



Em torno da ideologia - Notas sobre o “falseamento da realidade”

Marcelo de Souza Marques¹

Resumo: O objetivo deste artigo é localizar e analisar a ideia de “falseamento da realidade” a partir de diferentes abordagens dentro do espectro marxista, dentre as quais elencamos Marx e Engels (1998), Althusser (1969; 1985), Laclau (2000; 2014) e Žižek (1992; 1996a; 1996b). Sem desconsiderar as *claras distinções entre as perspectivas (marxiana, marxista e pós-marxistas)*, concluímos que, *não obstante as críticas da noção apresentada por Marx e Engels de “falseamento da realidade”, a ideia se mantém presente em Althusser, Laclau e Žižek.* Além disso, ao aproximarmos essas diferentes perspectivas, percebemos que a ideologia, embora não hegemonize a realidade de forma objetiva, é um elemento inerente à estrutura social.

Palavras-chave: Ideologia; Realidade social; Falseamento da realidade; Sujeitos ideológicos.

Around ideology - Notes on “false consciousness”

Abstract: *The aim of this article is to locate and analyze the idea of “false consciousness” in different approaches within the Marxist spectrum, including Marx and Engels (1998), Althusser (1969, 1985), Laclau (2000; 2014) and Žižek (1992, 1996a, 1996b). Without disregarding the clear distinctions between different perspectives (Marxian, Marxist, and Post-Marxist), we conclude that despite the existing critiques on Marx’s and Engels’ notion of “false consciousness” the idea remains present in Althusser, Laclau and Žižek. Moreover, as we approach these different perspectives, we realize that ideology is an inherent element of social structure, although it does not objectively hegemonizes reality.*

Keywords: *Ideology; Social reality; False Consciousness; Ideological subjects.*

En torno de la ideología - Notas sobre el “falseamiento de la realidad”

Resumen: El objetivo de este artículo es localizar y analizar la idea de “falseamiento de la realidad” a partir de diferentes abordajes dentro del espectro marxista, entre los cuales encontramos Marx y Engels (1998), Althusser (1969; 1985), Žižek (1992; 1996a; 1996b). Sin desconsiderar las claras distinciones entre las perspectivas (marxiana, marxista y post-marxistas) concluimos que no obstante las críticas a la noción presentara por Marx y Engels de “falseamiento de la realidad”, la idea se mantiene presente en Althusser, Laclau y Žižek. Mas allá de eso, al aproximar esas perspectivas distintas, percibimos que la ideología, aunque no hegemonice la realidad de forma objetiva, es un elemento inherente a la estructura social.

Palabras clave: Ideologia; Realidad social; falseamiento de la realidad, Sujetos ideológicos.

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e IFES Campus Cariacica - Brasil marcelo.marques.cso@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2395-0191>

INTRODUÇÃO

Discorrer sobre ideologia não é tarefa fácil, haja vista as mais diferentes interpretações que a noção tem ganhado ao longo do tempo². Cientes disso, neste artigo enfocamos um ponto que julgamos central a diferentes reflexões teóricas sobre a noção de ideologia, a saber: a ideia de "falseamento da realidade". Mais especificamente, nossos esforços se concentram na discussão sobre os principais deslocamentos conceituais respeitantes à ideia de "falseamento da realidade" no interior do espectro marxista.

Para esse debate, elencamos a abordagem marxiana, especialmente na obra *A Ideologia alemã*, a qual imprime ao conceito uma ideia crítico-negativa, fazendo referência à fantasia que (re)produz a falsa consciência da realidade aparente, tendo como efeito estruturante a (re)produção das relações de poder nas sociedades capitalistas; a marxista, especificamente em Althusser, para o qual o conceito, dissociado de uma abordagem crítico-negativa, está diretamente relacionado aos processos de formação social, portanto, sempre fazendo-se presente aos sujeitos³; e o pós-marxista em Laclau, que, influenciado pela discussão althusseriana e gramsciana e deslocando o eixo central da ideologia para a hegemonia, percebe a ideologia como o resultado do processo de sedimentação discursiva (hegemonização), e, por fim, em Žižek, autor que busca recolocar a discussão da ideologia, a partir de um deslocamento do seu caráter ilusório. Para esse propósito, buscamos sintetizar a discussão a partir de textos-chave dos autores em tela. Isso significa que não faz parte dos objetivos uma problematização sobre como esses autores constroem seus respectivos marcos teórico-conceituais mais amplos para discutirem a noção de ideologia. Por exemplo, não exploraremos apropriadamente a discussão sobre a estruturação discursiva em Laclau ou a luta de classes a partir das contribuições de Žižek. Tais esforços em muito excedem os limites de um artigo cujo possível mérito é um esforço didático de síntese de uma complexa discussão contemporânea, especialmente Laclau e Žižek, e a retomada do debate sobre "falseamento da realidade" diante do atual contexto social e político no qual nos encontramos.

Além desta introdução, o artigo foi estruturado em mais quatro subseções. Na primeira seção, analisaremos como Marx e Engels, em *A Ideologia alemã*, constroem a noção de ideologia como "falseamento da realidade". Explorando essa ideia, ao longo das demais subseções, discutiremos como essa noção surge modificada em Althusser, Laclau e Žižek. *Por fim, tecemos nossas considerações, as quais apontam que, embora com traços claramente distintos e a despeito das críticas dos autores à noção clássica (marxiana) de "falseamento da realidade", essa ideia está presente em todos eles, já não em uma forma crítico-negativa.* Ademais, aproximando as diferentes perspectivas, é possível argumentar que a ideologia, embora não hegemonize a realidade de forma objetiva, pois sempre haverá elementos contra hegemônicos que escapam à vontade de totalidade das construções ideológicas, é um elemento inerente à estrutura social, não sendo possível, portanto, vivermos para além da ideologia, superando-a definitivamente.

2 Embora não integrem nossos objetos nesta oportunidade, entre as diferentes interpretações correntes, podemos destacar aquelas que ora buscam evidenciar a ideia de fim da ideologia (Cf. Bell 1980; Fukuyama, 1992), ora almejam a "desideologização" das relações sociais. Esta última, em particular, tem sido comum, no Brasil e no mundo, nos discursos populistas da "nova direita". O argumento central tende a atribuir para si uma suposta orientação não-ideológica das relações, ao mesmo tempo em que busca imprimir aos opositores a figura de "ideólogos" ansiosos por trazerem sua "visão de mundo" como "doutrina" para o conjunto da sociedade (Cf. Mészáros 1996; 2008). Recentemente, no Brasil, o discurso do "Escola Sem Partido" ganhou esse destaque. Um de seus elementos estruturantes é a busca pela suposta "desideologização" do ensino escolar, partindo do pressuposto de que há uma ideologia de "doutrinação de esquerda" refletida, por exemplo, no que tem sido denominada de "ideologia de gênero", uma crítica populista de direita à suposta doutrinação de gênero (feminismo, discussão sobre igualdade de gênero etc.) promovida pela esquerda. No entanto, radicalmente diferente de uma "fuga da ideologia", o que se nota é a construção de uma ideologia conservadora (Cf. Severo; Gonçalves; Estrada 2019; Daltoé; Ferreira 2019).

3 A trajetória do conceito de ideologia na tradição marxista é bastante ampla. Poderíamos elencar as contribuições de Lenin, Lukács, Gramsci, dentre outros. Para uma leitura desta trajetória, ver Löwy (1991: 11-32; 95-112).

1. Em torno da ideologia: algumas notas sobre a ideia de “falseamento da realidade” a partir da leitura de *A Ideologia alemã*

O conceito de ideologia não é obra de Marx e Engels. O termo foi originalmente cunhado pelo francês Destutt de Tracy, em 1801, ao publicar *Eléments d'Idéologie*. Em sua gênese, o conceito se referia ao estudo científico das ideias, sendo que estas eram percebidas como “o resultado da interação entre o organismo vivo e a natureza, o meio ambiente”, em que “trata da questão dos sentidos, da percepção sensorial, por meio da qual se chegaria às ideias” (Löwy, 1991: 11).

Alguns anos depois, o termo passaria a ser discursivamente disputado. Como destaca Löwy (1991: 11), em 1812, Destutt de Tracy passou a ser atacado por Napoleão, que o acusara de “ideólogo”: “No entanto, para Napoleão, essa palavra já tem um sentido diferente: os ideólogos são metafísicos, que fazem abstração da realidade, que vivem em um mundo especulativo”. O paradoxo era que Destutt, que buscara uma reflexão científica materialista das ideologias, passou a ser percebido como especulador metafísico. Até 1846, quando Marx e Engels publicam *A Ideologia alemã*, era esse sentido atribuído por Napoleão a Destutt e a seus seguidores, que se manteve presente em jornais, revistas e nos debates políticos. Foi somente com a obra de Marx e Engels que o debate sobre ideologia ganharia novo fôlego. A ideologia passou a ser concebida “como equivalente à ilusão, falsa consciência, concepção idealista na qual a realidade é invertida e as ideias aparecem como motor da vida real” Löwy (1991: 12).

A grande questão para Marx e Engels eram as condições reais de existência e suas relações imaginárias, uma vez que o modo de produção da vida material condiciona todo o “social” (Althusser, 1969). Já nas primeiras páginas de *A Ideologia alemã* é possível perceber as críticas de Marx e Engels (1998) ao que os autores entendem como sendo os limites da filosofia hegeliana: o idealismo. Como destacam, trata-se de um pensamento que compreende a realidade, não a partir de suas premissas reais (bases materiais), mas sim das representações ideais que os sujeitos têm da realidade. Partindo desse embate teórico com os ideólogos alemães (velhos e jovens hegelianos), Marx e Engels (1998), orientados por uma agenda político-revolucionária de transformação social, argumentam que para uma transformação da consciência, como também almejavam os hegelianos, era necessário ir além da crítica das ideias, como faziam estes, e pensar a partir das bases reais, isto é, ter como premissa as ações dos indivíduos – transformação da realidade pela ação dos homens – e suas condições materiais de existência.

Com base nessas premissas, Marx e Engels (1998) passam a destacar como, ao longo da história da humanidade, passando pela propriedade tribal, comunal e feudal, as diferentes configurações das forças produtivas e as relações de produção engendraram diferentes modos de produção, sendo que estes implicam diretamente, como fator causador, um modo de cooperação ou estágio social determinado. Como destacam explicitamente os autores, isso que significa que para estudarmos a “história dos homens”, devemos perceber as conexões “com a história da indústria e das trocas” (Marx; Engels, 1998: 24). Mais especificamente, devemos nos atentar às relações materiais que perpassam a conexão entre forças produtivas, relações de produção e modos de produção.

Com esse movimento, os autores buscam destacar que a “produção das ideias, das representações e da consciência”, ao contrário de uma mudança de estágio puramente ideal, que se volta novamente à realidade, “está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real” (Marx; Engels 1998: 18), pois, a consciência, um produto antes de tudo social, “nunca pode ser mais do que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida vital” (Marx; Engels, 1998: 9). Desse modo:

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir do seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital (Marx; Engels 1998: 19).

Aqui, além da inversão da dialética hegeliana, em que a tese passa a ser refletida na vivência mundana/material e não mais no nível das consciências, encontramos outra questão de grande relevância na obra de Marx e Engels, e que nos interessa em particular: a repercussão ideológica, as ilusões da consciência, da falsa consciência, que, para os autores, vale frisar, ocorre no mundo "realmente existente" e não simplesmente no âmbito das ideias, no embate fraseológico, como faziam os hegelianos.

Há que destacarmos que essa ideia de falsa consciência em nada tem a ver com uma compreensão da "razão". A falsa consciência está diretamente relacionada à consciência dos sujeitos, ou melhor, ao processo de tomada de consciência das condições materiais no interior de uma determinada estrutura social e seus reflexos na (re)produção da própria consciência – o que, como veremos, será rediscutido por Althusser. É o que também nos evidencia Mészáros (2008):

[...] seria ilusória a tentativa de explicar a ideologia meramente pelo rótulo de "falsa consciência", pois o que define a ideologia como ideologia não é seu legado desafio à "razão", nem sua divergência em relação às normas preconcebidas pelo "discurso científico" imaginário, mas sua situação real em determinado tipo de sociedade. As funções complexas da ideologia surgem exatamente dessa situação, não sendo minimamente inteligíveis em termos de critérios racionalísticos e cientificistas abstratos a elas contrapostos, o que constitui meramente uma petição de princípio (Mészáros, 2008: 8).

Afinal, "não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida [a expressão última da realidade material] que determina a consciência" (Marx; Engels, 1998: 20 [Acréscimo nosso]). A "vida", compreendida como a inscrição dos indivíduos no mundo sensível, o que necessariamente envolve sua localização no interior modo de produção em uma determinada época, determina a consciência justamente por estar estruturalmente ligadas às bases materiais. É a partir dessas bases, da divisão no interior do modo de produção e da fixação da atividade social gerada por ela, bem como da contradição entre interesse particular e interesse coletivo inerente a essa divisão, que surge toda a superestrutura, a política, o Estado os interesses de classes e os processos de consciência humana: é aqui que localizamos a concepção crítico-negativa de ideologia no pensamento dos autores como referência à fantasia que (re)produz a falsa consciência da realidade aparente – o interesse particular da classe burguesa como sendo interesse coletivo –, tendo como efeito estruturante a (re)produção das relações de poder nas sociedades capitalistas⁴.

4 Também nesse sentido de evidenciar a consciência social prática e a ideologia, por ela determinada, que Mészáros (1996: 25-26) destaca que a "questão da 'falsa consciência' – que é frequentemente apresentada de modo parcial, a fim de favorecer aqueles que a alimentam – é um momento subordinado dessa consciência prática determinada pela época". Conferir também a discussão de Löwy (1991: 12; 22-25; 95-105) sobre a abordagem crítico-negativa da ideologia na obra *A Ideologia alemã*, de prática social e visões de mundo, na obra "18 Brumário de Luis Bonaparte" e "A Miséria da Filosofia", sobre a fonte do processo de produção da ideologia: as classes sociais e seus representantes.

É por meio da ação ideológica, isto é, por meio do falseamento das condições reais de existência levado a cabo pelo processo de universalização-coletivização como verdade de interesses particulares da classe dominante, como sendo interesse coletivo, que a “vida” passa a ser concebida por meio da lente hegemônica da classe dominante, a qual busca manter a estrutura social burguesa de exploração da classe operária pela classe detentora dos meios de produção. Como destacam os autores:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes consideradas sob forma de ideias, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as ideias de sua dominação (Marx; Engels, 1998: 48).

Nesse processo de falseamento, a realidade contingencial do modo de produção capitalista, sua divisão entre proprietários e não-proprietários e a conseqüente relação de exploração-dominação, se apresenta aos indivíduos como sendo uma realidade histórica universal, como sendo um conjunto de coisas dadas, algo sempiterno, portanto, uma realidade objetiva, alienando-os da verdadeira realidade da marcha histórica da humanidade.

O que se percebe sobre a ideologia em Marx e Engels, portanto, é a existência de uma dimensão do “real” e uma dimensão da “ilusão”, de uma consciência falsa da realidade. A ideologia, nesta definição crítico-negativa, é um processo de inversão, ou “distorção”, da realidade, um falseamento, uma criação ilusória desta realidade que oculta a verdadeira história da humanidade – em sua máxima, a contradição social ontológica do modo de produção capitalista: a luta de classes. É o que também encontramos na compreensão de Mendonça (2014: 147):

Na concepção ideológica marxiana, a ideologia é necessariamente o oposto da verdade, uma inversão semântica acerca das relações realmente existentes num contexto societário; tal concepção pressupõe que a inversão de sentidos produzida pelo fenômeno ideológico oblitera o alcance da verdade, da transparência, da visão não invertida.

Esse falseamento está diretamente relacionado ao ocultamento da luta de classes e da dominação dos interesses particulares da burguesia, a partir do Estado, fazendo de suas ideias a ideia dominante de um tempo. Para Marx e Engels (1998: 87), a luta contra o falseamento dos verdadeiros interesses coletivos é uma luta que só será finalmente superada com o advento da sociedade comunista, com a superação do atual modelo de produção capitalista e de suas relações, tratando “as condições naturais prévias como criações dos homens que nos precederam até agora, de despojá-las do seu caráter natural e submetê-las ao poder dos indivíduos reunidos”, o que implica um “descortinar” da história universal, a saída de um estado de alienação que omite as relações sociais e o conflito de classes que constituem a história. Nesse momento de “descortinamento”, as relações reais já não são estranhas à classe consciente de seu papel histórico: o de estabelecer um novo fundamento social, um fundamento positivo de “desfalseamento” da realidade, a estrutura social comunista.

1.1. Da ideologia como o oposto da verdade à "verdade ideológica" enquanto representação: uma leitura de Althusser

Essa proposição de ideologia como um falseamento radical da realidade, que oculta uma (suposta) realidade plenamente significável, sofrerá modificações em Althusser. Se na abordagem marxiana, se assim podemos resumir, a ideologia é o oposto da verdade-real, em Althusser se dará a partir da representação dos sujeitos⁵ nas condições de existência – mediadas pelos Aparelhos de Estado –, “ou seja, em última instância das relações de produção e de classe (ideologia = relação imaginária com as relações reais⁶)” (Althusser, 1985: 89).

A ideologia, nestes termos, é uma *representação* da verdade-real, o que envolve a simbolização dos sujeitos em suas práticas sociais, que *sempre já* é ideológica. Isso significa que não há sociedades sem ideologias, tampouco um “momento” de superação da ideologia, ou de “desfalseamento” da realidade. Trata-se de uma concepção estruturalista de ideologia, que a compreende como organicamente *constitutiva do social*. Sob essa perspectiva, a ideologia deixa de ser percebida pela leitura crítico-negativa e passa a ser analisada em estreita relação à constituição social, sendo impossível uma “fuga da ideologia”. O que muda, portanto, são as construções ideológicas historicamente contingenciais, ou, em outros termos, *ideologias particulares*, e não a *ideologia em geral*, percebida como constitutiva do social.

Esse constructo fica ainda mais claro quando Althusser (1969: 232) afirma que a ideologia é “parte orgânica de toda a totalidade social. É como se as sociedades humanas não pudessem sobreviver sem essas formações específicas, esses sistemas de representações (em vários níveis), que são suas ideologias”. Ainda segundo o autor:

Somente uma visão ideológica do mundo poderia ter imaginado sociedades sem ideologia e admitido a ideia utópica de um mundo no qual a ideologia (não apenas uma de suas formas históricas) desapareceria sem deixar vestígios, para ser substituída pela ciência. Por exemplo, essa utopia é o princípio por trás da ideia de que a ética, que é em sua essência ideologia, poderia ser substituída pela ciência ou tornar-se científica por completo; ou que a religião poderia ser destruída pela ciência que, de algum modo, tomaria o seu lugar; que a arte pode se fundir com o conhecimento ou se tornar “vida cotidiana” etc. (Althusser, 1969: 232).

Enquanto parte constituinte das formações sociais, um elemento estrutural, a ideologia se materializa nos e por meio das práticas dos aparelhos ideológicos, com as quais os sujeitos se deparam e pelas quais são constantemente interpelados⁷. É nesses termos, como destaca Albuquerque (1985: 39), que Althusser tece suas críticas acerca da ideologia no pensamento marxiano, o qual a compreende como uma “representação imaginária do mundo, invertida, deformada e de que baste interpretar tal inversão e deformação para resgatar o seu conteúdo verdadeiro”.

5 A frase “*sempre já* somos sujeitos” expressa a ideia de Althusser acerca da relação entre as categorias de sujeitos e ideologia: “toda ideologia tem por função (é o que a define) ‘constituir’ indivíduos concretos em sujeitos” (Althusser, 1985: 93). Esse processo de “constituição” de indivíduos em sujeitos é uma condição de sua existência social, seu reconhecimento, quase sempre inconsciente – reconhece a interpelação, mas desconhece os mecanismos pelos quais ocorrem –, dar-se nas relações sociais, onde “estão sempre participando de um sistema de referências no qual já ocupam sempre o lugar de sujeito” (Albuquerque 1985, 44). O sujeito também é sujeito a outro Sujeito, que será uma “forma” ideológica, como a religião, a educação etc. Conferir também Althusser (1985: 93-107).

6 Uma relação imaginária não é um simples constructo ideal, é, como destaca Althusser (1985, 89-90), “em si mesma dotada de uma existência material”, concretizada nas práticas cotidianas dos sujeitos, as quais são reguladas por práticas, costumes, rituais dos Aparelhos Ideológicos de Estado. Como no exemplo apresentado pelo autor, se um sujeito crê em Deus, “ele vai à Igreja assistir à Missa, ele se ajoelha, reza, se confessa, faz penitência”, isso representa a existência material.

7 Essa *interpelação* ocorre o tempo todo e está vinculada, sobretudo, os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), como a igreja, a escola, dentre outros, cujas crenças, ideias, rituais e práticas evidenciam uma dimensão material da ideologia (ideologia é prática): “ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais que são também definidos pelo aparelho ideológico material de que relevam as ideais desse sujeito” (Althusser, 1985: 92).

Considerando a influência da psicanálise no pensamento do autor, e considerando sua compreensão de *ideologia* como sendo “um sistema de ideias, de *representações* que domina [porque interpela constantemente] o espírito de um homem ou de um grupo social” (Althusser, 1985 [Grifo e acréscimo nossos]), entendemos que a ideia de *representação*, central em sua definição, indica uma impossibilidade dos sujeitos de acessar a (suposta) plenitude da verdade-real. A *representação*, assim concebida, é uma significação possível do Real, um efeito fantasmático. Esse “efeito” não significa o exato contrário àquilo que os sujeitos entendem como verdadeiro, por isso a ideologia não é, *ipso facto*, um “falseamento” da realidade, mas uma *representação possível*, contingencial, impossível de totalizar a realidade de forma objetiva – realidade como algo finalmente sedimentada –, pois, estando os sujeitos no registro do simbólico, e não do Real, tudo é fantasia no sentido de que o Real é uma impossibilidade (Lacan, 2005; 2002).

Essa *impossibilidade constitutiva* parece estar clara no pensamento de Althusser, embora estudiosos do pensamento althusseriano destaquem que a análise do autor esteja ligada ao Real e não ao simbólico⁸. Vejamos uma longa passagem:

[...] não são as suas condições reais de existência, seu mundo real que os “homens” “se representam” na ideologia, o que é nelas representado é, antes de mais nada, a sua relação com as suas condições reais de existência. É essa relação que está no centro de toda representação ideológica, e, portanto, imaginária do mundo real [imaginárias porque são representações das relações materiais entre os homens. Cf. Albuquerque (1985)] (...). Em linguagem marxista, se é verdade que a representação das condições de existência reais dos indivíduos que ocupam postos de agentes da produção, da exploração, da repressão, da ideologização e da prática científica, remete em última instância às relações de produção e às relações derivadas das relações de produção, podemos dizer que: toda ideologia representa, em sua deformação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes (e as outras relações delas derivadas) mas sobretudo a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e demais relações daí derivadas. Então, é representado na ideologia não o sistema das relações reais que governam a existência dos homens, mas a relação imaginária desses indivíduos com as relações reais sob as quais eles vivem (Althusser, 1985: 87-88).

A *ideologia*, no pensamento do autor, não é, portanto, exatamente um falseamento das relações (reais), em que, para Marx e Engels, a realidade de fato surge aos sujeitos como um fenômeno acessível (significável). A crítica de Althusser em relação à obra *A ideologia alemã* gira em torno do caráter a-histórico (negativo e positivista) da ideologia. Nesta obra, como destaca Althusser (1985: 83), a ideologia é “concebida como pura ilusão, puro sonho, ou seja, nada. Toda sua realidade está fora dela”. Ainda nesse sentido:

A ideologia é então para Marx um bricolage imaginário, puro sonho⁹, vazio e vão, constituído pelos “resíduos diurnos” da única realidade plena e positiva, a da história concreta dos indivíduos concretos, materiais, produzindo materialmente sua existência. É nesse sentido que, na Ideologia alemã, a ideologia não tem história, uma vez que sua história está fora dela, lá onde está a única história, a dos indivíduos concretos etc. Na Ideologia alemã a tese de que a ideologia não tem história é, portanto, uma tese puramente negativa (Althusser, 1985: 83-84).

8 Cf. Motta e Serra (2014: 143).

9 Aqui, Althusser (1985: 83) retoma as concepções pré-freudianas acerca do sonho, o que é de fundamental importância para seu pensamento e para o pós-marxismo com um todo. Para os autores anteriores a Freud, argumenta Althusser, “o sonho era resultado puramente imaginário, quer dizer, nulo, de ‘resíduos diurno’, apresentados numa ordem e composição arbitrárias, por vezes mesmo ‘invertidas’, em suma ‘desordenadamente’”. Althusser apresenta o conceito psicanalítico de “sobredeterminação” para evidenciar que a formação social, assim como os sonhos, não possui um único elemento organizador ou que seja suficiente para pré-determinar sua causa. Para uma leitura sobre a sobredeterminação e a ideia de totalidade social resultante desta discussão, conferir Laclau e Mouffe (2015: 163-178); Marques (2020).

Ao contrário desses preceitos, em Althusser (1985: 84), a *ideologia*, enquanto uma teoria geral, não tem história, mas a partir de um sentido positivo e não negativo como em Marx e Engels: “tem uma estrutura e um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não-história” no sentido de que ela é omni [todo, inteiro] histórica. Para o autor, como vimos anteriormente, a ideologia é constitutiva do social; é uma realidade não-histórica no sentido de que apresenta uma estrutura e funcionamento imutável em toda a história, que é a história das formações sociais de classe = história das classes sociais = história da luta de classe. A ideologia, portanto, é eterna, e isso significa “não a transcendência a toda história (temporal), mas omnipresença, trans-histórico e, portanto, imutabilidade em sua forma em toda sua extensão da história” (Althusser, 1985: 85). Ou seja, não há uma realidade social da qual a ideologia esteja ausente; ao contrário de uma inversão da realidade, a ideologia, ela mesma, é parte dessa realidade representada, logo ideológica, pelos sujeitos.

O efeito da ideologia na interpelação constante dos sujeitos em suas experiências concretas, disseminado e resguardado/assegurado pelos Aparelhos de Estado, vale frisar, é o de garantir o processo de (re)produção da *formação social* – aqui estamos a considerar a argumentação de Althusser sobre as sociedades capitalistas –, subjugando os sujeitos à ideologia dominante, à classe dominante, e, com isso, garantindo a manutenção/reprodução das relações de exploração capitalista: “É por intermédio da ideologia dominante que a ‘harmonia’ (por vezes tensas) entre o aparelho repressivo de Estado e os Aparelhos Ideológicos de Estado e entre os diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado é assegurada” (Althusser, 1985: 74-75). Se falarmos em “caráter falso” de uma proposição ideológica em Althusser, é nesse objetivo de assegurar certa harmonia intermediada pela ideologia dominante, o desconhecimento da submissão; o que implicaria o ocultamento das lutas ideológicas que são travadas pelo poder de Estado e dos aparelhos de Estado. d

1.2. Ideologia como sedimentação discursiva: uma leitura laclauiana

Partindo da discussão althusseriana de sobredeterminação e totalidade social, Laclau e Mouffe (2015) argumentam que toda estrutura social é fundada a partir de uma lógica (discursiva) decisória, isto é, a partir de práticas discursivas que buscam estabelecer fundamentos ao social, buscam se sedimentar como “verdades”. De imediato, portanto, cumpre destacar a compreensão de que não há discursos que não sejam *sempre já* ideológicos.

Como argumentam Laclau e Mouffe (2015), Althusser foi quem mais avançou no debate marxista ao argumentar, dialogando com a linguística e com a psicanálise, que toda formação social resulta de um fenômeno de *sobredeterminação*: não há uma causa única suficiente para explicar a sua ocorrência. Isso, a princípio, levaria a um processo de recusa da determinação econômica em última instância na análise social marxista; mas não aconteceu no pensamento althusseriano. No entanto, como sustentam os autores, embora Althusser não tenha levado seu argumento às últimas consequências, o que o levaria a romper com o determinismo presente no marxismo clássico, sua argumentação permitiu uma abertura no interior do debate marxista contemporâneo.

A noção de *sobredeterminação* nos permite perceber que a formação social (ou *totalidade social*) não possui um único elemento organizador: toda estrutura social é fundada a partir de uma lógica (discursiva) decisória. Isso significa dizer que se constitui a partir de práticas discursivas que buscam estabelecer fundamentos ao social em detrimento de outros fundamentos. É nesse sentido que Laclau e Mouffe (2015: 37) concebem o social “como espaço *discursivo* – ou seja, que possibilita relações de representação estritamente inconcebíveis no interior de um paradigma fisicista ou naturalista”.

Como resultado de *relações de representação*, o social sempre será um resultado de esforços de particularidades que, por mecanismos hegemônicos (sedimentação)¹⁰, tendem a assumir a representação da totalidade (que pode ou não ser o ideal revolucionário da classe operária¹¹). Concebido como um espaço discursivo e politicamente (e, portanto, ideologicamente) instituído, o social deixa de ser percebido como um “jogo fechado”, como uma “*totalidade fundante* que se apresenta a si mesma como um objeto inteligível do ‘conhecimento’” (Laclau, 2000: 104):

[...] hoje em dia tendemos a aceitar a infinitude do social, quer dizer, o fato de que todo sistema estrutural é limitado, que está sempre rodeado por um “excesso de sentido” que ele é incapaz de dominar e que, em consequência, a “sociedade” como objeto unitário e inteligível que funda seus processos parciais, é uma impossibilidade [...]. O social não é tão somente o infinito jogo das diferenças. É também o intento de limitar este jogo, de domesticar a infinitude, de abarcá-la dentro da finitude de uma ordem. Mas esta ordem – ou estrutura – já não representa a forma de uma essência subjacente do social; é, ao contrário, o intento de atuar sobre o “social”, de hegemônizá-lo (Laclau, 2000: 104-105).

Afirmar que toda ordem discursiva – ou estrutura, como Laclau nos chama atenção na citação acima – é *sobredeterminada* e efeito de uma particularidade que se apresenta como universal (hegemonizando-se), não significa, em absoluto, que não possamos falar em totalidade. Não se trata de uma negação radical da noção, mas de pensá-la a partir de pressupostos não essencialistas, percebendo-a sempre como efeito de representação do universal por particularidades (indeterminadas, vale frisar)¹². Nesse exercício, o social deixa de ser concebido como uma ingênua redução teórica de uma ideia de totalidade última, como um “todo constituído”:

[...] o problema da totalidade social se coloca em novos termos: a “totalidade” não estabelece os limites “do social” mediante a transformação deste último num objeto determinado (quer dizer, a “sociedade”). Pelo contrário, o social sempre excede os limites de todo intento de constituir a sociedade. Ao mesmo tempo,

10 Para definir *sedimentação* é necessário atenção também à noção de *reativação*, ambas oriundas das contribuições de Husserl (1989; 2008) e retomadas por Laclau (2000; 2014). Devido aos nossos objetivos, apresentarei de forma resumida. Uma análise mais detida dessa discussão pode ser conferida em Marques (2020). Em Husserl, *sedimentação* significa o êxito do processo de rotinização, de esquecimento, de distanciamento das origens dos “sentidos originais”, isto é, da significação primeira. Já em Laclau, em uma linguagem política, a *sedimentação* é êxito de um ato de instituição do social enquanto uma realidade objetiva. À fenomenologia transcendental, aduz Husserl, caberia a tarefa de *reativação* dos “sentidos originais”, compreendidos como o momento “da auto-existência original, na imediaticidade [Aktualität] de sua primeira produção, ou seja, na ‘evidência original’ (...)” (Husserl, 1989: 163), cujo processo de *sedimentação* tende a ocultá-lo. Ao contrário desse movimento de um possível retorno aos “sentidos originais” presentes no mundo da vida, para Laclau, a *reativação* representa a desconstrução do caráter objetivo de toda tentativa de *sedimentação* do social. Em Laclau não há espaço para um retorno à “evidência original” à la Husserl, como momento pré-discursivo; e sim a percepção de que esse momento evidencia a exclusão de alternativas: algo foi fundamentado, instituído, em detrimento de outro. Para Laclau, portanto, todo ato de *sedimentação*, por mais bem sucedido que seja, carrega consigo as marcas de sua radical contingência.

11 Os parentes no parágrafo, destacando a questão da ideia de classe, têm por objetivo chamar a atenção para a ruptura promovida por Laclau e Mouffe com a centralidade ontológica conferida à classe operária no pensamento marxista clássico como “sujeito universal da história”. Há outros pontos de ruptura com o marxismo clássico, como a discussão sobre a divisão material-ideal na referida teoria. Como não faz parte dos objetivos neste artigo um aprofundamento da perspectiva pós-marxista em Laclau, indicamos a leitura de Laclau e Mouffe (2015), Laclau e Mouffe (2000) e Barrett (1996).

12 O que apresentamos aqui, resumidamente e destacando o elemento ideológico, cumpre satisfatoriamente a abordagem de Laclau sobre a relação entre contingência-universalidade-hegemonia. Para um aprofundamento sobre essa discussão no interior de um debate político-filosófico que podemos chamar de “pós-moderno de esquerda” (Laclau, Žižek, Butler, Mouffe etc.) – ainda que sob o risco de “mal-entendidos mal-intencionados” – vale a leitura da obra “Contingência, hegemonia universalidade”, profícuo debate promovido por Butler, Laclau e Žižek (2017).

contudo, a "totalidade" não desaparece: se a sutura que ela almeja é em última instância impossível, resulta possível, porém, proceder a uma fixação relativa do social através da instituição de pontos nodais (...). Cada formação social tem suas próprias formas de determinação e de autonomia relativa, que são sempre instituídas através de um complexo processo de sobredeterminação e não podem, por conseguinte, ser estabelecidas a priori (Laclau, 2000: 105).

A totalidade não determina os limites do social porque este resulta de *efeitos totalizantes* do discurso que, ao lograr hegemonizar-se (sedimentar-se), busca ocultar o caráter *sobredeterminado*, portanto, radicalmente indeterminado e contingente, do social. Se o social, como argumentado, não é uma totalidade fundante, isto é, não possui um centro, um fundamento estável, uma "verdade última", um sentido original pré-discursivo à la Husserl, como argumentar no sentido de um "falseamento da verdade/realidade", uma vez que, como destaca Laclau (2014: 26), é inerente à ideologia, enquanto falseamento, uma "falsa" luz lançada sobre o sentido original, enquanto possibilidade pré-discursiva? Na construção laclauniana, isso só é possível se pensarmos em termos de *função* da ideologia no discurso:

Parece, portanto, que poderíamos manter o conceito de ideologia e a categoria de falsa representação na medida em que invertermos seu conteúdo tradicional. O ideológico não consistiria na falsa representação de uma essência positiva, mas exatamente no oposto: consistiria no reconhecimento do caráter precário de toda positividade, na impossibilidade de toda sutura final (Laclau, 2000: 106).

O *discurso*¹³ busca, portanto, significar a realidade, isto é, atribuir algum sentido à realidade que se pretende como "verdade" (naturalização dos sentidos como verdade, logo hegemonia, fundamentação). E a ideologia? Esta, no pensamento laclauniano, tem a *função* de obscurecer, distorcer, ocultar, o caráter contingente do discurso: *a função da ideologia é a sedimentação do discurso como um horizonte*, sua naturalização, negando a contingência própria de toda formação discursiva e atribuindo um sentido de "verdade última" (fundamento estável):

O ideológico consistiria naquelas formas discursivas por meio das quais a sociedade trata de instituir-se sobre a base do fechamento, da fixação de sentido, do não reconhecimento do jogo infinito das diferenças. O ideológico seria a vontade de "totalidade" de todo discurso totalizante. E na medida em que o social é impossível sem certa fixação de sentido, sem o discurso do fechamento, o ideológico deve ser visto como construtivo do social. O social só existe como o intento vão de instituir esse objeto impossível [enquanto totalidade positiva]: a sociedade (Laclau, 2000: 106).

Aqui devemos tecer mais um comentário para finalizarmos e evitarmos alguns mal-entendidos. Na citação acima, Laclau é claro sobre a possibilidade de constituição do social, este "só existe como o intento vão de instituir esse objeto impossível". Ao discutir a noção de ideologia no pensamento laclauniano, Michèle Barrett (1996: 259) argumenta que a tese substantiva de Laclau é a "de que a ideologia é uma vã tentativa de impor um fechamento a um mundo social cuja característica essencial é a articulação infinita das diferenças e a impossibilidade de qualquer fixação última do sentido". De fato, isso é correto, mas é preciso um pouco mais de atenção.

13 Podemos conceber o *discurso* como uma prática (ações e enunciados) que resulta de processos articulatórios voltados para a produção de uma determinada unidade de significação da realidade que, como tal, busca se sedimentar enquanto uma verdade última na organização das relações sociais, o que significa que toda realidade social é um constructo de uma estruturação discursiva (Laclau; Mouffe, 2015; Laclau, 2000; Marques, 2020).

Como já dissemos, a ideia de sutura final do social é uma impossibilidade estrutural no pensamento laclauniano; nesses termos, nenhum discurso é capaz de alcançar uma “universalização total”, pois sempre haverá um “resto do real” que escapará ao ato de significação. Em termos políticos, sempre haverá um processo de exclusão que não encontrará medida comum na cadeia discursiva hegemônica. Em outras palavras, nenhum discurso é capaz de articular em torno de si todos os elementos dispersos no campo da discursividade. Assim, a noção de ideologia em Laclau é melhor compreendida se, ao invés de a colocarmos como “uma vã tentativa de impor um fechamento a um mundo social (...)” – que não está de todo equivocada –, a percebemos como o resultado mais ou menos bem sucedido de ofuscamento do caráter contingencial do discurso que se apresenta como *fundamento*.

Um segundo ponto é ideia de “articulação infinita das diferenças” como característica essencial do mundo social. Devemos ter cuidado para não interpretarmos essa afirmação pela perspectiva anti-fundacionalista. Ao contrário dessa perspectiva, a qual advoga a extinção da ideia de fundamento do social (“pronto, como inerente à época pós-moderna, tudo se faz líquido”), temos que pensar essa afirmação a partir da crítica pós-fundacionalista inerente ao pensamento laclauniano. Nessa perspectiva, ao contrário da invalidação de toda possibilidade de estabelecimento de fundamentos à estrutura (anti-fundacionalismo), não há qualquer objetivo de uma completa negação da ideia de fundamento, tampouco a possibilidade de determinação de um *fundamento último* ao jogo estrutural (fundacionalismo). A crítica pós-fundacionalista não busca uma completa negação da possibilidade de estabelecimento de fundamentos, mas “debilitar seu status ontológico” (Marchart, 2009: 15), isto é, reduzir sua centralidade e imobilidade estrutural e, por conseguinte, colocar em questão a possibilidade de determinação de um fundamento último ao social. Não se trata, portanto, de uma “liquidez total”, e sim da sustentação da impossibilidade de um *fundamento último*, o que “é logo inteiramente distinto, pois implica a crescente consciência, por um lado, da contingência e, por outro, do político como o momento de um fundar parcial e, em definitivo, sempre falido” (Marchart, 2009: 15)¹⁴.

Lógica similar se aplica à ideia de articulação das diferenças, apresentada por Barrett como infinita – podemos pensar como infinita se aceitarmos a ideia de impossibilidade de fundamentos últimos, mas não é correto, ao menos não é claro, apontarmos os processos articulatórios como infinitos, pois toda articulação discursiva exige um momento de deter o processo de significação, um ponto em torno do qual as diferenças se articulam como um discurso. Esta é ideia de ponto nodal pensada por Laclau e Mouffe (2015) a partir da noção de *points de capiton* em Lacan. Da mesma forma que a ausência de *points de capiton*, na perspectiva lacaniana, impossibilita que o processo de significação se detenha, a ausência de *pontos nodais*, em termos laclaunianos, impossibilita que uma formação discursiva seja levada a cabo. Sem um *ponto nodal*, ou *pontos nodais*, os discursos em vias de formação permanecem no âmbito da *lógica da diferença*, dispersos num amontoado de sentidos com diferentes direções – não há “ordem”¹⁵. O *ponto nodal*, portanto, é um significante que, ao emergir da própria *prática articulatória*, consegue abarcar uma gama de diferentes significados ao ponto de deixar de possuir um significado transparente para todos os *elementos*, pois deixa de ter um conteúdo particular; torna-se, nos termos de Laclau e Mouffe (2015 [1985]), um *significante vazio*¹⁶. São nesses termos que, falando de forma mais objetiva, a articulação não pode ser infinita.

14 Fazemos uma discussão mais apropriada sobre a crítica pós-fundacionalista, a perspectiva anti-fundacionalista e fundacionalista em Graeff, Nascimento e Marques (2019) e Marques (2020). Essa discussão também está presente em Mendonça e Rodrigues (2014) e Mendonça, Linhares e Barros (2016).

15 Na ausência do ponto de referência (*point de capiton*) o processo de significação tende a ser interminável: “O *point de capiton* é necessário no sentido de que, sem ele, não há nenhuma ordem; sua função implica a introdução de um princípio de ordenamento que torna possível a emergência do significado social e a construção da realidade. Sem a intervenção do *point capiton*, o mundo colapsa num universo psicótico” (Stavrakakis, 2007: 97).

16 Como afirma categoricamente: “Um significante vazio é, no sentido estrito do termo, um significante sem significado” (Laclau, 2011: 67). Um significante sem significado não quer dizer que não possua qualquer significado, e sim que não há significado particular. Um significante só se torna um significante vazio – pontos nodais e significantes vazios podem ser tomados como sinônimos – quando seu conteúdo particular “é ‘esvaziado’ de sua significação particular com o objetivo de representar a completude em geral e de poder articular um grande número de significantes heterogêneos” (Stavrakakis, 2007: 123).

O último ponto que devemos destacar a partir da afirmação de Michèle Barrett é sobre essa "vã tentativa de impor um fundamento", essa "impossibilidade da sociedade" (pensada como o fracasso do momento de reconciliação social, de superação dos conflitos, do fim da ideologia etc.). Isso não significa, como destaca Žižek (2017: 109), "que tenhamos que renunciar a todo projeto de transformação social global, e limitar-nos aos problemas parciais que devem se resolvidos". Um projeto democrático radical e plural, ainda que apresente diferentes pontos de ruptura com o projeto (marxista-iluminista-humanista) clássico de emancipação, não se distancia da necessária "utopia iluminista-humanista" de transformação-revolução.

Nesses termos, com Laclau e com Althusser, resguardadas as diferenças, podemos dizer que ideologia é constitutiva do social e, portanto, não tem história (não há, nesses autores, como também não em Žižek, uma concepção crítica-negativa da ideologia como em Marx e Engels). Se falarmos em "falsa consciência" ou "distorção da realidade" no pensamento laclauiano é no sentido de que, para Laclau (2000; 2014), a ideologia, em uma dimensão analítica, visa ocultar o caráter precário, contingencial, histórico do social enquanto totalidade: "o que a distorção ideológica projeta em um objeto particular é a plenitude impossível da comunidade" (Laclau, 2014: 29). Nessa perspectiva analítica, como destaca Mendonça (2012: 147), "não há nada inverídico para se tornar verídico, pois o que deve ser abandonado, nesse particular, é a própria concepção de que há uma verdade absoluta a ser alcançada", uma verdade a ser desvelada¹⁷. Como argumentamos no início desta seção, não há discursos que não sejam *sempre já* ideológicos.

1.3. O caráter ilusório da ideologia: notas a partir de Žižek acerca da falsa consciência

Em Žižek (1992; 1996b), a ideologia também não corresponde à ideia de "falsa consciência", como no pensamento marxiano. Antecipando o que buscaremos tornar claro, a grande questão de Žižek é localizar o caráter ilusório da ideologia: no pensamento marxiano, a ilusão encontra-se ao lado do *saber*, mas, como o autor busca destacar, a ilusão está do lado do *fazer* na própria realidade.

Tomar a ideologia pela ideia de falseamento, como na expressão marxiana "disso eles não sabem, mas o fazem" – ou "os sujeitos não têm ciência do que fazem, mas o fazem, e o fazem tendo uma falsa representação" –, nos leva ao que Žižek destaca como sendo um retorno à *ingenuidade constitutiva* básica: "a ideologia desconhece suas condições, suas pressuposições efetivas, e seu próprio conceito implica uma distância entre o que efetivamente se faz e a 'falsa consciência' que se tem disso" (Žižek, 1992: 59). Essa *ingenuidade constitutiva* indica, portanto, a "divergência entre a chamada realidade social e nossa representação distorcida, nossa falsa consciência" (Žižek, 1996b: 312).

Combatê-la (processo crítico-ideológico marxiano) significa levar a "consciência ingênua" ao (re) conhecimento (*saber*) de suas condições efetivas. No entanto, para Žižek há um paradoxo nesse processo crítico-ideológico negativo de "jogar fora os óculos distorcedores da ideologia":

17 Para uma leitura mais específica sobre o debate acerca da noção de ideologia em Althusser e Laclau, envolvendo tanto a fase marxista-althusseriana de Laclau (1978), quanto a partir do giro pós-marxista, com a obra *Hegemonia e Estratégia Socialista* (Laclau; Mouffe 2015), ver Motta e Serra (2014). Sobre a ideologia em Laclau e suas implicações para a análise das práticas políticas, indo, portanto, além de uma dimensão analítica como aqui limitada, ver Mendonça (2014). Uma terceira análise sobre ideologia e hegemonia no pensamento laclauiano se dá a partir das influências gramsciana. Devido às limitações próprias de um artigo que se propõe refletir sobre mais de um autor (e ideia), buscamos destacar como o conceito de ideologia surge em Laclau na problematização sobre a sedimentação do social. Para uma leitura voltada para a discussão laclauiana sobre ideologia e hegemonia no interior do marxismo (fortemente influenciado por Althusser e Gramsci) e sua posterior transição para uma crítica ao marxismo a partir de um giro pós-estruturalista com a publicação, com Chantal Mouffe, da obra "Hegemonia e estratégia socialista" (publicada originalmente em 1985), ver Barrett (1996).

Deparamos, pois, com o paradoxo de um ser que só consegue reproduzir-se na medida em que seja desconhecido e desconsiderado: no momento em que o vemos “como ele realmente é”, esse ser se dissolve no nada, ou, mais exatamente, transmuda-se num outro tipo de realidade. É por isso que devemos evitar as metáforas simples do desmascaramento, do tirar fora os véus que supostamente escondem a realidade nua e crua (Žižek, 1992b: 312).

Contra-pondo-se à “consciência ingênua”, e esse suposto retorno à realidade nua e crua, Žižek (1992; 1996b), baseando-se em Peter Sloterdijk, discute o argumento de que a *ideologia funciona de maneira cínica*, o que, segundo Žižek, torna impossível, ou mesmo inútil, o clássico método crítico-ideológico negativo marxiano. A *razão cínica*, fazendo um paralelismo com a expressão marxiana “disso eles não sabem, mas o fazem”, denota a ideia de que “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem” (Žižek, 1992: 59).

Nestes termos, a *razão cínica*, diversamente de uma *ingenuidade constitutiva*, anuncia o paradoxo de uma “falsa consciência esclarecida”: “estamos perfeitamente cômicos da falsidade, da particularidade por trás da universalidade ideológica, mas, ainda assim, não renunciamos a essa universalidade” (Žižek, 1992: 59-60). O sujeito cínico, portanto, estaria totalmente consciente da distância entre a máscara ideológica e a realidade social, mas insistiria na manutenção da máscara. O *cinismo* (*cynicism*), nesses termos, é compreendido como:

(...) a resposta da cultura dominante a essa subversão cínica [kynicismo¹⁸]: ele reconhece, leva em conta o interesse particular que está por trás da universalidade ideológica, a distância que há entre a máscara ideológica e a realidade, mas ainda encontra razões para conservar a máscara (...) o modelo da sabedoria cínica é conceber a probidade e a integridade como uma forma suprema de desonestidade, a moral como uma forma suprema de depravação, a verdade como a forma mais eficaz da mentira. Esse cinismo, portanto, é uma espécie de perversa “negação da negação” da ideologia oficial (Žižek, 1996b: 313).

Como destaca Žižek (1992; 1996b), a *aceitação radical* desse edifício cínico inviabiliza a análise da ideologia por uma “leitura sintomal”, pois a razão cínica antecipa toda distância entre a “mentira” e a “verdade”, em que a “mentira” é vivenciada como “verdade”, levada a sério (Žižek, 1996b: 314): “a razão cínica, com todo o seu desprendimento irônico, deixa intacto o nível fundamental da fantasia ideológica, o nível em que a ideologia estrutura a própria realidade social”. Como já advertia o autor noutro texto, “o ‘cínico’, que ‘não acredita nisso’, que sabe muito bem da inutilidade das proposições ideológicas, desconhece, no entanto, a fantasia que estrutura a própria ‘realidade’ social” (Žižek, 1992: 61). A questão, portanto, é a fantasia ideológica: em que se encontra o lugar da ilusão ideológica, no *saber* ou no *fazer*, na própria realidade?

Voltemos à expressão “disso eles não sabem, mas o fazem”. A partir de uma leitura marxiana, como destaca Žižek (1992: 61), indicariamos que a resposta à questão se trata de identificarmos a distância entre o saber e a realidade: “não sabemos o

18 Como destaca Žižek (1996b: 313), “o *kynicism* representa a rejeição popular à cultura oficial, a rejeição pela plebe, através da ironia e do sarcasmo: clássico procedimento cínico [*kynical*] consiste em confrontar as expressões patéticas da ideologia oficial dominante – seu tom grave e solene – com a banalidade cotidiana e expô-las ao ridículo, assim evidenciando, por trás da *noblesse* sublime das expressões ideológicas, os interesses egoístas, a violência e as reivindicações brutais do poder”.

que fazemos, fazemos uma coisa e temos uma falsa representação dela. Essa falsa representação, naturalmente, é, ela mesma, por sua vez, o efeito necessário de uma efetividade social alienada, invertida etc.". O exemplo que o autor nos dá é o "fetichismo do dinheiro":

[...] o dinheiro é, na realidade, efetivamente, a encarnação de uma rede de relações sociais; sua função é uma função social, e não uma propriedade do dinheiro enquanto coisa – pois bem, essa função de ser a encarnação da riqueza, o equivalente geral de todas as mercadorias, afigura-se aos indivíduos como uma propriedade natural do dinheiro como coisa, como objeto natural – como se o dinheiro já fosse, enquanto coisa, o equivalente geral, a encarnação da riqueza (Žižek, 1992: 61).

Os indivíduos, em seu *fazer* cotidiano, sabem que o dinheiro não tem nenhuma propriedade mágica; sabem que exprime a relação de compra e venda, sabem, portanto, que há relações humanas nas relações entre as coisas: o capital é uma relação social. O problema, como destaca Žižek (1993: 62), "é que, no processo de troca, eles procedem, agem – *na realidade* – como se o dinheiro fosse, em sua realidade imediata, na qualidade de coisa natural, a encarnação da riqueza". Há, nesse caso, a ilusão fetichista – e disso eles não sabem plenamente! –, que opera, portanto, na realidade, no *fazer*, na própria realidade. E aqui está a resposta para a nossa questão: "o lugar apropriado da ilusão é a realidade, o processo efetivo social".

Agora, portanto, demos um decisivo passo à frente: estabelecemos uma nova maneira de ler a fórmula marxista "disso eles não sabem, mas o fazem": a ilusão não está do lado do saber, mas já está do lado da própria realidade, daquilo que as pessoas fazem. O que elas não sabem é que sua própria realidade social, sua atividade, é guiada por uma ilusão, por inversão fetichista. O que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social. Eles sabem muito bem como as coisas realmente são, mas continuam a agir como se não soubessem. A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de fantasia ideológica (Žižek, 1996b: 316).

Se situarmos a ilusão no *saber*, estaríamos num período "pós-ideológico" cuja ideologia vigente seria a do cinismo em seu sentido radical (Žižek, 1992; 1996b). Podemos aceitar a ideia da ideologia como cinismo somente se localizarmos a ilusão no *fazer*:

Se a ilusão estivesse do lado do saber, a posição cínica seria simplesmente uma posição desprovida de ilusão: "sabemos o que fazemos e o fazemos". O paradoxo da posição cínica só aparece ao identificarmos a ilusão atuante na própria realidade: "eles sabem muito bem que, em sua atividade real, pautam-se por uma ilusão, mas, mesmo assim, continuam a fazê-lo" (Žižek, 1992: 63).

A ideologia, nestes termos, não é uma mera construção imaginária da realidade que oculta algo ("A verdade") dos sujeitos. O que mantém o caráter de falseamento não é uma verdade ocultada a ser desvelada (dimensão crítico-negativa), mas a manutenção do falseamento que, ao estruturar a ação dos sujeitos, faz com que estes sustentem a fantasia reguladora da realidade social:

A ideologia não é simplesmente uma "falsa consciência", uma representação ilusória da realidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como "ideológica": "ideológica" é uma realidade social cuja própria existência implica

o não-conhecimento de sua essência por parte dos seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”. “Ideologia” não é “falsa consciência” de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela “falsa consciência” (Žižek, 1996b: 305-306).

Essas ideias não indicam um estágio social “pós-ideológico”. Ao contrário, nos remete a algo mais radical: ao seu caráter constitutivo do social que é não-conhecido pelos sujeitos. O que os sujeitos *sabem* desta realidade possível (significação do Real) é, no limite, um *sintoma* do processo de simbolização do Real – um “pedacinho do Real”, que reflete o resto do Real que escapa à simbolização e que retorna aos sujeitos sob a forma de *aparições espectrais*¹⁹. O que parece se tornar central para Žižek não é mais a busca pela forma ideológica de uma determinada sociedade cuja atenção se volta às relações sociais (ainda que não desconsidere a luta de classes), mas a fantasia ideológica que estrutura a realidade social. Disso decorre a compreensão de que a realidade, possibilidade enquanto simbolização, é *sempre já* ideológica no sentido de que a ideologia obtém algum êxito na interpelação subjetiva dos sujeitos em seu distanciamento/resposta com o/ao Real:

A ideologia não é uma ilusão do tipo onírico que construímos para escapar à realidade insuportável [encontro com o Real em termos lacanianos]; em sua dimensão básica, ela é uma construção de fantasia que serve de esteio à nossa própria “realidade”: uma “ilusão” que estrutura nossas relações sociais reais e efetivas e que, com isso, mascara um insuportável núcleo real impossível (...). A função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático (Žižek, 1996b: 323 [Acréscimo e grifo nossos]).

Chegamos, assim, ao limite do que podemos avançar dentro do escopo da discussão aqui apresentada e do limite do texto: problematizar a ideia de ideologia como “falseamento da realidade”. Permanecer nas trilhas zizekianas sobre ideologia para além da localização do deslocamento do caráter ilusório da ideologia significaria, necessariamente, seguir a interessante proposta do autor de uma “teoria laciana da ideologia”. Esse caminho, no entanto, escapa aos nossos propósitos neste momento²⁰.

19 A ideia de *aparições espectrais* é refletida por Žižek (1996a; 2005) a partir de um diálogo com Derrida e Lacan. A lógica espectral derridiana evidencia a indecibilidade na relação presença-ausência; a visibilidade-aparição de um corpo não presente, uma lógica fantasmática – essa lógica nos permite pensar no Real como uma ausência que se faz presente como espírito: um “pedacinho do real” (Žižek, 1992). Objetivamente, o espectro, conforme Derrida (1994: 21), “é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito. Ele torna-se, de preferência, alguma ‘coisa’ difícil de ser nomeada: nem alma nem corpo, e uma e outra”. Espírito e espectro, portando, são distintos: o espectro é a aparição fenomenal do espírito, confere um corpo àquilo que está já sempre ausente: “Pois a carne e a fenomenalidade, eis o que confere ao espírito sua aparição espectral, mas desaparece apenas na aparição, na vinda mesma da aparição ou no retomo do espectro. Há desaparecido na aparição como reaparição do desaparecido. O espírito, o espectro não são a mesma coisa, teremos de agudizar essa diferença, mas, quanto ao que eles têm em comum, não se sabe o que é, o que é presentemente. É alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente, isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência. Não se *sabe*: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse estar-aí de um ausente ou de um desaparecido não pertence mais ao saber. Pelo menos não mais ao que se acredita saber sob o nome de saber (Derrida, 1994: 21). O que Derrida está a nos dizer é que a “coisa” surge a nós, mas não temos uma perfeita identificação em nossa visão espectral da “coisa-em-si”, pois estamos diante da fantasia. A realidade, como a “verdade”, nesse sentido, é, como destaca Žižek (1992a: 26), *sempre já* espectral, nunca é um “todo”. Os sujeitos nunca conseguem alcançar o Real como plenitude.

20 Para essa proposta *zizekiana*, conferir Žižek (1992; 1998; 1996a; 1996b; 2005).

Considerações finais

Como argumentamos na introdução, nosso objetivo foi problematizar a relação entre a ideia de ideologia e o "falseamento da realidade" nos diferentes autores em tela. Esse esforço se justifica diante da necessidade de identificarmos a importância da noção de falseamento nas diferentes discussões do espectro marxista sobre a ideologia. O grande desafio foi sintetizar a discussão em torno desse objetivo sem comprometer a discussão mais ampla dos autores sobre o tema.

Sem dúvida, cada autor aqui abordado seria suficiente para uma discussão à parte sobre o tema. Contudo, nosso objetivo, vale frisar, foi abordar uma dimensão específica no interior do constructo de cada autor sobre a temática em questão e apresentar uma síntese deste debate em torno da ideologia que, por um momento, parece ter ficado em um segundo plano do debate marxista e pós-marxista de finais do século passado até o momento presente. É nesse ponto, certamente, que se encontram os principais méritos do artigo: trazer a discussão a partir de diferentes abordagens e potencializar possíveis reflexões sobre o atual contexto no qual nos encontramos – não só no Brasil.

Da discussão apresentada, um dos pontos comuns que se faz presente é a manutenção da ideia de "falseamento da realidade", ainda que (des)construída a partir de diferentes formas em cada um dos autores trazidos ao debate. Isso evidencia a importância desse elemento no debate sobre a ideologia – não apenas no espectro marxista. Para além desse objetivo principal, podemos afirmar que ao aproximarmos as diferentes perspectivas teóricas aqui discutidas, é possível argumentarmos que a ideologia, embora não hegemonize a realidade de forma objetiva, pois, com Laclau e Žižek vimos que sempre haverá o resto do real que escapa à simbolização e que retorna aos sujeitos sob a forma de aparições espectrais, é um elemento inerente à estrutura social: somos *sempre já* sujeitos ideológicos, interpelados constantemente pela ideologia (Althusser), e, de alguma forma, sabemos disso (Žižek); qualquer negação nesse sentido cairia numa postura cínica – certamente é o que mais temos observado nos discursos que advogam a "desideologização" e uma política "não-partidária", no sentido de "não-ideológica" em prol de um "bem comum": "cinismo, a gente vê por aqui".

A partir desta discussão, por fim, percebemos que não podemos viver para além da ideologia. Discursos de "desideologização" que se apresentam como não-ideológicos em relação ao "outro", esse sim significado como ideológico, estão *sempre já* imersos na ideologia. É nesse sentido que podemos voltar a Althusser (1985: 97) para compreendermos que "um dos efeitos da ideologia [é] a negação prática do caráter ideológico da ideologia, pela ideologia: a ideologia nunca diz: 'eu sou ideológica'". Trata-se tão-somente de uma ideologia em particular, cuja análise apropriada requer lançarmos luz sobre as contradições internas e a história social e econômica da realidade social (Löwy, 1991).

Referências

- ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. A ideologia e as instituições. In: ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos do Estado*. 9ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985, pp. 07-51.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*. 9ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. London: Allen Lane, The Penguin Press. Prepared for the Internet by David J. Romagnolo (March 2002), 1969. Disponível em: <<http://cnqzu.com/library/Economics/marxian%20economics/Althusser,%20Louis-For%20Marx.pdf>>. Acesso em: 24 mai. 2018.
- BARRET, Michèle. "Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe". In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996, pp. 235-264.
- BELL, Daniel. *O fim da ideologia*. Brasília, Editora da UNB, 1980.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Diálogos contemporáneos en la izquierda. 2ªed. 1ª reimp. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2017.

DALTOÉ, Andréia S.; FERREIRA, Ceila M. “Ideologia e filiações de sentido no *Escola Sem Partido*”. *Linguagem em (Dis)curso*, v. 19, n. 1, 2019, pp. 209-227. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ld/v19n1/1518-7632-ld-19-01-209.pdf>>. Acesso em 25 mai. 2020.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro, Relume-Duniara, 1994.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.

GRAEFF, Caroline B.; NASCIMENTO, Kamila; MARQUES, Marcelo de S. A Crítica Pós-Fundacionalista: um debate em construção. *Norus*, v. 7, n. 11, p. 580-599, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/NORUS/article/view/17061/10441>>. Acesso em 02 jan. 2020.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

HUSSERL, Edmund. “The Origin of Geometry, by Edmund Husserl”. In: DERRIDA, Jacques. *Edmund Husserl’s Origin of geometry: an introduction*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, pp. 155-180.

LACAN, Jacques. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 2005.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação*. Publicação não comercial. Porto Alegre, Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo, Intermeios, 2015.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. “Posmarxismo sin pedido de disculpas”. In: LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tempo*. 2ª Ed. Buenos Aires, Nueva Visión, 200, pp. 111-145.

LACLAU, Ernesto. *Política e ideologia en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1978.

LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tempo*. 2ª Ed. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

LACLAU, Ernesto. *Los fundamentos retóricos de la sociedade*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

LÖWY, Michael. *Ideologias e Ciência Social. Elementos para uma análise marxista*. 7ª ed. São Paulo, Cortes, 1991.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

MARQUES, Marcelo de S. Status ontológico da Teoria do Discurso (TD) em Laclau e Mouffe: diálogos, perspectivas teóricas e conceitos básicos. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 63, n. 2, pp. 1-33, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/001152582020211>>. Acesso em 15 jul. 2020.

MENDONÇA, Daniel. O limite da normatividade na teoria política de Ernesto Laclau. *Lua Nova*, São Paulo, n. 91, 2014, pp.135-167. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ln/n91/n91a06.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

MENDONÇA, Daniel; LINHARES, Bianca de F; BARROS, Sebastián. O fundamento como “fundamento ausente” nas ciências sociais: Heidegger, Derrida e Laclau. *Revista Sociologia*, Porto Alegre, v. 18, n. 41, 2016, pp. 164-194. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/soc/v18n41/1517-4522-soc-18-41-00164.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto. “Do estruturalismo ao Pós-estruturalismo:

entre fundamentar e desfundamentar". In: _____ (Orgs), *Pós-estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau*. 2ª Ed., Porto Alegre. EDIPUCRS, 2014, p. 27-44.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulos, Ensaio, 1996.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo, Boitempo, 2008.

MOTTA, Luiz E. ; SERRA, Carlos H. A. A ideologia em Althusser e Laclau: diálogos (im)pertinentes. *Rev. Sociol. Polít*, Florianópolis, v. 22, n. 50, 2014, pp. 125-147. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rsocp/v22n50/09.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

SEVERO, Ricardo G.; GONÇALVES, Suzane R. V.; ESTRADA, Rodrigo D. "A Rede de Difusão do Movimento Escola Sem Partido no Facebook e Instagram: conservadorismo e reacionarismo na conjuntura brasileira". *Educação & Realidade*, v. 44, n. 3, 2019, pp. 1-28. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/edreal/v44n3/2175-6236-edreal-44-03-e84073.pdf>>. Acesso em 12 fev. 2021.

STAVRAKAKIS, Yannis. *Lacan y lo Político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj. "O espectro da ideologia". In: _____. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996a, pp. 7-38.

ŽIŽEK, Slavoj. "Como Marx inventou o sintoma?" In: _____. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996b, pp. 297-331.

ŽIŽEK, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. "Between Symbolic Fiction and Fantasmatic Spectre: Toward a Lacanian Theory of Ideology". In: _____. *Interrogating the Real*. New York, Continuum International Publishing Group, 2005, pp. 278-301.

ŽIŽEK, Slavoj. "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!". In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. *Contingência, hegemonía, universalidad*. Diálogos contemporâneos en la izquierda. 2ªed. 1ª reimp. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 95-139.

Recebido em: 20/12/2018

Aprovado em: 15/10/2020

Como citar este artigo:

MARQUES, Marcelo de Souza. Em torno da ideologia - Notas sobre o "falseamento da realidade". *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 11, n. 2, maio - agosto 2021, pp. 717-734.