

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <http://www.researchgate.net/publication/265842099>

IDEOLOGIA E HEGEMONIA

CHAPTER · JANUARY 2004

DOI: 10.13140/2.1.4265.6004

1 AUTHOR:



João Carlos Correia

Universidade da Beira Interior

105 PUBLICATIONS 36 CITATIONS

SEE PROFILE

IDEOLOGIA E HEGEMONIA

João Carlos Correia, Universidade da Beira Interior, Portugal

Apesar da relativa indefinição existente quanto ao sentido atribuído aos conceitos de «ideologia» e «hegemonia» é possível encontrar um núcleo semântico comum que nos permite associar o seu significado com a utilização das formas simbólicas por parte de grupos sociais que lutam pela obtenção de reconhecimento para o exercício do poder. Na sequência do iluminismo e da dimensão racionalista que impregnou muito da reflexão dominante nos séculos XVIII e XIX, o termo «ideologia» foi acolhido no pensamento social e político para referir o conjunto de formas simbólicas e culturais mobilizadas para estabelecer e sustentar relações de poder e de dominação nos contextos sociais onde tais formas foram produzidas, distribuídas ou recebidas. Quando, na sequência das diversas transformações da modernidade, a comunicação se tornou um factor estruturante do exercício da política, evidenciando a dimensão simbólica dos conflitos sociais, a hegemonia emergiu como um conceito que traduz a busca de uma certa «autoridade cultural» de uma classe ou estrato social sobre outros que se lhe opõem. Tanto a ideologia como a hegemonia são, pois, conceitos que se articulam de modo evidente com a dimensão simbólica, cultural e comunicacional da actividade social e política, designadamente com as relações de poder e de dominação. Nesse sentido, ocupam um lugar importante no vasto campo de estudos das relações entre comunicação e política.

Neste contexto, a ideologia afirma-se como corpo de crenças que assegura a relação de um grupo com o mundo social. Este corpo de crenças pode manter uma conotação puramente negativa – ideologia como corpo de crenças que assegura a legitimidade da posição social do grupo que as partilha, graças à ocultação da dominação implícita à correlação de forças vigente, ou seja ideologia como distorção (Ricoeur, 1991: 168) – ou, noutra abordagem, pode adoptar outro significado mais vasto: ideologia como corpo de crenças que visa configurar as várias formas possíveis de interacção entre os agentes sociais, graças a processos de mediação simbólica. Este corpo de crenças aborda sobretudo a organização política das sociedades e o seu devir.

A opção por qualquer das definições não é inocente e divide de um modo significativo, ainda que com graduações diversas, as diferentes leituras que se fazem desses conceitos. Na

primeira abordagem que começarei por expor, a ideologia, na sequência de uma vasta interpretação do marxismo que inclui autores como Althusser e, de modos diversos, Bourdieu e a Escola de Frankfurt, tem uma conotação necessariamente pejorativa relacionada com as formas de dominação social que resultam das posições que as diferentes classes ocupam no processo de produção: a realidade social é deformada por esta visão parcial, condicionada pelos interesses das classes dominantes. Na segunda definição, partilhada também por alguns autores marxistas, a ideologia é sobretudo um sistema de crenças que diz respeito privilegiadamente à organização social e política das sociedades e do seu devir. Nesta segunda hipótese, há variantes que podem originar conceitos diversos: numa tradição que inclui autores como Gramsci, a ideologia faz parte do corpo de normas que integram os recursos de combate dos antagonistas da luta de classes. Ou seja, o sistema de crenças que diz respeito, privilegiadamente, à organização política das sociedades e ao seu devir pode estar ao serviço das classes dominadas e ao seu interesse emancipatório relacionado com a transformação da sociedade. Neste sentido, a ideologia não tem uma conotação necessariamente dominadora e relacionada com a distorção da realidade. Apesar de continuar relacionada com a *praxis* política, com os interesses de classe e com o papel relativo ocupado no processo de produção, a ideologia ganha uma dimensão mais plural. É neste contexto que emerge, com Gramsci, o conceito de hegemonia, entendida como um privilégio na produção simbólica e de sentido, obtido no decurso de uma luta entre os intelectuais activos na sociedade civil no contexto de uma prática política levada a efeito no interior de uma sociedade modificada pelas transformações democráticas e pluralistas. Numa outra variante, a ideologia já não diz respeito, especialmente ao conteúdo do corpo de crenças mas ao seu uso. Segundo autores como Habermas, Ricoeur e Thompson, um mesmo corpo de ideias e de crenças pode, com efeito, servir de “cimento social” para a manutenção das relações de dominação pré-existentes mas também pode conter um momento utópico de aspiração à transformação das relações sociais num sentido universalista e democratizante. Com efeito, para Habermas, há conceitos, como o de espaço público, que se revestem de um significado ideológico mas que não se limitam a ocultar as dominações de classe pois, dialecticamente, contêm no seu interior, o desejo de um caminho transformador da realidade social. Para Thompson, as fórmulas simbólicas relacionam-se com a dominação não pelo seu conteúdo explícito mas pelo uso que lhes é dado. O uso e manutenção de um mesmo sistema de crenças pode tanto negar a participação dinâmica dos agentes sociais favorecendo contextos de dominação, como pode contribuir para uma transformação democrática das sociedades. Nada impede que conceitos idênticos (os direitos humanos, por exemplo) não possam servir propósitos díspares: uma utilização que visa

distorcer a visão da realidade – quando são invocados para ocultar relações de dominação que prosseguem sobre a sua vigência – ou, ao contrário, uma utilização que visa transformar de modo positivo a realidade – quando, por exemplo, visa reforçar aspirações democratizantes em nome do seu alargamento a grupos excluídos. Já para Ricoeur, a significação da palavra ideologia implica um riquíssimo diálogo com Marx, graças ao qual a distorção surge como um único dos aspectos possíveis do uso da ideologia, sendo possível através do estudo do conceito a níveis progressivamente mais profundos, encontrar outras funções como sejam: a) a função de legitimação para compensar o hiato entre a pretensão de legitimidade apresentada pela autoridade governante e a crença na legitimidade da ordem por parte dos súbditos; b) a função de integração e de preservação da identidade social (Taylor, 30-31). Nesse sentido, o problema do uso das formas simbólicas assemelha-se significativamente à reflexão de Thompson, e de certo modo, da de Habermas, como se vê no exemplo que Ricoeur apresenta em relação a uma fórmula simbólica específica: “A religião funciona como uma ideologia quando justifica o sistema de poder existente, mas também funciona como uma utopia na medida em que é uma motivação que alimenta a crítica” (Ricoeur, 1991: 392). No caso destes autores, a definição dos conceitos de hegemonia e ideologia implica significações diversas mas tem em comum o facto de não se referir apenas à sua dimensão dominadora e manipuladora.

Finalmente, procura-se aludir à ideologia no âmbito da sua relação com os *media*. Os *media* desempenham, hoje, um papel que não se reduz ao que lhes era atribuído pelas diferentes teorias dos efeitos, designadamente quanto à sua presumível influência numa campanha eleitoral ou à vigilância democrática do poder político. Os *mass media* afirmaram-se entre os principais canais de distribuição da cultura, absorvendo em si, cada vez mais, as estruturas de comunicação pública e projectando um papel cada vez mais relevante na esfera cultural. Uma parte considerável da mediação simbólica, designadamente a construção de sentidos partilhados para a conduta social e a reprodução de enquadramentos axiológicos e normativos que permitem a formação e consolidação de identidades sociais e colectivas está, de modo cada vez mais evidente, dependente da intervenção dos *media*. Deste modo, a representação social praticada nos *media* articula-se de modo decisivo com os conceitos de ideologia e de hegemonia.

1. Ideologia, realidade e dominação: marxismo (s)

A noção de ideologia, na modernidade, surgiu profundamente ligada à ideia de uma distorção e de um erro que se podia ultrapassar pelo uso da razão. O aparecimento dos fenómenos ideológicos não pode ser desligado de um contexto da crise da mediação segura que resulta da erosão das fundamentações religiosas e metafísicas que prevaleciam antes do Iluminismo. A identificação da ideologia é, assim, contemporânea da sua crítica. O surgimento desta crítica implica uma situação de fragmentação do saber e de pluralismo cultural, de autonomização da esfera política como a que apresentam os Estados Nacionais, e de estratificação social não completamente rígida (cfr. Tapias, 1995: 70). Com efeito, compreende-se que a noção de ideologia apareça no contexto da filosofia das luzes e desempenhe um papel capital nas conturbações do século XIX, pois o nascimento da «modernidade» é contemporâneo de um questionamento da ordem social tradicional e da sua ambição de a substituir por uma ordem social racional (cfr. Boudon e Barricauld, 1993: 276).

Ao mesmo tempo, a crítica da ideologia implica um conceito de racionalidade resultante do triunfo das ciências físicas e experimentais que originou a confiança crescente num conjunto de leis explicativas da realidade social que se oporiam ao dogma, ao preconceito e ao obscurantismo. Esta seria, afinal, uma parte da explicação possível para o aparecimento da crítica ideológica: a separação de uma realidade cientificamente apreensível dos ídolos que obscurecem a visão clara dessa realidade.

O emprego mais antigo e positivo da palavra «ideologia» veio da filosofia francesa oitocentista, através de uma escola que se definia a si própria e aos seus membros como *idéologues*, no sentido completamente diverso daquele com que hoje aplicamos este termo. Os *idéologues* partilhavam do ideal racionalista de Condillat e de Condorcet e, em especial, da convicção de Destutt du Tracy, segundo a qual se fosse possível analisar sistematicamente ideias e sensações, obteríamos uma base segura para um conhecimento sólido (Hekman, 1990: 40). Os ideólogos visavam a destruição das crenças erróneas. A ideologia seria a ciência das ideias que serviria de fundamento para todas as ciências morais e políticas, preservando-as do erro e do preconceito.

O conceito contemporâneo de ideologia resulta, em grande parte, da reflexão de Karl Marx, a qual, nesta matéria, se tornou predominante no Ocidente, e à qual os restantes pensadores respondem. O objectivo de Marx, tal como o de Tracy, é o de expor os ídolos da mente que obscurecem a luz da razão (cfr. Hekman, 1990: 41). Só que a ideologia ganhara o significado oposto ao que tivera de início: de ciência das ideias, tal como havia sido designada

pelos *idéologues*, a ideologia passa a designar as formas de consciência social pelas quais e nas quais o real é representado de forma invertida como numa *camera escura* (cfr. Marx e Engels, 1992: 1056)¹. De sistema onde emerge a verdade no pensamento iluminista, passa a designar o sistema de onde emerge a ilusão (cfr. Santos, 2000: 54). A busca da verdade implica a crítica da ideologia, entendida não como ciência que critica a ilusão mas como a própria ilusão. Tal fito expressa-se de forma enfática no próprio prefácio da «Ideologia Alemã»: “Os homens até aqui criaram ideias falsas sobre eles próprios, sobre o que eles são ou o que deveriam ser (...) As invenções da sua mente acabaram por dominá-lo. Os criadores inclinaram-se perante as suas criações (...) Revoltemo-nos contra esta dominação dos pensamentos” (Marx e Engels, 1992: 1049).

O percurso efectuado por K. Marx a partir de «A Ideologia Alemã» centra-se na contradição entre o que é «o real» e a ideologia que é, justamente, o que não é real. (cfr. Taylor, 1991: 19). Neste contexto, a ideologia opõe-se à *praxis* – a actividade produtiva humana – que emerge como fonte da atribuição de sentido do homem ao mundo. Na crítica da ideologia, Marx procede a uma inversão metodológica em que a fonte real da actividade humana não é a consciência mas a *praxis*. O sistema de Marx é materialista precisamente na insistência em que a materialidade da *praxis* antecede a idealidade das ideias. A crítica da ideologia consiste em afirmar que a filosofia, nomeadamente um sector do idealismo alemão, inverteu a sucessão real, sendo tarefa de uma teoria materialista voltar a pôr as coisas no lugar: “(...) as fantasmagorias do cérebro dos homens são sublimados necessários do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a premissas materiais. A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia, e as formas de consciência que lhe correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento, são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem esta sua realidade, mudam também o pensamento e os produtos desse pensamento Não é a consciência que determina a vida; é a vida que determina a consciência” (Marx e Engels, 1992: 1057).

Ao longo de “A Ideologia Alemã”, assiste-se a uma definição incisiva da ideologia como distorção. A ideologia surge como uma tentativa de mascarar a realidade resultante da actividade humana produtiva, tornando-a dependente da força das ideias. Desde logo, o principal objectivo de Marx era pôr em causa a autonomia concedida aos produtos da consciência, apresentando-os como ecos distorcidos do processo real da vida. A produção de ideias, de concepções, de consciência é directamente entrelaçada com a vida material e as relações materiais dos homens. Desmascarar uma ideologia é, pois, descobrir e expor a

estrutura de poder por detrás dela e as relações materiais que estão na sua base: “as ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante” (Marx e Engels, 1992: 1077). A crítica da ideologia emerge, pois, do realismo da vida prática. “Assim, se transforma a crítica do céu em crítica da terra” (Marx, 1974: 74). Para que esta crítica, todavia, conheça as suas verdadeiras consequências, não basta substituir uma interpretação por outra interpretação, opondo frases a outras, combatendo uma fraseologia com outra fraseologia – como Marx afirma que é o objectivo dos jovens hegelianos – mas transformar as condições de existência material que dão origem e são fundamento dessas frases e interpretações (cfr. Marx e Engels, 1992: 1054).

Apesar de Engels, posteriormente, ter tentado esclarecer as relações entre a cultura e as relações sociais de produção de um modo que aparentemente visava manter relativamente intacta a autonomia relativa das formas simbólicas e da produção intelectual (cfr. Engels, 1962, vol. 2: 48), isso não impediu que Marx tivesse originado uma teoria da ideologia que se tornaria a fonte de uma leitura funcionalista das relações entre cultura e relações sociais de produção ou, para usar os termos tantas vezes citados, entre infra-estrutura e superestrutura. No famoso prefácio à *Crítica da Economia Política*, advoga-se de modo nada ambíguo a existência de relações muito estreitas entre a economia e as esferas culturais, postulando-se nomeadamente que “o modo de produção das condições materiais de vida condiciona, em geral, o processo da vida social, política e intelectual” (Marx, 1971: 20-21).

Na verdade, a obra de Marx nunca visou a realização de uma terminada e definitiva sociologia da cultura. Ao arrepio desta tendência que parece afirmar-se como fundamental, é possível indicar passagens de Marx onde se insinua uma visão talvez mais subtil e menos determinista das relações entre a “base e a superestrutura”, designadamente chamando a atenção para a importância do protestantismo no desenvolvimento das condições que deram origem ao capitalismo ou para a presença de elementos culturais no processo produtivo (cfr. Swingewood, 1998: 5-7; Ricoeur, 1991; Crespi, 1997: 38). Porém, estes indícios de uma possível leitura alternativa não impediram a formação de uma corrente do marxismo que enfatizou uma leitura predominantemente cientista, estruturalista e anti-humanista.

1.1. Ideologia, sociabilidade e dominação social

A leitura determinista do conceito de ideologia, entendida radicalmente como modo de legitimação de um poder dominante através da ocultação do real, seguiu um caminho duradouro na tradição marxista. Por detrás do estruturalismo prossegue imanente uma concepção de racionalidade que traz implícita a omnipresença do determinismo social apresentado de um modo que deixa escassa autonomia à produção simbólica.

O marxismo, tal como surge na sua fase madura em “o Capital”, assume, aos olhos de Althusser, o papel de uma ciência nova, o verdadeiro acontecimento de uma revolução teórica que se traduz na fundação em acto de uma ciência (cfr. Althusser, 1979: 13). A ideologia é descrita como tudo aquilo que não é científico ou é pré-científico: «Marx só pode tornar-se Marx fundando uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre ideologia e ciência” (Althusser, 1979: 15). Descobrir nas suas primeiras obras a sua filosofia é equivocar-se sobre as condições de crescimento de um pensamento teórico radicalmente novo que, com o tempo, havia de amadurecer (cfr. Althusser, 1979:30). Ou seja, o *corpus* teórico marxista conhecerá depois dos escritos de juventude um desenvolvimento graças ao qual se torna o próprio paradigma da ciência perante o olhar dos estruturalistas. Neste corpo teórico, o contraste a estabelecer é entre ideologia e ciência e não entre ideologia e real. A palavra ciência em Althusser significa um conhecimento ou teoria fundamental. O desvio incorporado no conceito de ideologia tem de ser medido de acordo com critérios de cientificidade inscritos no materialismo histórico. O modelo metodológico já não é o de inversão. O marxismo como ciência corta com o que é não-ciência e entre os domínios do científico e do não científico há uma descontinuidade estrutural. Não se trata de proceder a uma pura inversão mas de abrir um novo estilo de pensamento. Como comenta Ricoeur: “Já não fazemos perguntas acerca do que é a consciência humana ou a condição humana; perguntamos em vez disso, por exemplo, o que é uma classe. Para Althusser, não há uma ligação entre estes dois modos de questionar”(Ricoeur, 1991: 226).

Do lado da contabilização da especificidade teórica do estruturalismo encontramos uma concepção em que, embora a ideologia não deixe de ser um sistema de representações, na maior parte dos casos, estas nada têm a ver com a consciência, mas com uma existência material expressa em aparelhos, rituais e práticas. A ideologia é olhada como um discurso estruturado que não é produzido por nenhum sujeito mas antes o molda e condiciona. Com efeito, uma concepção científica de ideologia confere-lhe uma dimensão material, no sentido em que existe apenas na sua prática ou práticas, reguladas por rituais. Nesse sentido, Althusser

cita Pascal: “Ajoelhai-vos, mexei os lábios como se fosseis rezar e sereis crentes”. Com este exemplo sugere-se a ideia que o sujeito age enquanto é agido pelo sistema constituído pela ideologia existente num aparelho ideológico material prescrevendo práticas materiais reguladas por um ritual material (cfr. Althusser, 1980: 83-90). Assim, considera-se que a realidade social assenta em bases impessoais e anónimas pelo que atribui-la ao papel de agentes humanos é em si mesmo algo de ideológico (cfr. Taylor: 1991, 23). Proceder-se à eliminação coerente de todas as referências individuais, uma vez que o ponto de vista do indivíduo não pertence à estrutura. A base real na história reside em estruturas objectivas, expressas em termos de forças produtivas e relações sociais de produção e nunca em supostos poderes pessoais.

Simultaneamente, num esforço de complementaridade teórica com o marxismo, que transcende a pura síntese, estabelece-se uma relação causal bem determinada entre a infra-estrutura, constituída pelas relações sociais de produção e pelas forças produtivas, e a superestrutura constituída pela ideologia. Althusser estabelece uma determinação estrutural do pensamento que se desenvolve através da minimização de quaisquer ambiguidades que diversos autores ainda pretendiam vislumbrar na “Ideologia Alemã”. O pensamento “é o sistema historicamente constituído de um aparelho de pensamento fundado e articulado na realidade natural e social. É determinado pelo sistema das condições reais que fazem dele, se me é lícito arriscar esta fórmula, um modo de produção determinado de conhecimentos (...) Longe pois de ser uma essência contraposta ao mundo material puro (faculdade de um sujeito transcendental «puro», ou de uma «consciência absoluta», isto é, esse mito, que o idealismo produz para nele se reconhecer e se assentar), o «pensamento» é um sistema real próprio, assentado e articulado no mundo real de uma sociedade histórica dada, que mantém relações determinadas com a natureza, um sistema específico, definido pelas condições de sua existência e de sua prática, isto é, por uma estrutura própria, um tipo de «combinação» (*Verbindung*) determinada, existente entre a sua matéria-prima própria (objecto de prática teórica), seus meios de produção próprios e suas relações com as demais estruturas da sociedade” (Althusser, 1979: 43).

Lido por Althusser, Marx concebe a estrutura de qualquer sociedade como constituída pelos «níveis» ou «instâncias»: a infra-estrutura ou base económica (constituída pela unidade das forças produtivas e das relações sociais de produção) e a superestrutura que comporta, em si, o nível jurídico-político (constituído pelo Direito e pelo Estado) e a ideologia seja ela, religiosa, moral, jurídica, ética, política, etc. (cfr. Althusser, 1980: 26). A forma específica de prática que é a ideologia relaciona-se com as restantes formas de prática (científica, económica, política, técnica) com um grau de independência e de autonomia relativas, fixado em última instância pela sua dependência em relação à prática económica determinante (cfr. Althusser, 1979: 62). Apesar de se reconhecer que os elementos da superestrutura possuem uma certa elasticidade na configuração da base produtiva, a determinação final é ainda e sempre conferida, em última instância, à infra-estrutura.

A proximidade entre a cultura e a dominação de classe parece configurar-se uma vez mais no esforço teórico desenvolvido por um autor como Pierre Bourdieu para quem as funções sociais desempenhadas pelos sistemas simbólicos, no limite, se transformam em funções políticas uma vez que a lógica de ordenação do mundo se subordina à diferenciação social e sua legitimação (cfr. Bourdieu, 1999: 31). Ao longo da sua obra, Bourdieu destaca a especificidade do poder simbólico e considera que Marx tende a minimizar, na sua análise dos efeitos da ideologia dominante, a eficácia real do reforço simbólico das relações de força. Porém, simultaneamente, também concluiu pela existência de uma dependência da lógica das representações sociais relativamente às determinantes materiais da condição social. Deste modo, se é verdade que Bourdieu atribui à ordem simbólica uma especificidade na construção da realidade social que parece diferir de Marx, não é menos verdade que em significativas passagens da sua obra subordina, efectivamente, tal ordem às estruturas objectivas que resultam da divisão de classes.

Bourdieu define o poder simbólico como todo o poder que consegue impor determinadas significações como legítimas. É um poder que tende a estabelecer uma ordem e definir um sentido imediato do mundo que implica um certo conformismo lógico (Bourdieu, 1989: 9). Os símbolos afirmam-se como os instrumentos por excelência de integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo e da ordem social (Bourdieu, 1989: 10). “Este poder, dissimulando as relações de força que são o fundamento da sua força, junta a sua força própria i.e. propriamente simbólica, a essas relações de força”(Bourdieu/Passeron, s/d: 23). Esta eficácia provém da capacidade que lhe é inerente, de suscitar o reconhecimento pelos dominados da legitimidade da dominação (cfr. Bourdieu e Passeron, s/d: 23-4). Bourdieu explica as produções

simbólicas relacionando-as com os interesses da classe dominante: as ideologias servem interesses particulares que tendem a apresentar-se como universais. A cultura dominante contribui para a integração da classe dominante, assegurando a comunicação entre os seus membros. Induz à desmobilização das classes dominadas. Contribui para a legitimação da ordem estabelecida através do estabelecimento de distinções e hierarquias (cfr. Bourdieu, 1989: 10).

Bourdieu recorre ao conceito de campo, enquanto configuração de relações entre posições, que pode ser analisado diacronicamente e sincronicamente. As relações existentes no interior de cada campo definem-se objectivamente, independentemente da consciência humana. A estrutura objectiva do campo (hierarquia de posições, tradições, instituições e história) transpõe-se para as estruturas mentais, permitindo aos indivíduos adquirirem um corpo de disposições, que lhes permite agir de acordo com as possibilidades existentes no interior dessa estrutura objectiva: este corpo de disposições é designado por *habitus*. É aqui se formula o encontro entre acção e cultura: o *habitus* integra as disposições duradouras que se vieram a formar na experiência prática da vida social e que se apresentam, ao mesmo tempo, como determinações estruturadas, isto é resultados do agir lógico das inter-relações dos sujeitos, e como dimensões estruturantes, enquanto geradoras das práticas e das representações individuais e colectivas, delimitando, nos contextos sociais concretos, o leque de efectivas possibilidades de pensamento e de acção. Entendido desta forma, o *habitus* fortemente integrado com a classe e a família, funciona como uma força poderosamente conservadora que se desenvolve na vida quotidiana conduzindo os indivíduos no interior da ordem social, e motivando a sua cumplicidade activa com a dominação a que, eles próprios, se sujeitam. Os sistemas simbólicos desempenham assim “uma função ideológica” reforçando as distinções sociais pré-existentes, representando a estrutura das relações de classe. Com efeito, “é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de oposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (...) contribuindo assim, segundo a definição de Weber, para a «domesticação dos dominados»” (Bourdieu, 1989: 11). Deste modo, se é certo que as representações e os critérios de classificação levados à prática pelos actores sociais parecem ser dotados de uma relativa autonomia na constituição do mundo social, tais esquemas e representações são reconduzidos, todavia, a uma ordem social objectiva, buscando a sua raiz última nas estruturas de classe.

Nesse sentido, Bourdieu surge como uma versão mais sofisticada da leitura estruturalista do marxismo.

1.2.Ideologia, sociabilidade e dominação social: a Escola de Frankfurt

A significação da ideologia no interior da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt pode ser encontrada em diversos níveis, que reflectem a preocupação interdisciplinar e multifacetada da intervenção deste conjunto de autores na pesquisa dos mecanismos de dominação.

Numa preocupação basicamente epistemológica, Adorno, Horkheimer e Marcuse surgem como críticos acérrimos do positivismo enquanto concepção mecanicista do conhecimento graças ao qual o mundo é aceite como existe, sugerindo-se que as coisas não podem ser de outro modo diferente daquilo que são. Nessa medida, a crítica da ideologia é uma crítica do pensamento da identidade. A própria definição de Teoria Crítica relaciona-se com esta dimensão epistemológica: não se trata de procurar um melhor conhecimento do mundo, mas uma forma diferente de conhecimento. De acordo com a teoria tradicional, o conhecimento científico envolveria a integração de factos dados previamente num esquema conceptualmente definido, que poderia ser uma hipótese experimentalmente testada à luz dos factos observados. Ao invés, a Teoria Crítica tentaria a ultrapassagem deste paradigma tornando claro que existe uma determinação sócio-histórica do objecto e do sujeito como consequência do universo do trabalho social. Nesse sentido, «o fetichismo dos factos» surge como uma glorificação da sociedade existente. O recurso à determinação e quantificação dos factos é olhado como um modo de reificação dos mesmos e da sua descontextualização em relação à totalidade histórica e às interconexões estruturais em que se inserem. A ciência social, enquanto teoria tradicional vinculada preferencialmente ao positivismo, torna-se ideologia enquanto força que contribui para a reprodução das relações de poder existentes. O que preocupa Horkheimer é a identificação levada a efeito entre um certo entendimento da ciência e o desprezo a que, na sua perspectiva, é votada toda a atitude crítica (cfr. Max Horkheimer, 1974: 26-28; 81). Na ciência positivista, “o que o homem quer aprender com a natureza é a forma como usá-la em ordem à sua dominação e à dominação dos outros homens” (Adorno e Horkheimer, 1995: 4). “O número”, dizem Adorno e Horkheimer, “torna-se o canône do Iluminismo” e, assim,

“as mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca de mercadorias” (Adorno e Horkheimer, 1995 : 7). Por oposição ao positivismo, defende-se, pois, uma teoria dialéctica, na qual os factos individuais sempre apareçam em conexão e que procure definir a realidade na sua totalidade.

Esta dimensão epistemológica de crítica à ciência social positivista manter-se-á como uma constante nas preocupações destes autores. O empirismo no tratamento dos conceitos como um dos traços na evolução do método das ciências sociais é relacionado com a redução do mundo a um simples objecto de exploração técnica (cfr. Herbert Marcuse, 1973: 33). Assim, chega-se a afirmar que a moderna consciência científica é a principal fonte de declínio cultural através do qual a humanidade entrou numa nova era de barbárie (cfr. Theodor Adorno e M. Horkheimer, 1995: 4). Estabelece-se, deste modo, um nexos específico entre as teorias positivistas que se pretendem cientificamente neutras e não axiológicas, e a sociedade tecnológica moderna, na qual a racionalidade coincide com a intenção manipuladora das coisas e das pessoas com objectivos de produção económica. Esta preocupação terá um dos seus momentos mais dinâmicos e controversos com o debate alemão sobre o positivismo nos anos 50 e continuará até às últimas lições de Theodor Adorno quando se refere à ideologia como fetichização da ciência, em que esta se converte como um fim em si mesmo, centrada na aplicação imediata dos seus resultados e auto-inibida de qualquer espírito crítico em relação a si própria (cfr. Adorno, 1996-a: 169-170).

Num plano de análise da ideologia que se relaciona mais directamente com a função social da cultura, descobre-se uma ambiguidade estrutural que se relaciona por um lado com a presença da influência de Marx e, por outro, com a influência de Weber e de Nietzsche. Esta ambiguidade é constitutiva deste pensamento: para Adorno, a sociedade contemporânea deve ser entendida como uma sociedade industrial do ponto de vista das suas forças produtivas e como capitalista do ponto de vista das suas relações de produção (cfr. Adorno, 1984). Esta acentuação na organização industrial, por um lado, e na organização capitalista por outro, fundindo-se num mesmo conceito de sociedade administrada, é o sintoma da convergência entre Marx e Weber, as duas grandes linhas teóricas que inspiram a análise social da Escola de Frankfurt. A escola de Frankfurt utiliza o conceito de ideologia para se referir de modo quase obsessivo à aparição de uma indústria cultural que controla os indivíduos originando a submissão e a obediência. No plano que parece acolher de modo mais explícito a influência marxista, enfatiza-se a ideia de que a lógica económica inevitavelmente conduz à falência de qualquer instância crítica autónoma. Nesse sentido, a Dialéctica do Iluminismo colhe um especial acento crítico que remete para a base económica da dominação: “(...) o terreno no qual a técnica conquista o seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais

fortes exercem sobre a sociedade (...)(Adorno e Horkheimer, 1995: 121).

No plano que reflecte, mais directamente a forma de racionalidade identificada por Weber e analisada pela Escola de Frankfurt, acentua-se, em especial em Adorno, Horkheimer e Marcuse, a recorrência do tema do desencantamento do mundo. Este tema traduz-se na observação de um universo social onde predomina a acção centrada na escolha dos meios mais adequados à obtenção de fins, independentemente da sua avaliação. Horkheimer, Adorno e Marcuse tomaram a perda de sentido e de liberdade resultante da racionalização como uma realidade sócio-histórica, e apropriaram-se do conceito de racionalidade meio-fins e da emergência das burocracias para concluir que o racionalismo conduziu à reificação generalizada das estruturas sociais. “Enquanto universo tecnológico, a sociedade industrial desenvolvida é um universo político, a fase mais actualizada de um projecto histórico específico – a experiência, a transformação e a organização da natureza como mero material de dominação. (...) o projecto molda todo o universo da palavra e da acção, a cultura material e a cultura intelectual” (Marcuse, 1973:19).

Nesta linha, acentua-se relação entre o mundo administrado e a indústria cultural. A consequência é a progressiva absorção da cultura pela administração: a cultura perde a sua dimensão crítica e existe uma dissolução do antagonismo entre cultura e realidade social (cfr. Adorno, 1996: 98). Esta integração conduz a um caminho incontornável: “a cultura do capitalismo industrial avançado é mais ideológica que sua predecessora, visto que, actualmente, a ideologia está no próprio processo de produção” (Marcuse, 1973:31). A explicação relativa ao funcionamento da comunicação de massa está fortemente marcada pelo tema da racionalização que resulta numa visão exagerada do carácter coesivo das sociedades modernas e num prognóstico pessimista a respeito do indivíduo na era moderna. A indústria cultural é absorvida pela realidade e traduz-se na integração, pela racionalidade tecnológica da sociedade administrada, dos valores culturais na ordem estabelecida. Assim, a indústria cultural como ideologia ganha, pois, um novo sentido quando entendida em relação directa com a interiorização das formas de dominação emergentes com a racionalidade instrumental: “durante a era burguesa, a teoria prevalecente era ideologia e a *praxis* estava em directa contradição com ela. Hoje, a teoria já nem existe e a ideologia soa a partir das engrenagens de uma *praxis* irresistível” (Adorno, 1995: 29). O universo mediático aparece aos olhos destes críticos como o lugar onde a cultura, de modo mais evidente, é atingida pelo triunfo da racionalidade industrial e burocrática e, conseqüentemente, da esfera administrativa enquanto modalidade de organização social. (cfr. Adorno e Horkheimer, 1985; cfr. Adorno, 1996).

2. Ideologia, sociabilidade e emancipação

Sem voltar as costas a uma larga tradição marxista, um conjunto de teóricos desenvolveu um esforço consistente no sentido de proporcionar uma alternativa a esta leitura marcada por uma certa inevitabilidade da dominação que parece percorrer as abordagens à ideologia feitas por Althusser, Bourdieu, Adorno e Horkheimer. Com efeito, a segunda parte deste trabalho procura recensear posições teóricas que assumam uma ideia de racionalidade prática que traga à colação uma leitura menos determinista e unilateral das relações entre ideologia e dominação. É o que nos parece ser possível localizar em Habermas, Ricoeur, Thompson e, numa perspectiva seguramente diferente, em Gramsci.

2.1. Ideologia, sociabilidade e emancipação: a racionalidade comunicacional

Num percurso que se inicia em “Mudança Estrutural da Esfera Pública” e “Ciência e Técnica como Ideologia” e que, presentemente, conhece um dos seus desenvolvimentos mais recentes em “Between Facts and Norms”, a ideologia surge em Habermas como dizendo respeito a elementos pseudo – comunicacionais que pela sua natureza meramente estratégica colocam obstáculos à realização do consenso racionalmente fundado e livre de toda a coerção.

Já na obra sobre a emergência da esfera pública burguesa do século XVIII, Habermas, apesar de denunciar os elementos mistificadores que integravam a reflexão sobre os direitos humanos, não deixava de salientar a sua força crítica e normativa (cfr. Habermas, 1982: 60-61). Concedia-se que o ideal de esfera pública era efectivamente ideologia. Mas acrescentava-se que tal ideal continha no seu interior um conjunto de traços que indiciavam uma promessa emancipatória implícita na ideia de publicidade e do uso argumentativo e dialógico da razão, que se manteve, embora com numerosas contradições, como um princípio organizacional do nosso ordenamento político (cfr. Habermas, 1982: 17).

A partir do exemplo da ideologia burguesa do século XVIII relativa aos direitos humanos e à publicidade, Habermas admitia explicitamente a ideia segundo a qual as ideologias contêm um momento que transcende utopicamente o existente para além de si mesmo, não se reduzindo a uma falsa consciência ou a uma distorção (cfr. Habermas, 1982: 108). Recusando uma concepção unilateral de ideologia como simples distorção da realidade

social, Habermas deduz que, mesmo na falsa consciência, ou seja na ideologia, se pode encontrar um momento crítico de superação da injustiça existente (cfr. Habermas, 1997: 255).

Posteriormente, podemos, desde então, distinguir dois momentos no conceito de ideologia apresentado por Habermas: a) a preocupação com o impacto da ciência e da técnica na formação de uma ideologia tecnocrática e b) a substituição de uma teoria da consciência por uma teoria da acção comunicativa como principal sustentáculo de uma crítica da ideologia. A primeira fase deste percurso é visível em “Teoria e Praxis” e é também substancialmente notório em “Técnica e Ciência como «Ideologia»”. Na linha das preocupações já suscitadas por Adorno, Horkheimer e Marcuse, a questão reside essencialmente em aprofundar uma concepção epistemológica de ideologia, onde a tradição positivista – que sempre fora o alvo preferencial da teoria crítica – se torna cúmplice de um novo entendimento da legitimação no qual a ciência e a técnica invadem e pervertem as esferas institucionais da sociedade (cfr. Habermas, 1987: 45). Desenvolve-se a fé nas virtudes da racionalidade utilitarista no seio das quais «os engenheiros da ordem correcta» podem prescindir das categorias morais e limitarem-se à construção das circunstâncias debaixo das quais os homens, estudados do mesmo modo que os objectos naturais, estão sujeitos a uma conduta previamente planificada e calculada (cfr. Habermas, 1997: 51). A política racionaliza-se cientificamente e a *praxis* guia-se por meio de recomendações técnicas (cfr. Habermas, 1997: 53). “As sociedades industriais avançadas parecem aproximar-se de um tipo de controlo do comportamento dirigido por estímulos externos mais do que por normas” (Habermas, 1987: 75). Propaga-se a forte suspeita segundo a qual a racionalidade se rebaixa a mero correctivo dentro do sistema: a racionalidade da ciência e da técnica já é na sua imanência uma racionalidade da dominação. Num outro plano de análise, a ideologia traduz-se na distorção da relação dialógica, pelo que urge a intervenção de uma ciência crítica, cunhada segundo o modelo da psicanálise para poder chegar à autocompreensão. A crítica ideológica de Habermas implica uma distinção clara entre acção estratégica e acção comunicativa. Desde «Trabalho e Interação» que Habermas descobre aos escritos de Hegel para identificar o problema da luta pelo reconhecimento: «Só com base no reconhecimento recíproco se afirma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de outro” (Habermas, 1987: 15). Enquanto a acção instrumental se identifica com uma razão orientada para o sucesso, do tipo instrumental ou estratégico, a acção comunicativa, fundada na linguagem, busca a vigência de uma eticidade que só pode surgir no contexto de uma comunicação entre os actores e de uma intersubjectividade que implica o reconhecimento mútuo, pois só as significações intersubjectivamente válidas e constantes facultam orientações recíprocas (cfr. Habermas, 1987: 21; 31). Assim, o exercício da

racionalização pode conhecer um significado alternativo ao que se encontra implícito na racionalidade estratégica – a dominação do mundo exterior – visando eliminar as relações de força que estão discretamente estabelecidas nas próprias estruturas de comunicação e que impedem a realização de um consenso intersubjectivamente fundado. (Habermas, 1987: 144). Na “Teoria do Agir Comunicacional”, Habermas procura sobretudo isolar, identificar e aclarar as condições que se requerem para a realização de comunicação humana livre de constrangimentos fácticos de natureza instrumental. As pretensões de validade que se desenvolvem na luta pelo reconhecimento e na interacção recíproca serão resolvidas por uma discussão racional que culmina na obtenção de um consenso. A linguagem enquanto *medium* no qual todas as acções humanas são fundamentadas e justificadas oferece-se como fundamento de uma teoria da acção social fundada no agir comunicativo. A obtenção da competência comunicativa sem fronteiras nem obstáculos corresponde à formulação, a partir de uma força crítica inerente à própria linguagem, de um acto ilocutório ideal que se oferece como um ideal normativo de sentido emancipatório. “A intercompreensão consensual é inerente à linguagem comum como seu *telos*” (Habermas, 1987-a: 297). A tensão com vista a um consenso fundado no argumento que se oferece como ideal normativo que permita a todos os falantes encontrarem-se em situação de simetria, igualdade, reciprocidade e não coerção constitui, de certo modo, a antevisão de uma discursividade idealizada onde a existência de uma hegemonia absoluta por parte de um agente social se torna impossível. A ideologia define-se, neste caso, pelo conjunto de obstáculos que se opõem à concretização desse ideal normativo. Esta ambição de uma discursividade ideal continua a pressupor um padrão racional à luz do qual é possível aferir o mundo e distinguir entre teoria e ideologia (cfr. Habermas citado por Rorty, 1999: 254). Em suma, a ideologia refere-se à situação onde, por causa da violência ou da repressão, um consenso genuíno é impossível de ser alcançado. O estágio hipotético no qual o consenso racional e livre de constrangimento é atingido torna possível não apenas o critério de verdade contra o qual todas as pretensões de validade terão que ser confrontadas, mas também o modelo de sociedade que é implicitamente postulado em cada acto de discurso: a espécie de organização social que pode permitir a formação de um consenso argumentativamente fundado. Esta definição implica um problema que se prende com a própria noção de consenso: ideológico será todo o discurso que, de certa forma, é incapaz de ter em consideração o ponto de vista de outro, isto é que adopta uma perspectiva totalizante não reconhecendo a dimensão particular do contexto cultural em que emerge. Nesse sentido, a superação das ideologias implica, para muitos críticos de Habermas, a afirmação de um universalismo abstracto (cfr. Crespi, 1997: 67).

2.2. Ideologia, sociabilidade e emancipação: diálogos entre Hermenêutica e Marxismo

Após uma análise detalhada de Marx, Ricoeur conclui que a distorção à qual Karl Marx reduz toda a ideologia será, quanto muito, uma das funções da ideologia. Há uma estrutura simbólica da acção, na qual cabem outras funções da ideologia para além da pura distorção, designadamente a) um papel de legitimação para compensar a discrepância entre a pretensão de legitimidade apresentada pela autoridade governante e a crença na legitimidade por parte dos seus súbditos e b) a função de integração social.

No que respeita à primeira função a), Ricoeur recorre à noção weberiana de legitimidade, e sustenta que a actividade humana de produção simbólica se relaciona não apenas com o trabalho mas com o poder e com a necessidade da ideologia preencher o hiato entre a crença na legitimidade dos agentes de poder e a pretensão de validade implícita na acção desses mesmos agentes. Desta forma, é possível articular o conceito de ideologia com o conceito de dominação e não apenas, como faz o marxismo ortodoxo, com o de distorção (cfr. Ricoeur, 1991: 326)². Ricoeur precisa: “A função da ideologia é preencher o hiato de credibilidade em todos os sistemas de autoridade”(Ricoeur, 1991: 327). Partindo de uma concepção interpretativa de ciência social, Ricoeur cita Weber para recordar que acção social só o pode ser considerada como tal quando é dotada de um significado subjectivo. Ricoeur toma, de certo modo, partido na disputa entre as sociologias objectivistas e interpretativas, pois conclui que a concepção de ideologia como distorção, tal como o marxismo ortodoxo, nomeadamente Althusser a compreende, introduz uma forma de behaviorismo social apenas preocupado com o exame das forças sociais como entidades colectivas: “Se insisto nesta definição de acção social é para argumentar contra uma posição como de Althusser. Se colocarmos todas as referências ao sujeito do lado distorcivo da ideologia, separamo-nos da definição de ciência social na medida em que o objecto do seu estudo é a acção social” (Ricoeur, 1991: 329). Se pelo contrário, como propõe Ricoeur, aceitarmos a definição de acção social weberiana como dotada de significado subjectivo e orientada para outros, surge em cena a necessidade de explicação dos motivos abrindo-se uma rede conceptual que implica a questão da legitimidade. A legitimidade da ordem é a pista central para a questão da autoridade e neste plano de análise a função da ideologia é sempre legitimar um dado sistema de domínio ou autoridade (cfr. Ricoeur, 1991: 399). Com efeito, a dominação pressupõe um certo número de expectativas quanto à possibilidade de ser obedecido e a obediência não resulta apenas do

poder dos agentes do Estado mas da crença geral na função que eles desempenham. É o reforço dessa crença que constitui a função legitimadora da ideologia.

No que respeita à segunda função b), a integração, ela constituirá o cerne de uma reflexão sobre a obra do antropólogo Clifford Geertz. Partindo da constatação de que toda a acção é simbolicamente mediatizada, a ideologia, desempenha uma terceira função: a função de integração social, graças ao qual preserva a identidade social. Nesta medida parte-se mesmo da ideia que as outras duas funções – a função distorciva e a função legitimadora - só podem surgir e funcionar, efectivamente, pelo facto de a estrutura humana da vida social ser simbólica (cfr. Ricoeur, 1991: 425-430).

Finalmente, Ricoeur definirá como forma privilegiada de fazer com que uma ideologia se não reduza à sua função reificadora, interpretá-la a partir de uma posição utópica (cfr. Ricoeur, 1991: 69). Para Ricoeur, a utopia não é apenas um sonho, porque se trata de um sonho que se quer realizado. Se a utopia é o lugar do momento crítico, ela aponta essencialmente para uma distanciação: “Sugiro”, propõe Ricoeur, “que comecemos pela ideia principal de nenhures, implícita na própria palavra «utopia» e nas descrições de Thomas Moore: um lugar que não existe em nenhum lugar real, uma cidade fantasma; um rio sem água; um príncipe sem povo, etc. O que há que acentuar é a vantagem desta extraterritorialidade especial. Deste «lugar nenhum», é lançado um olhar exterior à nossa realidade, que repentinamente parece estranha, nada sendo já tido como certo. (...) Trata-se portanto de um campo para maneiras alternativas de viver” (Ricoeur, 1991: 88). Seguidamente, a utopia abre uma inquirição acerca de todos os modos pelos quais uma coisa pode ser. Como pode ser o governo? A sociedade? O poder? Deste modo, para Ricoeur a utopia relaciona-se também com a fenomenologia de Husserl na medida em que funciona como uma *épouqué*, ou seja uma suspensão do juízo na qual colocamos entre parênteses as nossas suposições sobre a realidade. A ordem que era tida por certa parece de repente estranha e contingente. O que é tido por seguro e estabelecido é, de certo modo, admitido como questionável.

Conclui-se, pois, que as ideias e representações que hoje se apresentam ao serviço da manutenção *do status quo*, da integração à volta de um conjunto de princípios, da definição de modos de vida e de visões do mundo que se têm por adquiridas – já foram, antes, negação do existente e abertura de um horizonte futuro. O que hoje surge como horizonte de possibilidades demonstra-se amanhã como horizonte de possibilidades já realizadas. Toda a integração cultural possui um momento ideológico que é o esquecimento da dimensão histórica das normas que permitem o consenso, graças ao qual a estabilidade do grupo, a visão predominante no mundo da vida quotidiana são aceites e permitem a integração. Porém, quando esse

momento ideológico perde o grau de autoridade baseada no reconhecimento que lhe confere a sua força integradora, a ideologia petrifica-se e o seu carácter reificador é exposto. É nessa altura que melhor se vislumbra a articulação dialéctica da ideologia com a utopia. Com efeito, a ideologia é a integração na realidade presente e a legitimação da autoridade vigente, enquanto a utopia é a abertura ao futuro e o desafio a essa autoridade. O momento integrativo e o momento utópico são, pois, dialecticamente correlacionados.

Num entendimento que contém uma larga influência da obra de Habermas e de Ricoeur, John B. Thompson, um autor que merece o interesse acrescido pelo esforço dedicado em aplicar conceitos sociológicos e filosóficos à noção de cultura de massa, desenvolve uma reformulação do conceito de ideologia. O conceito de ideologia surge, neste autor, bastante relacionado com o uso das formas simbólicas. Na sua perspectiva, “o conceito de ideologia pode ser usado para se referir às maneiras como o sentido (significado) serve em circunstâncias particulares, para estabelecer e sustentar relações de poder que são sistematicamente assimétricas-que eu chamarei de relações de dominação” (Thompson, 1995: 16). A questão colocada deste modo não significa, todavia, uma relação unilateral entre cultura e ideologia: “A distintividade do uso da ideologia está nesta última questão: ele exige que perguntemos se o sentido, construído e usado pelas formas simbólicas, serve ou não para manter relações sistematicamente assimétricas” (Ibidem). Daqui segue-se a recusa da ideia de que as formas simbólicas sejam ideológicas em si mesmas: a ideologia implica determinados usos das formas simbólicas pelo que estas surgem como ideológicas num contexto podendo surgir como subversivas em outro contexto (cfr. Thompson, 1995: 18). Para John Thompson, o conceito de ideologia não exige a definição de um corpo global de teoria política, pois encontramos perante formas ideológicas sempre que uma determinada expressão cultural desempenha a função de justificação de uma forma de domínio. Assim, a ideologia não desaparece. Aparece de modo menos definida graças aos diferentes modos de uso das formas simbólicas que se verifica nas sociedades pluralistas.

3. Gramsci e a hegemonia: uma novidade nos estudos marxistas

A abordagem gramsciana da cultura e da ideologia traduz uma originalidade que advém desde logo da sua particular posição epistemológica profundamente marcada por uma rejeição do cientismo que vigorava no marxismo ortodoxo durante os anos 20: para Gramsci, os métodos empregues nas ciências naturais eram incompatíveis com uma ciência social dialéctica, relacionada com a interacção entre a consciência e a *praxis*. Desenvolvendo o seu

trabalho num período de dogmatismo intenso que contaminou o marxismo através da generalização do pensamento positivista, Gramsci tentou despir o processo histórico da camisa-de-forças economicista em que fora encerrado e colocou o enfãse na vontade humana, organizada em formas colectivas (sindicatos, partidos, associações, igrejas, etc.) que constituíam a rede associativa da sociedade civil. Nesse sentido, Gramsci afastou-se consciente da leitura economicista entre a infra-estrutura e superestrutura: “não são os factos económicos brutos mas o homem, as sociedades dos homens, dos homens que se aproximam entre si, se entendem, desenvolvem por meio desses contactos (civilização) uma vontade social, colectiva, e compreendem os factos económicos, e os julgam, e os adaptam às suas vontades, para que estas se tornem o motor da economia, a força plasmadora da realidade objectiva” (Gramsci citado in Semeraro, 1999: 21). A ideologia, em Gramsci, é o meio de ligação orgânica entre a teoria e a prática, entre o universal e o particular, possuindo dois sentidos: um mais amplo, como concepção do mundo que se manifesta na arte, no Direito, na actividade económica e em todas as manifestações humanas individuais e colectivas e outra, mais restrita, como força material e moral que investe todas as acções dos agentes sociais (cfr. Santos, s/d: 64). Em Gramsci, a ideologia está pois longe de poder ser reduzida a uma visão distorciva já que ela integra os recursos simbólicos que são utilizados pelas diferentes classes na luta pela obtenção da hegemonia.

Gramsci introduziu o conceito de hegemonia definindo a sociedade civil como arena de luta política e de luta simbólica. O conceito de hegemonia define a natureza complexa da ligação entre o povo e os grupos liderantes da sociedade, ligação esta que não é apenas *política* no sentido estrito do termo. Este conceito traduz, na teoria gramsciana, os efeitos políticos que decorrem do funcionamento da ideologia, isto é, o impacto que esta exerce sobre a sociedade ao nível da integração dos vários grupos numa dada ordem social (cfr. Santos, s/d, 107). A ideia de quotidianidade que envolve a noção de hegemonia confere-lhe uma presença real, uma efectividade que ultrapassa a noção eventualmente mais débil de ideologia, especialmente quando considerada do ponto de vista da relação determinista entre base e super-estrutura. A hegemonia caracteriza a liderança cultural-ideológica de uma classe sobre as outras. Etimologicamente, hegemonia deriva do grego *eghestai*, que significa, "ser guia", "ser chefe", e do verbo *eghemoneuo*, que quer dizer "conduzir", e por derivação, "comandar", "dominar". Na luta pela obtenção da hegemonia, os mundos imaginários funcionam como matéria espiritual para se alcançar um consenso reordenador das relações sociais, consequentemente orientado para a transformação. Nessa medida, a cultura e as instituições tem de gozar de uma certa autonomia, têm que se afirmar como independentes e separadas se se pretende que a

hegemonia funcione. Logo, a formação da hegemonia, a existência de dinâmicas culturais e ideológicas conflituais implicam a existência de uma esfera autónoma, uma sociedade civil independente da sociedade política. Lugar de luta simbólica, o domínio da sociedade civil opera sem «sanções» e sem «obrigações» taxativas, mas não deixa de exercer uma pressão colectiva e obter resultados no plano dos costumes, do modo de pensar e de agir, da moralidade, etc. Com isto não se pretende dizer que tudo o que provém da sociedade civil é bom (ela pode ser hegemonzada por forças conservadoras) e que tudo o que vem do Estado é mau, pois ele pode expressar pretensões universalistas que se gerem no curso da luta de classes. O que se pretende, isso sim, é especificar o seu carácter conflitual e de arena privilegiada da luta de classe (Coutinho, 1999: 9-10).

Gramsci considera que, com a emergência das democracias de massa, se verificou uma ruptura histórica (cfr. Gramsci, 1977: 1824). A actividade na sociedade civil passa a valorizar a persuasão e os conflitos relacionados com a produção ideológica e cultural. O elemento decisivo deixa de ser o exercício da coacção pelo Estado para passar a ser a habilidade em obter um poder hegemónico enraizado nas organizações da sociedade civil e na mediação exercida pelos intelectuais (cfr. Gramsci, 1977; 24). A hegemonia resulta do consentimento espontâneo dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social. Este consentimento nasce historicamente do prestígio que o grupo dominante obtém, por causa de sua posição e da sua função no mundo da produção (cfr. Gramsci: 1968:10). O conceito de hegemonia afigura-se, de certo modo, como um traço voluntarista na estrutura da dominação de classe, desenvolvendo-se um papel activo dos agentes envolvidos na legitimação dos diferentes modos de governação. Acentua-se o peso da cultura e dos elementos simbólicos, essenciais na sociedade civil como factores de obtenção da hegemonia política. Enquanto mundo das relações sociais, das livres iniciativas, dos conflitos ideológicos, dos cruzamentos culturais e da definição do consenso, a sociedade civil emerge como espaço de movimentação de diversas forças concentradas em partidos, organizações, grupos, associações capazes de determinarem definições hegemónicas mais ou menos estáveis ou provisórias sobre toda a sociedade (cfr. Gramsci, 1977: 1854). Nesse sentido, a ideologia para além de se definir como um recurso simbólico ao serviço das classes em conflito desempenha um papel legitimador da hegemonia pretendida pelas classes.

Diversos autores de influência gramsciana como Raymond Williams subscrevem a crítica do determinismo económico e social e encaram a metáfora da base e da superestrutura vulgarizada pelo marxismo ortodoxo como a redução positivista da relação entre cultura e relações sociais (Williams, 1997: 33). A cultura está longe de poder ser considerada como um

espelho da produção pois, ela própria, emerge como prática produtiva. A ideologia é descrita como resultado da actividade humana, mas não como condição prévia da sociabilidade humana e da constituição dos sujeitos, tal como é defendido por Althusser. Para Williams, o estruturalismo concebeu o momento da transição entre o pré-social e o social como uma repressão totalmente bem sucedida e completa. Nessa medida, o sujeito postula-se de fora da história e livre de contradição. Na oscilação que se estabelece entre uma definição estrutural da cultura como uma realidade constitutiva do sujeito e a participação dos agentes sociais na construção das formas simbólicas que integram essa mesma cultura, Williams recusa esta posição passiva e determinista. No caso de Williams, a ideologia está relacionada com a vivência quotidiana da cultura e com a assimilação lenta e permanente de valores actualizados ao longo das práticas sociais do dia a dia. As práticas culturais quotidianas contribuem para a construção das identidades sociais e colectivas, nomeadamente para a formação da própria consciência de pertença a uma classe. No âmbito desta perspectiva, a linguagem surge como uma instância fundamental de formação da ideologia no decurso da própria vida quotidiana. Assim, a crítica ideológica é um combate que se desenvolve, também, no plano semântico e pragmático, quando se procede a uma inquirição das condições de produção do enunciado (Higgins, 1989: 120). Existe da parte de Raymond Williams, pois, uma certa aproximação em relação a posições semelhantes sustentadas por Habermas e Gramsci, no sentido em que todos subscrevem uma posição de afirmação das possibilidades críticas emergentes das estruturas comunicacionais inerentes à mediação cultural (Swingewood, 1998: 80-81).

Nessa medida, apesar das especificidades da corrente gramsciana, não me parece errado localizar esta tradição de estudos teóricos como possuindo uma sensibilidade específica para a autonomia das formas simbólicas e culturais e, conseqüentemente, numa concepção multifacetada e não – unilateral de ideologia.

Conclusão: a relação com os *media*

Em vez de uma concepção unilateral e totalizante do monopólio dos aparelhos ideológicos do Estado ou da sua dependência determinista em relação aos aparelhos produtivos, a ideologia enquanto variável dependente, um mero reflexo de uma realidade pré-dada, parece confrontada com dificuldades crescentes numa sociedade onde se aprofunda de modo crescente um espaço de luta entre definições conflituais da realidade. A concepção da cultura como um modo de homegeneização da diversidade, aparelho ideológico que procura realizar o consenso através da ocultação das dinâmicas sociais conflituais, parece desafiada.

Diminuído o poder dos mecanismos de mediação tradicionais que asseguravam a regularidade nas dinâmicas sociais, a cultura torna-se cada vez mais lugar de intensa luta de diferenças (etnias, géneros e grupos sociais) e, por conseguinte, teoriza-se melhor como um terreno de disputa, aberto às vicissitudes da história do que apenas como um campo de dominação. Nos países democráticos, tal como Gramsci já imaginava a luta política é, em grande medida, uma guerra de posição, ou seja uma luta de cariz simbólico cujo objectivo é impor uma visão do mundo, uma representação da realidade social e uma certa concepção da ordem social, a fim de a conservar ou, ao contrário de a subverter.

Neste contexto, não me parece precipitado partilhar da ideia de Thompson segundo a qual, a comunicação de massa, apesar de não ser o único, se tornou o meio mais importante para a operação da ideologia nas sociedades modernas. Este facto deve-se à sua enorme capacidade de produzir e transmitir formas simbólicas, as quais são capazes de circular numa escala sem precedentes, alcançando milhões de pessoas que pouco têm em comum além das mensagens mediadas. De acordo com a importância que confere aos *mass media*, Thompson chega, pois, a propor que se substitua a análise da ideologia relacionada com as transformações culturais associadas ao surgimento das sociedades industriais por uma análise da ideologia interessada, fundamentalmente, pelas formas simbólicas produzidas pelos meios técnicos de comunicação de massa. Enquanto a primeira análise colocava a ênfase na racionalização do mundo e no declínio das práticas e crenças religiosas tradicionais, a nova análise proposta teria como quadro de referência fundamental a mediatização da experiência cultural (cfr. Thompson, 1995: 342). Aqui o conceito gramsciano de sociedade civil pensado como espaço conflitual de busca de hegemonia teria que integrar a evidência segundo a qual os *media* parecem ganhar uma maior urgência teórica. Ou seja, a sociedade civil teria de ser pensada, de modo crescente, como uma sociedade de comunicação. Apesar desta insistência no conceito e de Thompson acreditar que a comunicação de massa aumenta significativamente o raio de acção da ideologia nas sociedades modernas, não deixa porém, de introduzir um elemento novo em relação à análise da ideologia onde se repercute uma certa atenção às concepções mais dinâmicas de sociedade civil: as mensagens mediáticas têm que ser analisadas em relação aos contextos e processos específicos em que são recebidas. Nesse sentido, admite-se que o funcionamento da ideologia depende de circunstâncias que escapam ao controle dos produtores de formas simbólicas (cfr. Thompson, 1995: 347).

Apesar das devidas reservas e cautelas, permanece, todavia, a convicção de que muitos efeitos mediáticos, se podiam considerar, sem risco de errar, efeitos ideológicos: desde os numerosos valores que acompanham discursivamente a desregulação dos audiovisuais e, em

especial, a emergência e consolidação da sociedade de informação; passando pelos fenómenos diversos que acompanham a mediatização do espaço público e a espectacularização da política; lembrando a construção de novos mitos que se acentuam em torno de nódulos ideológicos por vezes escassamente analisados como sejam a ideia de «democracia virtual»; reflectindo sobre a ocupação do domínio da fantasia das massas pela indústria do sonho e da imaginação ou sobre o poderosíssimo factor de erosão da deliberação racional que constitui a generalização do *infortainment* e a banalização das imagens em directo, descortinam-se boas razões para considerar que os *media* desencadeiam efeitos de representação e configuração da realidade social que podem ser pensados à luz do conceito de ideologia e de hegemonia.

Bibliografia

Adorno, Theodor W., e Horkheimer, Max, (1995) *The Dialectic of Enlightenment*, Londres, Verso

Adorno, Theodor W. (1995), *Prisms*, Cambridge, MIT Press.

Adorno, Theodor W. (1996), *Culture Industry*, Londres, Routledge

Adorno, Theodor W. (1996-a), *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gédisa.

Althusser, Louis (1979), «De O Capital à Filosofia de Marx» in Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Mancherey, *Ler o Capital*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

Althusser, Louis (1980), *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, Lisboa, Presença.

Bourdieu, Pierre (1989), *O poder simbólico*, Lisboa, Diefel.

Bourdieu, Pierre (1999), *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Editora Perspectiva.

Bourdieu, Pierre e Passeron, Jacques (S/D), *A reprodução: elementos para uma teoria do ensino*, Lisboa, Vega.

Coutinho, Carlos Nelson (1999), «Prefácio» a Semeraro, Giovanni (1999), *Gramsci e a Sociedade Civil*, Petrópolis, Vozes.

Crespi, Franco (1997), *Manual de Sociologia da Cultura*, Lisboa, Editorial Estampa.

Gramsci, António (1977), *Quaderni del carcere*, Volume III, Torino, Einaudi.

Habermas, Jürgen (1982), *A mudança estrutural da esfera pública*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Habermas, Jürgen (1987), *Técnica e ciência como «ideologia»*, Lisboa, Edições 70.

Habermas, Jürgen (1987-a), *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., Paris, Fayard.

Hekmann, Susan (1990), *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*, Lisboa, Edições 70

Higgins, John (1989), «Raymond Williams and the problem of ideology» in Jonathan Arac (Ed.), *Postmodernism and politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Horkheimer, Max (1974) *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard.

Marcuse, Herbert (1973), *A ideologia da sociedade industrial*, Riode Janeiro, Zahar Editores.

Marx, Karl, e Engels, Friedrich (1962), *Selected works*, Vol. 2. London. Lawrence & Wishart.

Marx, Karl (1971), *A contribution to the critique of political economy*, London, Lawrence & Wishart.

Marx, Karl (1974), *Sociedade e Mudanças Sociais*, Antologia, Lisboa, Edições 70, 1974,

Marx, Karl e Engels, Friedrich (1992), «L'idéologie allemande » in Karl Marx, *Oeuvres*, III, Philosophie, Paris, Gallimard.

Ricoeur, Paul (1991), *Ideologia e Utopia*, Lisboa, Edições 70

Rorty, Richard (1999), «Habermas y Lotard sobre la posmodernidad» in Anthony Giddens, Jurgen Habermas, Martin Jay et al., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.

Santos, João Almeida (2000), *Homo Zapiens*, Lisboa, Notícias.

Santos, João Almeida (s/d), *O Princípio da Hegemonia*, Lisboa, Vega.

Semeraro, Giovanni (1999), *Gramsci e a Sociedade Civil*, Petrópolis, Vozes.

Taylor, George, H. (1991), «Introdução do organizador» in Ricoeur, Paul *Ideologia e Utopia*, Lisboa, Edições 70.

Tapis, José Antonio Pérez (1995), *Filosofía e crítica de la cultura*, Madrid, Editorial Trotta.

Thompson, John B (1995), *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*, Petrópolis, Vozes.

Williams, Raymond (1997), *Problems of materialism and culture*, Londres, Verso.

Welmer, Albrecht (1999), «Rázon, utopía y la dialectica de la ilustración» in Anthony Giddens, Jurgen Habermas, Martin Jay et al., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Catedra.

¹ A problemática da inversão já era, desde escritos anteriores, a matriz teórica a partir da qual se procedia à leitura da relação entre as relações sociais e as ideias. Na *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel, lia-se: “A base da crítica irreligiosa é esta: o homem faz a religião; a religião não faz o homem. A religião é, de facto, a autoconsciência do homem, enquanto ele não se encontra ou perde de novo. Mas o homem não é um ser abstracto que esteja de cócoras fora do mundo. O homem é o mundo humano, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade produzem a religião, que é uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido.” (Marx, 1974: 73).

²

Ricoeur refere explicitamente que o percurso determinista a que se refere é o efectuado pelo marxismo ortodoxo, o que não significa que não existam outras leituras possíveis de Marx. (Cfr. Ricoeur, 1991: 326).