trouxesse, automaticamente, solução para os problemas econômicos, culturais, de saúde etc., do país. De novo, isso não significa que essas coisas não tenham nada que ver uma com a outra, e sim que elas devem ser diferenciadas. A importância de um regime político aberto não é só que ele pode permitir, eventualmente, esta ou aquela política na área econômica; ele é importante porque permite que alguns valores especificamente políticos participação social, direitos individuais, liberdade de imprensa etc. possam ser mantidos e ampliados. Essas coisas têm um valor intrínseco que não pode ser esquecido.

## Post-scriptum: o fim da ideologia?

As modas só valem pela novidade, e são fúteis e irrelevantes em si mesmas. Ao dizer que "o anti-ideologismo está na moda", Michel Debrun<sup>101</sup> comete a meu ver dois equívocos, em um ensaio por outra parte extremamente inteligente e esclarecedor. O primeiro equívoco é desqualificar um fenômeno muito mais profundo do que um simples modismo, que é a falência renovada do pensamento totalizante e pretensiosamente militante para entender e prover linhas de ação política e social satisfatórias para o mundo de hoje. O segundo é tratar a crítica à ideologia como um outro "ismo", uma nova forma de ideologia, em última análise, que pretenderia substituir as outras. Mas o que se trata, exatamente, é de sair da camisa-de-força das ideologias.

Criticar o pensamento ideológico como postura intelectual não significa necessariamente pretender que as ideologias, no sentido mais lato do termo, venham a desaparecer da vida política. O fenômeno da ideologia, assim como o da religião e dos movimentos coletivos, tem uma lógica própria, que deve ser entendida em termos sociológicos bastante amplos, e que depende pouco do que os intelectuais façam ou queiram. A grande proposta do pensamento marxista, que o faz tão atrativo e ao mesmo tempo causador de tantas confusões, é fundir o conhecimento intelectual da realidade social com a ação política sobre essa sociedade. Levada às suas últimas conseqüências, essa fusão conduz à noção de que só é verdadeiro e "justo" o conhecimento efetivo, e vice-versa. A crítica a isso já foi feita, anos atrás, por Merleau Ponty, em seu ensaio sobre os processos de Moscou da década de 1930 (*Humanismo e terror*): dentro dessa lógica infernal, a vitória de Stálin sobre seus inimigos lhe deu, ao mesmo tempo, razão, e fez de seus adversários, "objetivamente", inimigos do socialismo e reacionários. Por isso, esses adversários terminavam por admitir sua "culpa", em confissões que entraram para a história. A conclusão que se deve tirar desse exemplo é que o entendimento, e os princípios normativos da ação, não podem estar fundidos com a prática política concreta, mas ter condições de distanciar-se dela e avaliá-la, como visão crítica, durante todo o tempo.

Não é necessário repetir que recusar a fusão do conhecimento com a prática política não significa dizer que o conhecimento é neutro e livre de valores, e sim reconhecer que existem mediações bastante complexas entre essas duas coisas. Aceitar essa diferenciação não é, simplesmente, uma "questão de método": implica propor e defender um papel social muito mais limitado para o intelectual do que geralmente são as pretensões grandiosas da *intelligentsia*, que não pretende menos do que o trono platônico do filósofo rei. A crítica da ideologia é assim, basicamente, uma proposta a respeito do funcionamento de um setor da sociedade, aquele responsável pela produção do conhecimento. Em princípio, ela é compatível tanto com uma postura

---

<sup>101</sup> "Os limites do ideologismo", *Isto É*, 27 de junho de 1979.

harmoniosa e não conflitiva da vida política quanto com uma visão muito menos pacífica e acomodada das coisas. O que ela pretende, essencialmente, é que a esfera do político não absorva e esvazie todas as demais.

Debrun entende isso perfeitamente bem, mas é pessimista quanto às suas possibilidades. Para ele, existe um "hiato primordial" na sociedade brasileira que bloqueia seu desenvolvimento, e que só poderá ser rompido através de um grande processo de mobilização ideológica. Ele tem toda a razão ao afirmar ser possível "que a voz de Ariel tenha menos força do que o grito de Caliban", e que não haja espaço nem tempo para que uma política mais racional e lúcida se mantenha viva e presente, na explosão dos anseios das grandes massas oprimidas. Se isso ocorrer, "o debate político não poderá deixar de se desenrolar em termos ideológicos, isto é, em torno dos fins últimos e estratégias globais. Com a consequência inevitável de uma maior politização de todas as esferas de vida."

Um processo político avassalador pode, certamente, jogar por terra toda a memória e conhecimento de uma sociedade, e fazer tábula rasa de sua experiência acumulada de dificuldades, realizações, glórias e impasses. É onde tem mais razão, no entanto, que Debrun cai também vítima das confusões geradas pelo pensamento ideológico. Porque, mesmo que sua previsão seja correta, isso não exclui a necessidade de manter e defender tanto quanto possível a independência e a lucidez da atividade intelectual, mesmo que ela tenha de ficar, como diz Debrun, "à margem dos acontecimentos, por bastante tempo". O papel social dos setores intelectuais deve ser o de manter acesa a chama do conhecimento, para poder retomar o elo necessário entre o passado e o futuro. O preço disso pode ser o de ficar, se preciso for, à margem da política. Essa postura não significa, como erroneamente afirma Debrun, supor que o caminho percorrido no passado "é bom", mas simplesmente que essa é a única realidade que temos, e sobre a qual temos de trabalhar, para evitar, justamente, que os erros do passado ressurgam da sepultura para nos assombrar quando menos os esperamos.

A outra confusão de Debrun é considerar como "ideológica" qualquer discussão mais abrangente e geral sobre as transformações necessárias e o futuro da sociedade. Aqui, a diferença pode ser mais semântica do que qualquer outra coisa. Debrun usa pelo menos dois conceitos distintos de ideologia. Ele denomina "hiper-ideologismo" um tipo de ideologia que considera condenável, e que sintetiza como o resultado "de hiper- politização dos problemas com uma obsessão pelo uso da dialética". Existiria, no entanto, outro tipo, que ele não descreve suficientemente, mas que poderia desempenhar "um papel mais operacional" na solução dos problemas do país. Se essa "ideologia" significa a preocupação com questões valorativas e modelos alternativos, de organização social equidade, justiça, desalienação etc. eu não poderia estar mais de

acordo quanto à sua importância e necessidade. Essas questões devem ser colocadas com clareza cada vez maior no cenário da vida política, nos programas dos partidos, nos debates sobre as questões aparentemente técnicas e operacionais com que nos confrontamos nos próximos meses e anos: o problema da energia, as novas revoluções tecnológicas, o destino de nossas cidades, a produção e distribuição de alimentos, os sistemas de propriedade, os mecanismos de distribuição e controle da renda e do poder político. Mas eu não chamaria essas questões de "ideológicas", porque acredito que elas necessitam ser levadas ao debate público com todo o esclarecimento e profundidade que a análise aprofundada e específica de cada uma delas possa proporcionar, combinadas com a simplicidade e clareza que são próprias das idéias que adquirem força política.

O último tributo que Debrun paga, a meu ver, ao pensamento ideológico, é o excessivo valor que atribui à disputa pelo poder político enquanto tal. A história está cheia de exemplos de servidões que se formam a partir de revoluções, e nos torna céticos quanto aos benefícios que a mera substituição de grupos ou pessoas na cúpula do sistema político pode trazer. Para serem efetivas, as transformações políticas necessitam de vir acompanhadas de processos muito mais profundos de reexame e crítica de todos os aspectos da vida humana, tarefa que vai muito além dos limites estreitos do pensamento ideológico. Sem esse trabalho, a política é estéril e vã.

O grande valor do ensaio de Debrun, finalmente, é chamar atenção para um ponto que precisa ser enfatizado, que é o de que a crítica à ideologia não substitui nem elimina a necessidade da vida política e do confronto de objetivos e valores dentro da sociedade. E que a política pode, muitas vezes, deixar de ser sensata e lúcida, por mais que queiramos que não seja assim. O caminho do conhecimento e da razão não passa necessariamente pelo do poder, e vice-versa. É necessário distinguir um do outro, permitir que ambos existam e coexistam, e que cada qual escolha o seu.