

À Marilena Chaui, que me despertou para a necessidade de compreender e lutar contra as ideologias.

NAS PEGADAS DA DISSIMULAÇÃO: NOTAS SOBRE A IDEOLOGIA BURGUESA, TOTALITÁRIA E INVISÍVEL A PARTIR DE CLAUDE LEFORT

Martha Gabrielly Coletto Costa¹

Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR)

 <https://orcid.org/0000-0003-4415-1989>

E-mail: mcolettocosta@gmail.com

RESUMO:

O artigo tem como objetivo apresentar a reflexão de Claude Lefort sobre o discurso ideológico como algo congênito à instituição das sociedades modernas. Isto significa discernir a ideologia como uma representação própria do imaginário social onde o mito e a religião deixaram de exercer uma função explicativa preponderante sobre as origens e as finalidades da comunidade humana. Vinda à tona no final dos anos 1970, momento histórico em que se declarava o “fim das ideologias”, a reflexão lefortiana presta uma contribuição importante para a renovação do debate teórico sobre a lógica de funcionamento e as figuras da ideologia, dentre as quais se destacam a burguesa, a totalitária e a invisível.

PALAVRAS-CHAVE: Ideologia; Divisão Social; Dissimulação; Lefort.

IN THE FOOTSTEPS OF DISSIMULATION: NOTES ON BOURGEOIS, TOTALITARIAN, AND INVISIBLE IDEOLOGY ACCORDING TO CLAUDE LEFORT

ABSTRACT:

The article aims to present Claude Lefort's reflection on ideological discourse as something intrinsic to the institution of modern societies. This entails understanding ideology as a form of representation proper to the social imaginary, in which myth and religion no longer perform a predominant explanatory function regarding the origins and purposes of the human community. Emerging in the late 1970s – a historical moment marked by the proclamation of the “end of ideologies” – Lefort's reflection makes an important contribution to the renewal of the theoretical debate on the logic of operation and the figures of ideology, among which the bourgeois, the totalitarian, and the invisible stand out.

KEYWORDS: Ideology; Social Division; Dissimulation; Lefort.

¹Doutor(a) em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP, Brasil. Professor(a) da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), União da Vitória – PR, Brasil.

Introdução

De modo geral, os estudiosos da ideologia atribuem a Karl Marx um ponto de inflexão decisivo na história e no significado dessa noção (Cf. Adorno *et alli*, 1996; Eagleton, 1997; Chauí, 2008). Forjada inicialmente para designar os produtos da filosofia idealista-hegeliana, a ideologia, aos poucos e cada vez mais precisamente, passa a se referir à lógica das ideias dominantes numa forma de sociedade cuja divisão do trabalho permite a produção de ideias universais e abstratas, que não apenas apagam as condições do seu engendramento, mas ocultam a própria divisão social de onde nascem. É com Marx que a ideologia passa a ser concebida como um mecanismo social de produção de ideias e de imagens particulares universalizadas que visam tornar a experiência social crível, evidente e legítima a todos.

Enquanto conjunto de normas, representações, valores e ideias que se apresentam de maneira natural e espontânea como a lente pela qual os sujeitos acessam o mundo, a ideologia atua na conservação das divisões sociais e da dominação de classe nas formações sociais capitalistas. A esse respeito, Marx afirma que “as ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação” (Marx; Engels, 2007, p. 47). Ligada à estrutura das classes sociais sob o modo de produção capitalista, a ideologia é o reflexo ideal das condições materiais de uma sociedade, e, embora seu papel não possa ser menosprezado, sabe-se que ela não constitui propriamente o cerne da dominação social. É conhecida a clássica tese de Marx: as ideias nunca mantiveram realmente os homens escravizados e, se nos limitarmos a combater as fraseologias do mundo, não combateremos de modo algum o mundo real existente. Para o pensador alemão, a contraposição ao domínio da ideologia (constituído pelas obras do direito, da filosofia, da religião, da moral etc.) é feita pelo único acontecimento que pode, de maneira efetiva, pôr um termo ao mundo que se oferece imediatamente invertido, onde coisas subjuguem homens (fetichismo), onde a exploração se escamoteia sob a capa de ideias e valores que impedem apreender a luta de classes. Tal acontecimento é a revolução social levada a cabo pela única classe universal e historicamente produtiva: o proletariado.

Gestada na obra de Marx, a noção de ideologia entra, em definitivo, nas discussões acerca dos fenômenos de dominação modernos, marcando um modo característico de formular as questões e engendrando uma história multifacetada, da qual participam muitos autores, em diferentes campos de estudo: política, sociologia, literatura, entre outros. Não seria exagero afirmar que essa noção fez história no século XX e, por mais que alguns decretem ideologicamente o “fim das ideologias”, as questões que o debate levanta ainda estão na pauta do dia. Nesse amplo espectro de autores e interpretações, nota-se, entretanto, pouco espaço a um dos mais importantes herdeiros críticos do marxismo na cena contemporânea. Referimo-nos ao filósofo francês Claude Lefort, que, a nosso ver, repõe o problema da ideologia numa chave nova e profícua – numa chave propriamente *política* –, mantendo a sua força desmistificadora diante dos principais acontecimentos do século XX: da emergência do totalitarismo à revalorização dos fundamentos do regime democrático. Nosso objetivo, no presente artigo, é apresentar os principais contornos da reflexão lefortiana sobre a ideologia, com base num ensaio ainda pouco conhecido do grande público brasileiro: “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas” (Lefort, 1979b, p. 295-345).

Enquanto Marx vinculava a origem da ideologia à sociedade capitalista, Lefort a considera um fenômeno típico da *sociedade moderna*. Com isso, o pensador francês indica que a devida compreensão da ideologia deve priorizar não tanto o modo de produção, mas o lugar do poder e o

movimento de instituição do social. *Grosso modo*, a modernidade caracteriza-se, segundo Lefort, por um processo de desincorporação do poder que tem como resultado deixar o lugar do poder simbolicamente vazio; em outras palavras, o poder deixa de ser consubstancial ao corpo do governante². Para que a modernidade política fosse instaurada, foi preciso que o corpo do governante não mais se afigurasse como um duplo, simultaneamente natural e divino, mortal e imortal, que, por sua posição intermediária, concentrava em si não apenas a unidade e a identidade da comunidade política, mas os princípios de sua geração e ordenação, o que significava, dentre outras coisas, que o polo do poder detinha o *conhecimento* sobre a realidade social. Para Lefort, a experiência do poder como lugar vazio significa que ele deixa de subordinar e concentrar em si as esferas da Lei e do Saber. Em outras palavras, é afirmado, *de direito*, que a produção da lei e do saber não se confunde mais com as determinações do poder, ou seja, é afirmado o direito do discurso político a reivindicar sua autonomia e a elaborar-se constantemente na busca pela decifração da sociedade, a partir de então desprovida de fundamento último. Formam-se, então, discursos múltiplos e divergentes que buscam elucidar o ser da sociedade, mas esta, por ser constituída na e pela *divisão*, nunca chega a ter uma apreensão única e transparente de si mesma. Por isso, numa sociedade democrática, as noções de *direito*, *justiça*, *povo*, *humanidade* etc. estão constantemente em disputa, como objeto do discurso político e do discurso ideológico simultaneamente.

Na visão lefortiana, a ideologia ocupa na sociedade histórica o lugar outrora ocupado pelo mito e pela religião, e busca operar, por novos meios, uma tarefa semelhante à daquelas formas tradicionais de explicação do real. A obra da ideologia apreende-se na tentativa de recobrir com um *saber geral* a realidade social e, assim, operar uma homogeneização dessa realidade. No entanto, o processo ideológico é diferente do religioso na medida em que se desenvolve nos limites do espaço social e, assim, “põe-se do lado do conhecimento ‘científico’ que pretende ser o autodeciframento do real” (Lefort, 1979b, p. 312). Também se distingue da religião porque a ideologia não pode se fechar sob a forma de dogma, mas tem que se manter submetida “aos efeitos do incessante transtorno social engendrado pelo capitalismo” (Lefort, 1979b, p. 312), tal como afirmava Marx, ou seja, ela tem que acompanhar as mudanças advindas no registro das instituições, mentalidades, comportamentos, para cumprir a sua finalidade. Em outras palavras, a ideologia precisa se diferenciar e acompanhar as mudanças para ser a *mesma*, isto é, para desempenhar a *mesma* tarefa de dissimulação. Compreende-se, nesse caso, porque ela “deve cumprir sua obra de ocultamento da divisão modificando seus próprios enunciados ou recorrendo simultaneamente a uma multiplicidade de representações para entulhar as fendas abertas pela mudança na ‘racionalidade do real’” (Lefort, 1979b, p. 312). Nesse sentido, ela assume várias figuras ao longo do tempo e de acordo com as características políticas de cada formação social. Na trilha aberta por Lefort, buscaremos discernir a origem e as três principais figuras da ideologia, tendo como pano de fundo a história europeia entre os séculos XIX e XX.

A ideologia burguesa

Chegando ao ápice no século XIX, a ideologia burguesa é a ideologia matriz, aquela a partir da qual é possível compreender a coerência do sistema ideológico bem como os desdobramentos das novas figuras da ideologia, por meio da “reflexão” de suas contradições internas. Como veremos, a ideologia totalitária e a ideologia invisível vinculam-se à ideologia

² O processo de desincorporação do poder está historicamente referido à ação radical empreendida pela Revolução Francesa na derrubada da monarquia: “reconhecemos a revolução democrática moderna (...) por esta mutação: não há poder ligado a um corpo. O poder aparece como lugar vazio e aqueles que o exercem como simples mortais que só o ocupam temporariamente” (Lefort, 2011, p. 150).

burguesa para responder às suas fragilidades ou para retomar a sua eficácia. O traço distintivo da versão burguesa da ideologia é a *exterioridade* que marca o discurso frente à realidade social e indica a distância entre a representação e o objeto, a enunciação e o enunciado. O discurso ideológico burguês introduz um corte no mundo social e se ordena pela clivagem entre o suposto real e as ideias, como se estas formassem um *mundo das ideias* à parte: a Nação, a Família, a Humanidade, o Progresso, a Propriedade etc. Trata-se de um discurso que se oferece como anônimo e pelo qual o universal fala de si mesmo através da transcendência das ideias, compreendidas como puras essências. No momento em que a sociedade institui a si mesma de maneira autônoma, desvencilhando-se da tradição mitológica ou religiosa pela qual compreendia a si mesma, o discurso ideológico crava em seu interior a divisão entre o real e as ideias, que, escritas e faladas em maiúscula, revelam uma distância intransponível em relação ao espaço e ao tempo históricos. É por isso que, falando do *alto* da transcendência das ideias, a ideologia burguesa tem sobre o mundo social um ponto de vista de *sobrevo*, de modo que ela faz do discurso social um discurso *sobre* o social, isto é, discurso que o sobrevoa do alto. Nas palavras de Lefort (1979b, p. 317):

Apaga-se a exterioridade do lugar-outro, ligada ao saber religioso ou mítico, mas o discurso se refere a si mesmo pelo desvio da transcendência das ideias. Quer seja a Humanidade, o Progresso, a Vida, a Natureza, ou os princípios-chaves da democracia burguesa inscritas no frontão da República – ou a Ciência e a Arte – mas também a Propriedade, a Família, a Ordem, a Sociedade, a Pátria – quer seja a versão conservadora ou progressista do discurso burguês, ou a versão socialista ou anarquista do discurso antiburguês, o texto da ideologia é escrito com maiúsculas.

A eficácia da ideologia burguesa não está apenas em veicular ideias de natureza abstrata e universal que, no ato mesmo de sua enunciação, tornam visível a distância frente à realidade que pretendem recobrir, ou seja, a distância, por exemplo, entre a ideia de Família e a diversidade empírica e social das diferentes famílias. O que faz a força da ideologia burguesa é que nela as ideias transcendentais são, ao mesmo tempo, representações e *regras*. Não bastando a tentativa de conformar a realidade à ideia, a ideologia burguesa é normativa e expõe suas ideias sob a aparência de “uma verdade inscrita no real” (Lefort, 1979b, p. 317) e de “um agir conforme à natureza das coisas” (Lefort, 1979b, p. 317). Assim, ao atar um vínculo estreito com a regra, a ideologia burguesa erige um “corpo de prescrições”, valores e normas que condicionam o conhecimento e a ação. Por conseguinte, “do discurso político ou econômico ao discurso pedagógico, verifica-se a potência da regra que, em toda parte e de toda maneira que é interpretada, fornece a segurança do real e do inteligível” (Lefort, 1979b, p. 317).

A dimensão da regra na ideologia burguesa apenas se torna efetiva quando se encarna na relação social instituindo uma diferença entre os agentes. Essa ideologia não existe sem a demarcação rígida entre aquele que enuncia a regra, ou seja, que detém o princípio do conhecimento e da ação, e aquele sobre quem a regra se abate. É por isso que se tornam visíveis as diferenças entre o adulto e a criança, o professor e o aluno, o patrão e o trabalhador, o médico e o paciente, o homem civilizado e o selvagem, o homem culto e o ignorante, o burguês e o operário, o homem “normal” e o louco. Explicitando a distância, a regra da ideologia burguesa se encarna nessas figuras de autoridade, cuja existência são dependentes da própria enunciação da regra; em outras palavras, essas figuras enunciam-se e afirmam-se ao enunciarem e afirmarem as regras; a subjetividade se constrói em torno da regra, que, por sua vez, define aqueles que têm a dignidade de serem ou não sujeitos. Recorrendo aos suportes carnaís para se enunciar, o discurso ideológico oscila: de um lado, faz uma referência necessária aos representantes clássicos da autoridade (patrão, professor, pai, etc.), de outro, dissimula essa diferença ao insinuar que a regra não

descende da figura particular, mas que ela se engendra da ordem mesma das coisas. A ideologia burguesa, nesse sentido, oculta a origem da regra e, mais do que isso, a insere na realidade, como se o real fosse racional por si mesmo, como se o real e a regra se identificassem imediatamente.

[...] esse traço esclarece a distância entre aquele que fala, seja qual for o lugar em que se situe, e o *outro*. Não queremos dizer que o discurso emana de um agente ou de uma série de agentes que seriam apenas representantes da classe dominante. Enquanto se oferece como discurso sobre o social extraíndo-se do social, o discurso ideológico se desenvolve sob o signo do impessoal, veicula um saber que é tido como surgindo da ordem das coisas. Mas, é-lhe essencial tornar visível a distinção, em todos os níveis, entre o sujeito que se erige por sua articulação com a regra, que se enuncia a si mesmo enunciando-a, e o *outro*, que não tem dignidade de sujeito por não ter acesso à regra (Lefort, 1979b, p. 318).

Assim como a ideologia burguesa necessita ancorar-se nos suportes carnis que delimitam a relação de autoridade, é significativo que esse modelo de relação se espalhe no interior das diversas instituições que a modernidade produz. Essa modalidade da ideologia se exerce num campo social onde se reconhece a sua historicidade assim como a sua fragmentação interna, numa palavra, num campo onde se reconhece a autonomia das diferentes esferas sociais: o político, o religioso, o econômico, o pedagógico, o jurídico etc. Admitindo essa multiplicidade de subespaços assim como o direito que eles têm a engendrar discursos relativamente autônomos, o discurso burguês se mostra calcado “na delimitação do Estado, da empresa, da escola, do asilo, das instituições modernas em geral, sobre as pegadas de espaços determinados nos quais se ordenam relações mensuráveis entre agentes definidos” (Lefort, 1979b, p. 319). Isso também explica por que a ideologia não é um discurso único, que parte de um único foco da vida social, mas um discurso multifacetado; nesse sentido, o mais adequado seria falar em ideologias burguesas, uma vez que, em cada campo social, desenrola-se um discurso que se concebe enquanto autônomo: o discurso econômico, o discurso pedagógico, o discurso político, o discurso estético. Atuando dessa maneira, entende-se por que a imagem que caracteriza a ideologia burguesa é a formação de uma *malha de discursos*.

Esse aspecto da ideologia burguesa é importante porque está na raiz da diferença em relação ao discurso totalitário, como veremos adiante. O discurso ideológico burguês não está, no sentido forte do termo, imbricado na esfera do poder, ainda que seja sensível “a uma posição atual ou virtual ao poder” (Lefort, 1979b, p. 331). O traço fundamental é o que o saber não é remetido a um único polo, de modo que o discurso e o poder não coincidam diretamente. O discurso burguês permite-se guardar certa distância com relação ao poder: ele se exerce como poder do discurso, mas resiste a se reduzir à condição de discurso do poder.

Não estando subordinado ao polo do poder, compreendemos a razão pela qual esse discurso pode sofrer “um deslocamento e mesmo uma reviravolta dos enunciados ou, se se preferir, versões contraditórias que, a despeito do conflito, asseguram uma identidade de referências para os agentes sociais” (Lefort, 1979b, p. 319). Ou seja, a ideologia burguesa pode acomodar-se com versões heteróclitas, explicações contraditórias, pode mesmo acompanhar a mudança de mentalidades para encenar sua flexibilidade face à transformação dos costumes. Ele pode fazê-lo – eis o essencial – sem se destruir e sem se expor radicalmente à crítica.

Diante dessa descrição, pode surgir a impressão de que esse discurso não oferece brechas para ser desarmado. Lefort, entretanto, não cessa de lembrar que a força da ideologia burguesa também explica o seu fracasso, que consiste justamente na distância entre a ideia e o objeto, a representação e o fato. As contradições da ideologia burguesa ficam claras quando o filósofo analisa a *ideia de família*, por exemplo.

Para discernir o funcionamento ideológico dessa ideia, não basta apontar que ela se forma passando pela contingência da instituição familiar. Essa contingência não se reduz ao campo da experiência da família enquanto instituição. Na ideologia, é preciso lidar com essa contingência no âmbito da própria ideia sobre a família. Na passagem do *fato* para a *ideia*, é importante observar que a contingência não é abolida,

[...] mas deslocada sob o efeito da ideia, que esta, cuja função social é encobrir a contingência, é logo marcada por ela e que, enfim, está posto em andamento um movimento de encadeamento de ideias sem um limite assinalável, encarregado de apagar o efeito da contingência da enunciação (Lefort, 1979b, 322).

Em outras palavras, o que precisa ser ocultado na formulação da ideia de família é a própria contingência do ato enunciativo, pois é isso que pretende garantir que essa ideia não seja mera arbitrariedade ou particularidade, mas que pareça uma ideia racional porque exprime o real, em outras palavras, porque se extrai da ordem das coisas. É tal mecanismo que faz com que nos deparemos, na experiência, com sentenças que fazem da ideia de família “aquilo que ela é”, ou melhor, a família é apresentada como aquilo que é, sempre foi e deve ser. O curioso é notar a tautologia implicada nesse procedimento: família significa família; propriedade significa propriedade; liberdade significa liberdade. Não conseguindo lidar com as tensões entre realidade e ideia, o que a ideologia burguesa faz é retornar “ao enunciado bruto da ideia, isto é, na afirmação de que a instituição é sagrada: a família, a célula social no fundamento da sociedade” (Lefort, 1979b, p. 322). Evidentemente, esse procedimento típico da ideologia burguesa não se esgota nesse exemplo, mas se multiplica, pois, afinal, o que importa é exercer uma ação tautológica, que dispense a necessidade de se alongar ou de se justificar sobre as coisas. A ideologia burguesa apresenta as ideias e as coisas como evidentes por si, pois a suposta autoevidência desarma o trabalho do pensamento, da comparação, enfim, da crítica.

Assim, ao expor como regra certa ideia de *família* que pretende ser superior e imune aos fatos e às determinações históricas efetivas dessa instituição, a expressão burguesa da ideologia se mostra obcecada em se apropriar e em difundir certezas sobre o social. A representação de família tem que se apresentar como uma verdade fora de dúvida. Embora persiga esse objetivo, a ideologia não é capaz de encontrar esse ponto de certeza irrefutável que ela tanto almeja, pois isso pressuporia a posse de uma certeza sobre o social que não é mais possível na sociedade histórica. Ou seja, a perda do referente que daria a certeza sobre o social é justamente aquilo que se perdeu no limiar da modernidade e que marcou o advento da ideologia. O contraditório, nesse caso, é que a ideologia burguesa busca uma certeza sobre o social numa instância que, agora, faz as vezes do além do social, isto é, o campo transcendente das ideias, e, desse modo, ela busca reatualizar um mecanismo que não se encontra mais à disposição na sociedade histórica. Essa obsessão da ideologia burguesa pela essência, pela fixação, pela certeza, faz com que se torne visível “a diferença entre o dizer e o que é dito” e, por isso, o “o discurso se expõe, se encontra sob a ameaça de ser percebido como discurso de fato” (Lefort, 1979b, p. 323). O discurso fica marcado pela contradição em elevar à categoria de essência uma realidade histórica e um campo social que resistem radicalmente a esse procedimento, que a todo instante *desmentem* o discurso e fazem-no aparecer não como discurso racional detentor da regra, mas como mero discurso empírico. Na sua tentativa de repor o discurso das essências e, com isso, conjurar a ameaça do histórico, a própria história se encarrega de contradizê-lo. A contradição se mostra, assim, entre a representação e o fato e, mais significativamente, entre a essência e um devir histórico resistente à fixação de essências.

Impossível, diante disso, impedir que a contradição da regra apareça. De um lado, a regra tem que apagar a questão sobre a sua origem, para poder se mostrar em *excesso* sobre a experiência. Apenas assim ela pode conferir ao sujeito que a detém um direito à fala, ao agir e ao controle de outros, ou seja, daqueles que estão destituídos da regra e fora dos círculos legítimos da instituição. De outro, sabe-se que ela não pode esconder-se sob a capa de uma essência imutável e permanecer numa distância radical com a realidade, pois, sendo regra, precisa ter sua validade e eficácia comprovadas pela experiência e pelo uso; nessa qualidade, a regra se põe à mostra como pura convenção. É por isso que, portando essa ambiguidade, a enunciação da regra tem que apoiar na figura da autoridade, por exemplo, no mestre. Mas este também não escapa aos efeitos da representação: de um lado, ele é visto “encarnando uma autoridade que não tem que dar razão de si mesma ou, como se diz, de direito divino, e, de outro, prodigalizando o signo de sua competência” (Lefort, 1979b, p. 324).

Seja como for, devido à forma como se encontra disposto, o discurso ideológico burguês torna visíveis suas vulnerabilidades. Ao querer fixar um corpo de ideias, que agem ao mesmo tempo como representações e normas, esse discurso não consegue conter a contingência e a particularidade, não consegue domar a instabilidade de uma ordem histórica que, desprovida de um referente transcende que lhe asseguraria a posse de um saber último, passou a desfrutar da possibilidade de questionar os seus próprios fundamentos. Afirmar a transcendência das ideias numa sociedade histórica não basta. Tampouco basta afirmar a prevalência da regra sobre a prática ou a divisão que separa os agentes em função da posse da regra. Em último caso, a historicidade sobrevém, o instituído não mina o poder de instituição, e a divisão do social teima em reaparecer. A regra e a autoridade se mostram em sua particularidade empírica, impedidos de elevar a realidade “à dignidade de essência” (Lefort, 1979b, p. 325). Deparando-se com seus limites e contradições, a ideologia burguesa as reflexiona e origina um novo imaginário. Para lidar com essas fraquezas do discurso burguês e operar um ocultamento da divisão social ainda mais austero é que a ideologia totalitária se articula, tomando o lugar da ideologia burguesa.

A ideologia totalitária

Reconhecemos que a ideologia totalitária só pode ser descrita suficientemente a partir de uma perspectiva histórica capaz de apreender a sua conexão com um regime político concreto³. Sabe-se também que as análises de Lefort sobre a ideologia totalitária, em construção desde os anos 1940, não se dissociam da referência às novas estruturas sociais emergentes com a instauração do regime totalitário na Rússia, no qual a atuação da ideologia se apreende no âmbito dos processos de socialização, tão necessários para construir, por meio de um novo imaginário, o assentimento dos sujeitos a um sistema de dominação sem precedentes. Neste artigo, a orientação histórica cederá lugar a uma análise mais concentrada na estrutura interna do discurso totalitário, mostrando como ele mantém uma referência tácita à ideologia burguesa, buscando consumir aquilo que esta ideologia havia iniciado, mas sem êxito completo, ou seja, “o processo de ocultamento da instituição do social” (Lefort, 1979b, p. 325).

Para compreender a radicalidade da ideologia totalitária nessa nova tentativa, é necessário lembrar a condição de possibilidade de sua atuação, ou seja, a condensação entre as esferas do

³ Ao nos valermos do termo no singular e falarmos em “regime político” – e não em regimes políticos totalitários – sabemos que deixamos de recobrir as particularidades históricas desse fenômeno político do século XX, bem como suas diferentes manifestações e articulações na URSS, na Alemanha, na Itália, na China, etc. Deixamos de lado essas diferenças para nos atermos a algo central na definição desses regimes, ou seja, a mutação simbólica que confere ao poder um novo lugar na sociedade; na esteira dessa mudança, buscamos compreender um aspecto muito delimitado, ou seja, o funcionamento geral do discurso ideológico em sua expressão totalitária.

poder, da lei e do poder, algo que a modernidade política havia separado. No plano político, essa condensação exprime-se na abolição da distância entre a sociedade civil e o Estado, ou seja, as linhas divisórias que, na sociedade burguesa, separavam uma e outro são agora abolidas para que o Estado possa se tornar imanente à sociedade. A primeira consequência mais significativa desse novo processo de reincorporação do poder é uma mudança significativa no estatuto do saber.

O conhecimento dos fins últimos da sociedade – das normas que regem as práticas sociais – torna-se propriedade do poder, ao passo que esse poder mostra-se como órgão de um discurso que enuncia o real enquanto tal. O poder incorporado em um grupo, e no mais alto grau em um homem, combina-se com um saber igualmente incorporado, de tal maneira que a partir de então nada mais pode rompê-lo. A teoria – ou, se não é a teoria, o espírito do movimento, como no nazismo –, ainda que se utilize de todos os meios para alcançar seus fins, segundo as circunstâncias, atém-se a quem de qualquer desmentido da experiência (Lefort, 1991, p. 28).

A partir dessa nova posição do poder, a esfera do saber não se encontra mais à distância das determinações do poder, mas passa a estar atado a ele. Uma das principais implicações dessa condensação das esferas é que os limites dos setores sociais anteriormente reconhecidos deixam de existir – o econômico, o jurídico, o estético, o pedagógico, o político etc. – e, com eles, a multiplicidade e a particularidade de discursos que se elaboravam no seu interior: o saber econômico, o saber jurídico, o saber estético, o saber pedagógico, o saber político etc. Agora, o discurso não mais funciona como uma colcha de retalhos, à maneira da ideologia burguesa, que lidava com temas contraditórios, fingia reconhecer a diversidade, reunia enunciados aparentemente díspares, precisando deslocar os seus enunciados para acompanhar as mudanças trazidas pela história. Sob o totalitarismo, o discurso endurece, não admite fissura e multiplicidade; o discurso político é posto numa posição soberana, o que lhe permite absorver as outras modalidades do discurso social. A partir de então, tudo é uma questão de discurso político; todas as expressões do discurso social se reduzem a ele. Além de introduzir essa mudança na natureza do discurso social, reduzindo-o à discurso político, a ideologia totalitária passa a enunciar um saber geral e último, que não mais aceita a imagem da particularidade dos saberes.

A formação do totalitarismo só é inteligível quando se reconhece a “resposta” dada ao problema da divisão entre o discurso ideológico e o processo de socialização da sociedade, ou o que de bom grado denominaríamos a historicidade do social. A ficção nasce de um discurso social que investiria nele, implicado como está na prática, um *saber geral* – esse saber sempre mantido pela ideologia burguesa *na dimensão da exterioridade* – e que distribuiria, em toda parte onde se exercer, os signos de sua unidade e, portanto, da homogeneidade do campo objetivo. Assim, apagam-se os limites dos setores anteriormente reconhecidos – econômico, político, jurídico, pedagógico, estético e mesmo científico. A afirmação da identidade do real em seu aparecer nutre a paixão da tautologia e, simultaneamente, a busca de uma totalização no explícito vem substituir o trabalho de ocultamento do discurso burguês, cuja prioridade singular era deixar a generalização latente (Lefort, 1979b, p. 326).

Concentrado no polo do poder, o discurso totalitário não apenas exerce seu poder de discurso, mas se torna, plenamente, discurso do poder. Fascinada pela tentativa de amarrar todos os saberes pelo alto, pela supremacia de um discurso totalmente político, a ideologia totalitária atua para encurtar a distância e a exterioridade que se deixavam notar na ideologia burguesa: distância entre o real e as ideias, entre a regra e o fato, entre o enunciador da regra e aquele sobre quem ela se aplica. Para suprimir essas distâncias tradicionais e para acabar com a exterioridade que marcava a enunciação das ideias e das regras, a ideologia totalitária precisa engendrar um

novo tipo de “saber”, no qual as fragilidades da ideologia burguesa sejam superadas. Em vista disso, a marca da ideologia totalitária é difundir um *saber geral* nos diversos circuitos de socialização pelos quais os sujeitos passam, de modo que não mais se percebam as demarcações tradicionais e que se apaguem as figuras clássicas da autoridade que forneciam um suporte visível ao seu funcionamento. Doravante, os atores sociais por meio dos quais o discurso é veiculado não executam mais tarefas que exigem o recurso aos “representantes legítimos”, como eram o pai, o patrão, o professor, o adulto etc. Na ideologia totalitária, o sujeito é falado num discurso geral que o ultrapassa, que o excede. O discurso totalitário se apossa dos atores “para inscrevê-los nestes sistemas, de tal sorte que o discurso fala (quase) através deles e abole (quase) o espaço, certamente indeterminado, mas sempre preservado pela ideologia burguesa, entre a enunciação e o enunciado” (Lefort, 1979b, p. 327).

Desde seus escritos de juventude (Cf. Lefort, 1979a), o pensador francês já havia discernido a centralidade das funções do partido comunista no exercício de uma lógica da identificação que vinculava os sujeitos ao regime em que se situavam, de modo a encobrir as novas divisões da sociedade soviética. Nesse sentido, o argumento de Lefort neste artigo mais tardio se mostra em continuidade, sobretudo quando o autor afirma que a ideologia totalitária tende a se tornar o discurso do partido. De fato, a ideologia totalitária, no seu projeto de consumir o ocultamento da instituição do social, precisa ser difundida nos detalhes da vida social e, por essa razão, precisa se infiltrar nos diversos processos de socialização, controlados por uma instância centralizadora. Ora, essa instância é o partido de massa, que, articulando e controlando os processos socializadores dos agentes, não pode deixar espaço para a dissidência, o contraditório, o diferente. Ao deter as regras, os princípios, os saberes e os valores da construção da nova sociedade, do homem novo e, no limite, de uma nova história, o partido se impõe como a instituição central por meio da qual a ideologia se torna condição do agir e do pensar. Atendo-se aos detalhes da vida social, não apenas às decisões técnicas e burocráticas, o partido atua no sentido de instaurar as regras da convivência e do trabalho nas mais diversas instâncias da vida dos agentes, e colabora, assim, para apagar as linhas do público e do privado, do político e do não-político. É por essa razão que

[...] o partido de massa é o órgão por excelência do totalitarismo. Graças a ele, manifesta-se a consubstancialidade do Estado e da sociedade civil; encarna em todo lugar o princípio do poder; propaga a norma geral que fornece a segurança de uma espécie de reflexão da sociedade sobre si mesma e, simultaneamente, de sua polarização rumo a um alvo, liberando-se da surda ameaça da inércia do instituído, tornando sensível sua identidade sob o imperativo do ativismo (Lefort, 1979b, p. 327).

A prática, a estrutura e o discurso que emanam do partido são indissociáveis. Como instância central e centralizadora, ele ocupa o lugar das diferentes figuras da representação e da autoridade que, embora dispersas, sustentavam a ideologia burguesa. Na ausência das figuras como o pai, o patrão e o professor, o partido toma as rédeas do processo de socialização a fim de romper com a dispersão e difundir um saber que se extrai da racionalidade do sistema, ou melhor, da racionalidade das diversas *organizações* que perpassam a nova sociedade. Dessa maneira, a instituição partidária figura a unidade social, dissolvendo as divisões reais (entre dirigentes e executores, por exemplo) no discurso da funcionalidade, da organicidade e, mais profundamente, da construção da História. Todos cumprem, em pontos diferentes da hierarquia social, uma tarefa política eminente. Todos constroem, a seu modo, o socialismo vindouro. Em linhas gerais, eis a maneira pela qual o imaginário recobre as divisões reais. O partido, continua Lefort (1979b, p. 327)

[...] ordena-se na prática justamente em função da exigência da representação; nas relações que se organizam em seu seio figura a unidade da qual ele se oferece como garantia diante do conjunto da sociedade; é em si mesmo o sistema dos signos que permite dar forma a uma hierarquia, produzir uma clivagem entre o aparelho e a base, os dirigentes e os executores, separar com tabiques da atividade, simulando uma transformação para si da instituição, uma reciprocidade das decisões, uma homogeneidade do corpo político.

Ao buscar a nova figura paradigmática dessa ideologia, deparamos com a ascensão do *militante profissional*. Esse novo agente social é revelador da forma inédita que o saber adquire e a maneira pela qual se difunde. O militante é aquele que traz encarnado em si o saber geral sobre o social, aquele que, por se vincular carnalmente ao saber e ao poder oficiais, encontra-se em condições de se impor e controlar os demais sujeitos sociais (o operário, o camponês, o professor, o escritor, etc.). Ao proferir a regra em sua prática sempre engajada, sempre mobilizada e mobilizadora, o militante “concentra as virtudes do ativismo e encontra impressos em si mesmo o vocabulário e a sintaxe de seu discurso, de tal maneira que se constitui a si mesmo na operação da ideologia” (Lefort, 1979b, p. 328). Se o exame da figura do militante é digno de atenção é porque ela retém em si o saber geral e o ativismo, faz-se representante do poder oficial em diferentes pontos do tecido social, reunindo todas as experiências a um só polo de verdade. Nesse mesmo movimento, o militante, enquanto subjetividade particular, apaga-se diante desse saber, na medida em que ele não fala por si mesmo, mas em nome de uma ideia anônima, de uma regra e uma argumentação ligadas à autoridade.

Entretanto, a figura do militante não basta para soldar todas as fissuras da sociedade totalitária, por mais que sua ação seja de natureza capilar. Para buscar garantir o domínio das oposições, a ideia mestra que entra em cena é a de *organização*. A fé na organização é uma atitude central requerida para manter o funcionamento da ideologia totalitária. A ideia de organização, assim como seus efeitos concretos na sociedade, passam a ser a essência do social. Se a organização se dissemina em vários núcleos da vida social é porque ela está em harmonia com o imperativo de centralização que gere o social e que já estava implicado na própria condensação das esferas do poder, da lei e do saber. Em outras palavras, é da natureza desse regime político centralizar o poder, multiplicar suas instâncias sem destruí-lo, fazer com que penetre em todos os recônditos, desde que isso ocorra a partir de um centro que tudo organiza. Nas palavras do filósofo,

[...] ainda é preciso insistir nisto: a nova ideologia implica na focalização de um *centro* a partir do qual a vida social se organiza; centro que se reporta de um setor a outro da sociedade civil, mas que, no coração do aparelho de Estado, detém poder e saber. O discurso da organização, arrumado de tal forma que o saber anônimo comande o pensamento e a prática de seus agentes, não se sustenta, assim, senão por uma referência constante à autoridade em quem se encontra a decisão. É sob esta dupla condição que a contradição da ideologia burguesa é “ultrapassada” no conceito de Estado total (Lefort, 1979b, p. 330).

Outro artifício encontrado pela ideologia totalitária é a criação da figura do inimigo, tanto interno quanto externo. Quanto ao inimigo interno, ele é uma figura criada por antecipação, por meio do cálculo que o poder e o sistema de socialização fazem ao prever aqueles que “desviam da reta”; o inimigo interno é necessário porque a mera suspeita em torno da sua aparição mobiliza toda a sociedade, instaura um estado de autopoliciamento e policiamento do próximo. Ao disseminar o perigo desse tipo de inimigo, a sociedade é tomada por uma atmosfera de vigilância e denúncia recíproca, necessária para manter a sua integridade política e ideológica a mais homogênea possível. O inimigo externo, por sua vez, encontra-se inserido na mesma necessidade que visa manter a coesão da sociedade. No entanto, a sua articulação se destaca ao mover a

desconfiança a tudo aquilo que se encontra *fora* da sociedade. Nesse sentido, o inimigo externo é aquilo que mais alimenta a identidade social de um regime totalitário, uma vez que todas as forças e os ódios são canalizados em sua direção, tornando mais sensível e mais apaixonada a defesa da identidade e da unidade social. O que é instigante nesse mecanismo do imaginário totalitário é que ele deixa entrever o quanto esse regime busca romper, radicalmente, com toda referência externa, ou seja, com toda alteridade. A sociedade fecha-se sobre si mesma, não permitindo que qualquer figura que encarne a diferença venha perturbar a sua suposta harmonia.

A tentativa para assegurar o domínio do espaço social sustenta-se na figuração do inimigo: um inimigo que não poderia apresentar-se como oponente, mas cuja existência é uma afronta para a integridade do corpo social. De resto, o inimigo é muito mais do que a personificação da adversidade ou, como frequentemente se observa, é muito mais do que o bode expiatório. Em uma sociedade que não tolera a imagem da divisão social interna, que reivindica sua homogeneidade para além de todas as diferenças de fato, o outro como tal adquire os traços fantásticos do destruidor – o outro, seja qual for a maneira de defini-lo, seja qual for o grupo a que esteja atribuído, é o representante do *fora* (Lefort, 1979b, p. 333).

É inegável a radicalidade pela qual a ideologia totalitária busca realizar a sua obra de ocultamento do social. Os seus mecanismos, para atingir esse fim, são os mais brutos e brutais. É nessa medida o regime totalitário se mostra como nenhum outro como o regime que repõe a dimensão da sociedade sem história na sociedade histórica. No entanto, ali onde essa tentativa se faz mais aguda é também onde as brechas de percepção e de contestação mais se abrem. Não poderíamos ter uma medida precisa do que essa tentativa representa se não fôssemos capazes de compreender essa dinâmica em termos de negação da historicidade. É por isso que Lefort afirma que

[...] a ideologia totalitária se engendra na “sociedade histórica”, isto é, repitamos, numa sociedade que não pode ancorar-se numa representação dos seus limites, estando, por princípio, aberta à questão do seu advento, voltada à desmesura, à dissonância, à experiência de sofrer em cada um de seus lugares os efeitos da mudança ocorrida nos outros, enfim, numa sociedade cuja diferenciação interna, cujos desníveis entre práticas e entre representações caminham lado a lado com sua história. O fantasma burocrático é a abolição do histórico na história, a restauração da lógica da “sociedade sem história”, o desejo de igualar o instituinte e o instituído, negar o imprevisível, o incognoscível, a perda contínua do passado sob a ficção de uma ação social transparente para si mesma, capaz de controlar de antemão seus efeitos e de manter-se em continuidade com sua origem (Lefort, 1979b, p. 332-333).

Assim, por mais que a ideologia totalitária tente levar a cabo um projeto fascinado pela unidade e pela homogeneidade do social, ela não é capaz de se livrar das contradições que pesam sobre si. De um lado, a contradição da ideologia totalitária já está inscrita na própria posição do poder, o que é muito diferente da contradição da ideologia burguesa, que se manifestava em termos da distância entre fato e representação. No que consiste, agora, a contradição? Ela se torna visível no fato de que o poder, diz Lefort (1979b, p. 331), “se mascara duplamente, enquanto representante da sociedade sem divisão e enquanto agente da racionalidade da organização, ao mesmo tempo em que aparece, como em nenhuma outra sociedade, enquanto aparelho de coerção, como portador da violência nua”. Assim, o poder totalitário fica vulnerável aos acontecimentos que possam escapar à previsão dos dirigentes e da organização. A norma e a organização, em contato com um acontecimento que as desminta, podem aparecer como falíveis. Por outro lado, o regime totalitário e a ideologia que o recobre fracassam ao buscar acabar com toda

exterioridade. A exterioridade reaparece para cobrar a fatura, o acontecimento irrompe como algo imprevisível e incontrollável: a divisão social é dissimulada, mas a exterioridade retorna, o discurso fica ameaçado de aparecer como mentira generalizada, como discurso do poder, simples máscara da oposição” (Lefort, 1979b, p. 334).

Defrontando-se com essas contradições, a ideologia totalitária se esfacela na própria tentativa de levar o seu empreendimento ao extremo. Buscando, ao mesmo tempo, evitar os excessos da ideologia totalitária e reatar em alguma medida com a ideologia burguesa, a ideologia invisível é a nova forma do imaginário social que se engendra para dar sequência a essa obra interminável da ideologia no mundo moderno.

A ideologia invisível

Em meados dos anos 1970, Lefort identifica a atuação de uma nova figura da ideologia, agora no seio das democracias ocidentais. O novo discurso volta a explorar a eficácia do sistema de representações da ideologia burguesa, ainda que seus mecanismos não ocupem mais o centro no novo imaginário. A hipótese que Lefort levanta é a inscrição da ideologia invisível em temas como a *organização*, o *grupo*, a *comunicação social*, os *meios de comunicação* e o *consumo*. Embora a hipótese não seja a única a circular no período histórico em questão⁴, a singularidade do pensador francês consiste em assinalar as relações mantidas pela ideologia invisível com as ideologias burguesa e totalitária, ou seja, em mostrar como ela se articula nesse movimento de gênese e transformação ininterrupta do imaginário social moderno.

O projeto da ideologia invisível se delineia na atenuação dos aspectos principais da ideologia totalitária. Esta, como vimos, buscou empreender uma homogeneização e uma unificação do social de modo radical, mas, ao fazê-lo, deixava essa tentativa *explícita*. O totalitarismo procurava também anular a distância entre o discurso sobre o social (ou seja, o discurso proferido do alto pela ideologia burguesa) e o discurso social (discurso instituinte), por meio de um discurso geral e político inscrito nos processos de socialização, controlados por uma instância central – o partido. Esse empreendimento iniciado pela ideologia totalitária (a anulação da distância, da exterioridade e da alteridade) vai ser repetido pela ideologia invisível, mas sem cometer o excesso de totalização da vida social que alimentava as pretensões do regime totalitário. Por isso, ela precisa reatar com a ideologia burguesa para dar a impressão de uma multiplicidade de discursos não controlados por um poder central e para simular a recuperação da figura do sujeito e o seu direito à palavra, coisas que eram dissolvidas na ideologia totalitária. Essas tarefas devem ser realizadas de modo

[...] dissociado da afirmação da totalidade, reconduzido ao latente, e, neste sentido, rearticulado com o princípio da ideologia burguesa no qual o deslocamento das formações imaginárias era requerido, seu conflito, tolerado, seus compromissos, constantemente arranjados. Recobrir a distância entre a representação e o real, distância perigosa para a ideologia burguesa, renunciar ao cumprimento da representação sob a forma de totalização do real, totalização perigosa para a ideologia totalitária, tal é, aos nossos olhos, o duplo princípio que ordena uma nova lógica da dissimulação (Lefort, 1979b, p. 335).

Ao mesmo tempo em que precisa encurtar a distância entre a representação e o real, para não ser apreendida como discurso exterior ao social, a ideologia invisível tem que negar a pretensão totalizante do saber geral da ideologia totalitária; em outras palavras, não pode operar

⁴ Lefort aponta autores como Marcuse, Whyte, Roszack e Baudrillard cuja contribuição sociológica é decisiva para colocar em evidência as novas funções da ideologia contemporânea.

pela generalização de um discurso político soberano, que recobriria a diversidade e a particularidade de cada instância social e de cada discurso em particular. É preciso negar a preponderância do discurso político como se, de direito, ele pudesse se sobrepor ao discurso econômico, jurídico, pedagógico, estético, etc.; assim, a ideologia invisível tem que conferir dignidade a outras expressões que não desfrutam do selo político. É por isso que os novos meios de comunicação são o veículo principal desse novo proceder.

A eficácia do discurso, tal como o rádio e a televisão o veiculam, deve-se a que ele se explicita apenas parcialmente como discurso político – e é justamente por esse fato, que adquire uma significação política geral. São as coisas do cotidiano, as questões de ciência, as de cultura, que sustentam a representação de uma democracia consumada onde a palavra circularia sem obstáculos. (Lefort, 1979b, p. 337)

Nesse mesmo movimento, é necessário também retirar o peso da identificação do sujeito com o discurso do poder enquanto único discurso político legítimo, de modo a devolver ao sujeito a crença de que ele não está incluso ou dissolvido num discurso político que o ultrapassa. O discurso da ideologia não pode mais ser surpreendido, imediatamente, como discurso do poder.

Se, antes, a organização era o símbolo que reunia a diversidade social, mantendo-a unida por força da regra oficial detida por ela, agora um novo símbolo é delineado: o *grupo*. Por mais que a ideia de organização buscasse se apresentar como fundada na racionalidade e compondo uma hierarquia meramente funcional, ela deixava exposta, no seu próprio interior, a divisão entre dirigentes e executores, entre o pequeno grupo que detinha o poder de decisão e a massa destituída desse poder. No grupo, tudo se passa diferentemente. Nele esfumam-se as linhas divisórias de uma hierarquia antes muito marcadas. O grupo quebra o princípio da assimetria e dá a impressão de que todos são iguais; ou melhor, o grupo torna desnecessária a apreensão dos agentes em suas diferenças, seja de origem, seja de autoridade⁵. É essa nova figura que vem se materializar nas relações sociais, sobretudo quando essas relações são construídas num meio altamente moldável pelos grandes veículos de comunicação de massa. Lefort (1979b, p. 336) esclarece:

Assim, vemos o grupo, erigido em entidade positiva, visado ao mesmo tempo como expressão e como fim da comunicação social, vir interpor-se na separação entre o aparelho de dominação e a massa dos sem-poder. A representação de uma estrutura de grupo, indiferente às condições que prescrevem seu estatuto para seus membros, tende a excluir de seu campo a questão da origem, da legitimidade, da racionalidade das oposições e das hierarquias instituídas em cada setor. Nela se investe uma nova fé: a de “domínio” do social na própria experiência da socialização, *aqui e agora*, isto é, nas fronteiras sensíveis de cada instituição, em cada situação em que o homem se descobre inscrito em virtude da necessidade “natural” da produção ou, mais geralmente, da atividade econômica e ainda da pedagogia e do lazer, e ainda da prática política, sindical ou religiosa.

Lefort compreende a ideologia invisível, sobretudo, enquanto ideologia propagada pelos novos meios de comunicação. Interessa-lhe muito mais a questão da forma e da imagem que sustenta essa nova relação social construída pelos veículos de comunicação do que propriamente a diversidade de assuntos que são tratados ou exibidos por seu intermédio. Vale notar que Lefort

⁵ O que é interessante notar é que o símbolo do grupo vem quebrar a preponderância do significado político por toda parte reafirmado na ideologia precedente. A centralidade da *organização* enfatizava a prevalência de um sentido político que perpassava o todo social. A noção de grupo está na contramão dessa hipóstase do político. Junto à figura do grupo, é afirmada uma nova ideologia da comunicação social. Tornada ideologia da comunicação social, não mais de um partido ou de uma organização, compreende-se como a ideologia invisível pode atingir desde as “relações humanas na indústria, à expressão das técnicas de grupo nas mais diversas organizações, à prática dos seminários, conferências de informação, à difusão da psicossociologia nas empresas, escolas, hospitais” (Lefort, 1979b, p. 336).

só pôde medir os efeitos do rádio e da televisão, os grandes órgãos que estavam a serviço da ideologia invisível à época, mas podemos projetar seus argumentos aos novos dispositivos tecnológicos como computadores, smartphones etc.

O pensador francês observa que o rádio e a televisão favorecem a divulgação do saber a partir de um meio cada vez mais restrito, ou seja, o meio circunscrito pelos meios de comunicação, para atingir um espaço cada vez mais indeterminado, isto é, o espaço público, ou se quisermos, o espaço de sua audiência. Assim fazendo, esse discurso obtém a “generalidade necessária à sua obra de homogeneização do campo social *no implícito*” (Lefort, 1979b, p. 336, grifos nossos). Ressaltar o caráter implícito do empreendimento é fundamental, pois ele marca sua diferença com a ideologia totalitária que operava uma tarefa semelhante, mas de maneira *explícita*.

A ideologia veiculada pelos meios de comunicação faz da *reciprocidade* a imagem da relação social⁶. Diante do “saber” que é propagado por tais meios, tem-se a impressão de que os assuntos tratados são, *em princípio*, acessíveis a todos e incluem a todos, sem hierarquizar os falantes e os receptores (demarcação que era mais acentuada na ideologia burguesa) e sem hierarquizar os temas discutidos. Os meios de comunicação criam um suposto espaço de comunhão e de inclusão, onde todos são convidados a ouvir e a falar dos assuntos mais diversos, que agora não mais se expõem segundo a hierarquia da dignidade dos objetos, tampouco aparecem vinculados àquilo que o poder central autoriza. As linhas que demarcam o sujeito que, por dominar a regra, tem direito à palavra e o *outro*, desprovido dessa regra, se dissolvem: ficticiamente, todos parecem estar num meio homogêneo, onde, na prática, são iguais: ouvintes e falantes. A ideologia invisível pode, assim, dispensar as figuras da autoridade para se efetivar. Nesse sentido, ela leva ainda mais longe a redução que a presença física já havia sofrido na ideologia totalitária⁷. Ou melhor, a ideologia invisível tende a absorver o elemento pessoal no elemento impessoal.

Essa absorção da pessoalidade se torna apreensível no espaço criado pelos meios de comunicação, a saber, o espaço da encenação. Nele tem-se uma falsa aparência de que a fala é viva, de que a sua distribuição é simétrica e neutra. Aos olhos de Lefort (1979b, p. 337), esta é uma “das molas mais notáveis do imaginário”, qual seja:

[...] absorver o elemento pessoal no discurso impessoal que figura a essência da relação social, dando crédito à ficção de uma fala viva, uma fala do sujeito, quando, na verdade, esta fala é dissolvida na cerimônia da comunicação. Ficção, pois os limites do debate são determinados fora de seu campo visível, a neutralidade do condutor do jogo dissimula o princípio de sua ordenação e, enfim, os detentores do poder estão presentes no mesmo plano em que aqueles cuja sorte decidem nos bastidores.

Ainda importa salientar mais um aspecto da perda de supremacia do discurso político, fenômeno que também pode ser lido como uma das consequências da desintrincação das esferas do poder, do saber e da lei – algo próprio às democracias. Destronado da posição de único discurso legítimo, o discurso político apaga-se enquanto tal para permitir a proliferação de discursos

⁶ “Com o arranjo incessante de debates oferecidos como espetáculo, abarcando todos os aspectos da vida econômica, política e cultural, carreando os assuntos do gênero mais trivial ao gênero mais nobre, impõe-se a imagem da reciprocidade como sendo a da própria relação social. Essa imagem é duplamente eficaz, pois, simultaneamente, a comunicação é exaltada, independentemente de seus agentes e conteúdos, e a *presença* das pessoas encontra-se simulada”. (Lefort, 1979b, p. 336).

⁷ Ainda que fosse objeto da organização e dependente da racionalidade inerente à organização, a ideologia totalitária não podia se desvincular dos suportes carnis que embasavam a autoridade legítima: “o discurso da organização, arrumado de tal forma que o saber anônimo comande o pensamento e a prática de seus agentes, não se sustenta, assim, senão por uma referência constante à autoridade em quem se concentra a decisão” (Lefort, 1979b, p. 330). Em contrapartida, a ideologia invisível pode passar sem esse recurso, pois ela se propaga num meio impessoal, criado pelos meios de comunicação. É verdade, contudo, que essa suposta independência em relação às autoridades físicas é mais uma de suas dissimulações. Como veremos, a autoridade se deslocará para a figura do *especialista*, que, colocado em posição de destaque devido à posse de uma “ciência”, mostra-se em condições de difundir uma regra de vida, no âmbito da educação, da economia, da sexualidade, da culinária etc.

múltiplos, antes à margem ou subsumidos porque não se encerravam nos limites do discurso político. Isso permite com que se tenha a percepção de que *tudo* pode ser falado, tudo pode se tornar objeto de discurso e tudo pode ser falado num ambiente que coloca os atores em pé de igualdade. Falando sobre tudo e incluindo a todos, a ideologia invisível recobre aquela distância que marcava os papéis muito bem definidos (e o direito à palavra) do patrão e do trabalhador, por exemplo. A regra não mais se enuncia cavando um fosso entre o emissor e o receptor, pois agora o sujeito está inserido no meio de comunicação, sendo “convidado a *incorporar* os termos de toda oposição” (Lefort, 1979b, p. 337). A ideologia invisível não fala do alto pela transcendência das ideias, mas insere o sujeito na própria trama, confere-lhe um suposto direito de integração no discurso, esvanece as linhas divisórias entre o emissor legítimo da palavra e o receptor passivo. Junto à suposta quebra das hierarquias, vem a percepção de uma multiplicidade incontrolável de temas, agora alçados à categoria do que é digno e permitido de ser dito, o que reforça e se coaduna com a representação de uma sociedade democrática, na qual a *palavra* circula de maneira multifacetada e se encontra ao alcance de todos. Sob a capa de dissimulação, a ideologia invisível busca oferecer os signos de realização da isegoria. Além disso, faz com que a palavra seja tomada por um amor narcisista de si mesma.

Em época alguma falou-se tanto: o discurso sobre o social, servido dos meios de difusão moderna, desabala; é tomado por um vertiginoso amor de si: do conflito de gerações ao trânsito, da sexualidade à música concreta, da exploração do espaço à educação, nada escapa dos colóquios, das entrevistas, dos debates televisionados. Ora, tal narcisismo não é o do discurso da ideologia burguesa, pois o novo discurso não fala do alto; economiza as maiúsculas, finge propagar a informação; não se abate sobre outrem à distância, mas inclui em si mesmo seu “representante”, afigura-se como diálogo incessante, apossa-se, assim, do distanciamento entre o *um* e o *outro* para dar-lhe um lugar em seu próprio recinto. Por esse procedimento, o sujeito encontra-se (quase) alojado no sistema de representação de uma maneira muito diferente daquela da ideologia totalitária, pois, no caso presente, está convidado a incorporar os termos de toda oposição (Lefort, 1979b, p. 337).

Essa suposta liberdade e igualdade de palavra caminha junto com outro fenômeno que reforça a distância da ideologia invisível em relação à totalitária, a saber, a liberdade que se oferece aos processos de socialização para que transcorram de maneira dispersa, à distância da regra. No regime totalitário, os processos de socialização são totalmente controlados. Nada pode, de direito, escapar à norma geral, detida pelas instâncias supremas que controlam os processos socializadores, sendo o Partido a principal dentre elas. Nas democracias ocidentais, os processos socializadores não são controlados, pelo menos declaradamente, por uma instituição central responsável pelo domínio total das regras de socialização. Nelas, os núcleos de socialização são dispersos e os sujeitos não estão, de antemão, presos a uma definição geral das regras sociais. A dispersão não é um risco para a ideologia invisível como o era para a totalitária. Isso porque, para essa ideologia que age implicitamente, é mais eficiente assegurar um espaço de relação originária, espaço heterogêneo e diversificado, um espaço que Lefort designa *entre-nós* [*entre-nous*]. Em suas palavras,

[a] dispersão deixa de ser um risco para a integridade da representação do social, tão logo o sujeito se encontre captado em toda parte por sua própria imagem no circuito de socialização. A tela da televisão nada mais faz do que materializar uma tela impalpável sobre a qual se projeta uma relação social que se basta a si mesma, enquanto condensa a dupla representação de uma relação em si e de uma relação entre pessoas. Que se meça, por exemplo, a eficácia do dispositivo que, das emissões de publicidade às emissões de política ou de cultura, fornece a ilusão repetida de um *entre-nós* (Lefort, 1979b, p. 338).

O *entre-nós* é o espaço onde a fala do informante não se expressa como fala vinda do alto, e, nesse sentido, rompe com a distância a partir da qual era expresso o “saber” na ideologia burguesa. Desse modo, talvez pudéssemos acrescentar que a fala do informante deixa de se apresentar, imediatamente, como imposição para se disfarçar sob uma relação de comunicação. O *entre-nós* busca assegurar uma conjunção entre o informante e o ouvinte, disfarçando a distância que existe entre eles. Esse espaço engendrado pelos meios de comunicação visa dar ares de familiaridade à relação que está sendo constituída no seu interior, simulando uma relação originária entre aqueles que estão implicados nesse espaço.

A fala do informante está colocada sob o polo do anonimato e da neutralidade; é sob essa condição que difunde um conhecimento objetivo – seja qual for sua natureza – mas, simultaneamente, ela se faz singular, mina a palavra viva, adorna-se com os atributos da pessoa para assegurar sua conjunção com os destinatários que, a despeito de sua massa, de sua separação e de sua ignorância recíproca, encontram-se, cada um, atingidos em sua carne e surdamente reunidos pela graça de uma mesma proximidade com aquele que fala. Neste sentido, a emissão mais banal é um feitiço que faz “baixar” a *familiaridade*, instala na sociedade de massa os limites do “pequeno mundo” onde tudo se passa como se cada um já estivesse de antemão voltado para o outro (Lefort, 1979b, p. 338).

O peso exercido por esse espaço não deixa de causar espanto, pois ele atua vinculando as pessoas no mais inconsciente de suas relações sociais. A esse respeito, é curiosa a observação de Lefort sobre o rádio colado no ouvido, a televisão mantida ligada mesmo quando ninguém a assiste – e, nos nossos tempos, o imperativo de estar com o celular sempre por perto) – pois tais fatos, mais do que anedotas da vida moderna, ilustram a “dimensão imaginária da comunicação”, no sentido em que tal dimensão “fornece a segurança de um vínculo social à distância da experiência da sua realidade; fornece um fundo, um acompanhamento (...), e esse fundo é o fundamento, esse acompanhamento é o forro tecido incessantemente pelo fato intolerável da divisão social” (Lefort, 1979b, p. 338).

Espaço da encenação da fala, o *entre-nós* supõe que os sujeitos possuem uma relação de comunicação originária, de modo que suas oposições apareçam, no máximo, como oposições no interior de um mesmo discurso. A ênfase no discurso se revela, assim, um dos seus poderosos instrumentos de ocultamento. Cravado nos novos processos de socialização, em que o peso dos meios de comunicação é cada vez mais preponderante, o *entre-nós* gera a ilusão de que tudo poder ser dito, comunicável, inteligível, sob a forma do diálogo – forma supostamente destinada a aceitar as diferenças e as oposições. Assim, a ideologia invisível é tanto mais operante quanto mais faz da sociedade e dos discursos algo transparente, passível de se tornar dito e inteligível. Paradoxalmente – e esse paradoxo é inteiramente previsível em sua anatomia –, quanto mais a ideologia invisível afirma a transparência e eleva tudo à categoria do dizível, mais ela opera a dissimulação da divisão social.

Considerações finais

Para além do campo estrito da comunicação social, cumpre observar também como a ideologia invisível estabelece uma relação de cumplicidade com a *psicologia*. Esta se encarrega de criar o mito da *personalidade* e se põe a aplicar testes, questionários, autoavaliações etc., a fim de dispor às organizações um sujeito identificável e adaptável a elas. A psicologia busca constituir o sujeito tornando-o legível a partir da ciência. Tal empreendimento resulta em “fixar a imagem de um ‘homem de organização’, fazê-lo aparecer a si mesmo sob o saber do outro e dissimular a figura

dos detentores do poder, engendrando a ilusão de uma norma impessoal” (Lefort, 1979b, p. 342). O curioso, nesse processo, é que o psicólogo é a nova figura que desbanca o professor, o que significa uma mudança na relação com a regra e no peso do veredito: com o psicólogo, o veredito é deslocado para uma autoridade que age como uma “potência neutra e anônima” (Lefort, 1979b, p. 343), isto é, uma potência propriamente científica.

Esse procedimento científico se multiplica em outros redutos da vida social, como na empresa, na escola, na intimidade, fenômeno que se torna possível graças ao impulso oferecido pelos meios de comunicação. No espaço do *entre-nós*, a ciência não apenas se vulgariza, mas se impõe sutilmente sobre a prática dos agentes, determinando os limites do certo e do errado, do legítimo e do ilegítimo. Nesse espaço, assistimos à ascensão dos saberes dos especialistas que, “dia após dia, distribuem a verdade sobre a educação das crianças, sobre o casal, sobre a sexualidade, sobre os segredos do organismo ou os do espaço” (Lefort, 1979b, p. 343). Atuando sobre o espaço dos estilos de vida, a ideologia invisível alia-se a uma suposta cientificidade para exercer, no implícito, a sua tarefa de homogeneização do social, mantendo assim a domesticação dos comportamentos, a despeito de toda variedade aparente. Pois agora seu poder está em pautar esses comportamentos, mesmo quando afirma o direito à emancipação dos comportamentos, mentalidades e estilos de vida. O que ela realmente precisa impedir é a emergência de algo *novo*, algo que se engendre *fora* do seu controle e dos seus limites, algo que, enquanto acontecimento, possa abrir uma fenda no instituído para colocá-lo em contato com o poder de instituição. Desde que as mudanças e as oposições de superfície se passem dentro dos seus limites, desde que sejam comunicáveis pelos atores especializados e legítimos, a ideologia invisível pode aceitar o diferente, o desviante, o contraditório e o contraditor. Mais uma vez, a distância com relação à ideologia totalitária é enorme:

Agora, a clausura do saber não é representada e não é necessário que o seja. Se tudo é dizível, o indefinido do dizer deve ser marcado e, portanto, marcada sua novidade perpétua. Ali onde o totalitarismo se assegura contra o risco da fratura do tempo pela afirmação brutal de uma verdade da história, a fazer dos progressos futuros o desenvolvimento do presente (de sorte que sempre há algumas coisas dizíveis, nas fronteiras da ordem estabelecida, ficando o desconhecido domesticado, circunscrito ao registro do conhecido) o novo discurso ideológico se apossa dos signos do novo, cultiva-os, para apagar a ameaça do histórico (Lefort, 1979b, p. 343).

Como se apreende, por detrás das diferentes roupagens que a ideologia pode assumir, encontra-se a continuidade de uma tarefa que nos permite reconhecê-la sem titubeios. A ideologia é uma obra contra o histórico, contra a criatividade e a indeterminação que marcam todo movimento de instituição do social. Por mais que seus mecanismos, na sucessão dos tempos e dos regimes, se aperfeiçoem, a ideologia não é obra acabada, estática e muito menos fatal. A nosso ver, eis o grande mérito do pensamento lefortiano – e eis também o seu aspecto trágico. Nas diferentes análises sobre os fenômenos ideológicos, Lefort capta suas sutilezas, suas diversas tentativas para ocultar a divisão social e a força da instituição. Buscando deter esse movimento, a ideologia encontra, por assim dizer, uma resistência ontológica. O ser do social resiste à unificação e à harmonia, posto que é definido pela divisão. Com isso, é dito algo mais: que a instituição está em excesso sobre o instituído, que a instituição, no limite, é indomesticável, tem um *quê* de selvagem. Essa afirmação, no entanto, em momento algum nos autoriza a pensar que a superação das ideologias e, em geral, dos diferentes processos de dominação esteja contido automaticamente no movimento da história ou seja obra revolucionária de uma classe social específica.

Substancialmente, o que fica das análises lefortianas é a sua ideia de que a história das ideologias é congênita ao advento da modernidade. Os processos de dominação e o ocultamento da divisão social se deslocam e se reconfiguram, exigindo novas tarefas do pensamento e novas ações. Se aceitarmos essa concepção sobre a política e a história, é preciso convir que a ideologia, nascida com a modernidade, se desloca e se rearticula continuamente, exprimindo a ambiguidade de uma sociedade que rompeu com a transcendência e se impôs como histórica, mas que nem sempre assume abertamente os efeitos da divisão social. A ideologia, somos forçados a reconhecer, é insuperável. Superá-la seria nos pormos fora da história moderna, marcada por ambiguidades latentes, e reatar com a ideia do bom regime, livre de ilusões. A modernidade nos abriu ao discurso político, e, com ele, à ideologia – essa ameaça que assombra, incessantemente, nossas práticas e representações.

Referências

- ADORNO, Theodor. *et alli*. In ZIZEK, Slavoj. (org). *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- CHAUI, Marilena. *O que é ideologia?* 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Tradução de Luís Carlos Borges Silvana Vieira. São Paulo: Editora Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.
- LEFORT, Claude. *Eléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Editions Gallimard, 2ème éd., 1979a.
- LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979b.
- LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Tradução de Isabel Loureiro e Maria Leonor F. R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845- 1846)*. Tradução de tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Martha Gabrielly Coletto Costa. mcolettocosta@gmail.com