

Referências Bibliográficas

- Bloom, Harold (1959) *Shelley's Mythmaking*. New Haven, Yale University Press.
- Bloom, Harold (1961) *The Visionary Company: A Reading of English Romantic Poetry*. New York, Doubleday.
- Bloom, Harold (1963) *Blake's Apocalypse: A Study in Poetic Argument*. New York, Doubleday.
- Bloom, Harold (1970) *Yeats*. New York, Oxford University Press.
- Bloom, Harold (1973) *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York, Oxford University Press.
- Bloom, Harold (1975) *A Map of Misreading*. New York, Oxford University Press.
- Bloom, Harold (1977) *Wallace Stevens: The Poems of Our Climate*. Ithaca, Cornell University Press.
- Bloom, Harold (1979a) "Lying Against Time", *Oxford Literary Review*, 3 (Spring)
- Bloom, Harold (1979b) *The Flight to Lucifer: A Gnostic Fantasy*. New York, Farrar, Strauss & Giroux.
- Bloom, Harold (1982) *Agon: towards a Theory of Revisionism*. New York, Oxford University Press.
- Bloom, Harold (1988) *Poetics of Influence: New and Selected Criticism*. Ed. John Hollander. New Haven, Henry Schwab.
- Bloom, Harold (1990) *The Book of J*. Translated by Davis Rosenberg, Interpreted by Harold Bloom. New York, Grove Weidenfel.
- Bloom, Harold (1991) *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. (Tradução de Miguel Tâmen). Lisboa, Edições Cotovia.
- Bloom, Harold (1992) *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*. New York, Simon & Schuster.
- Lourenço, Eduardo, (1973) *Pessoa Revisitado*. Porto, Inova.
- Santos, M. Irene Ramalho S. (1984) "Da crítica à ficção: Harold Bloom no centro e na margem", *Biblos*, 60.

Maria Irene Ramalho de Sousa Santos

Paul Ricoeur, *Ideologia e Utopia* (Organização e introdução de George H. Taylor. Tradução de Teresa Louro Perez, revista por António Fidalgo). Lisboa, Edições 70, 1991

1 - Com *Ideologia e Utopia* de Paul Ricoeur, publicado em 1986 e só agora disponível em versão portuguesa, encontramos-nos perante uma obra que trouxe certamente alguma tranquilidade a todos quantos, preocupados e perplexos perante a crise generalizada que afecta conceitos e valores das mais diversas áreas, desesperam de ver emergir, num movimento correlativo a toda a destruição, os novos valores, que, muitas vezes, não deixam de ser os antigos sob novas roupagens...

Tais considerações aplicam-se, de forma exemplar, a dois dos mais polémicos, se não mesmo *irritantes* conceitos (F. Dumont, *Les Ideologies*, Paris, PUF, 1974) que têm enformado as reflexões teóricas na vastíssima área das ciências sociais e que, paradigmaticamente, dão o título a esta colectânea de lições do notável pensador contemporâneo que é Paul Ricoeur: *Ideologia e Utopia*.

Na verdade, nunca como hoje foi tão urgente a recuperação desses conceitos, um tanto precipitadamente lançados no vazio cósmico por um certo pós-modernismo pretensamente cósmico, mas perigosamente vazio. Paul Ricoeur, porém, não faz somente essa recuperação. Tal esforço, embora decisivo, não seria de forma nenhuma isolado, antes se integraria numa poderosa tendência do pensamento actual, a que anteriores obras do autor não são estranhas.

No entanto, a obra em presença vai mais longe: trata da (in)questionável e profunda relação que existe entre Ideologia e Utopia como conceitos da mesma origem e natureza. Era essa talvez a convicção de muitos pensadores da crise actual, a quem, no entanto, faltaria a autoridade, e talvez a coragem intelectual, de um Paul Ricoeur, para a afirmarem claramente. A partir de agora, porém, sentir-se-ão bem acompanhados, se não mesmo apoiados e estimulados, por esta obra que vem coroar, ao longo das 18 lições que a constituem (proferidas na Universidade de Chicago no Outono de 1975), uma grande variedade de textos dispersos, dedicados sobretudo ao estudo da ideologia.

2 - "Tipicamente, a ideologia tem sido um tópicio para a sociologia ou para a ciência política, a utopia para a história e literatura. A justaposição que Ricoeur faz de ideologia e utopia define e demarca melhor ambas, e diferencia-as marcadamente de formulações conceptuais anteriores, em que a ideologia tem sido posta em contraste tanto com a realidade, como com a ciência, e a utopia vista como um mero sonho, uma fantasia desejável..." (Introdução, p. 16).

Percorramos, pois, muito brevemente, o caminho que esses conceitos fizeram, no sentido da sua actual revalorização, através de um confronto com o principal "responsável" pela sua anterior desvalorização, que é, indubitavelmente, o marxismo, uma vez que "o conceito de ideologia de Marx tem sido o paradigma dominante no Ocidente e constitui o modelo ao qual os restantes pensadores discutidos — e as próprias propostas de Ricoeur — respondem" (Introdução, pp. 18-19).

Neste percurso, acompanharemos o próprio trabalho de Ricoeur, uma vez que estas lições assinalam justamente a sua primeira análise sistemática de Marx. É, pois, a um amplo e ainda muito fecundo debate com o marxismo que seremos conduzidos pelo autor, que convoca (interpela) de passagem muitos outros interlocutores, dos quais privilegia Mannheim e Max Weber. Mannheim, porque foi efectivamente ele o primeiro a analisar os dois conceitos dentro de um mesmo quadro conceptual; Max Weber, porque fornece a melhor alternativa ao modelo causal do marxismo ortodoxo, através do seu modelo motivacional.

3 - Considerando os dois níveis em que tradicionalmente o conceito de ideologia emerge — nível da linguagem comum e nível da linguagem científica — em ambos o conceito é encarado negativamente. A ideologia é, pois, em qualquer destas perspectivas, o *pensamento do outro*.

O senso comum vê nela apenas uma dimensão pragmática, servindo para projectar a acção em coerências imaginárias que a satisficam e garantam, por meio de uma verdadeira operação de "camuflagem" dos verdadeiros interesses dos agentes sociais. Por sua vez, a linguagem científica, jogando na oposição ciência-ideologia, como sinónimo de verdade-falsidade, considera que, perante a ideologia, a ciência se encontra como que perante uma vasta fantasmagoria social.

É sobretudo ao nível da emergência científica do conceito que Ricoeur se situa, escolhendo para seu principal interlocutor/opositor Althusser, como mais perfeito representante da cientificidade marxista (sob a forma de estruturalismo), que o autor encara como um "afunilamento" das potencialidades criativas do marxismo que, entretanto, teve outros desenvolvimentos mais produtivos, como, por exemplo, a Escola de Frankfurt. O que está, pois, em causa na crítica à ciência marxista (Althusser) é a sua tentativa de colocar entre parêntesis qualquer referência à subjectividade e de negar, portanto, qualquer hipótese à pretensão de ser o sujeito quem dá sentido à realidade. É que a ciência em geral (e a marxista em particular) tem que dar-se conta do dilema que enfrenta ao considerar a ideologia como um resíduo da sua própria construção teórica. Efectivamente, encarando dessa forma a ideologia, a ciência afasta ou exclui naturalmente os sujeitos históricos concretos, quer individuais, quer colectivos. Como compreender, então, o estudo objectivo da sociedade, sem recusar com as "sociologias falsas", que são as ideologias, os próprios sujeitos que as fabricam, ou adoptam?

E somos mais uma vez reenviados para a questão central da relação infra-estrutura /superestrutura...

A ciência marxista afirma que existe uma relação causal entre a base ou infra-estrutura (forças económicas) e a superestrutura (cultura, arte, religião, direito). Como se faz então a passagem? Em Marx e Engels a linguagem, juntamente com a divisão do trabalho, era o mecanismo essencial que possibilitava a passagem das condições económicas à ideologia. Assim, a praxis é pensada, uma vez que é acção (pensamento enquanto acção), ou, se quisermos, enquanto recuperação das estruturas de actividade material e das suas implicações sobre as inter-relações sociais. Nesta perspectiva, o marxismo chega, nas suas formulações mais ortodoxas, a ser tentado à constituição de uma ciência natural do homem, que alguns autores designam como uma espécie de "tecnologia".

Ora é precisamente contra essa tecnologia que a ideologia se pode recuperar. Pelas ideologias os homens, os grupos, as sociedades situam-se no mundo. Af colocam o desejo e o saber. Dissociar um do outro é tarefa da ciência, legítima na especificidade da sua marcha. Mas quando ela ten-

ta, numa intenção segunda, tomar a ideologia como objecto, ela cede à tentação de dissolver o fenómeno, pretendendo dar conta da sua positividade. A denegação da ideologia diz respeito aos fundamentos de uma empresa científica, nunca ao estudo da própria ideologia.

De novo, a polémica com o marxismo. Efectivamente, para este, tudo se passa como se, do mesmo movimento em que a ideologia toma significativas, do ponto de vista do vivido, as relações do homem com a sua própria história, ela é também falsa, porque *representação inadequada*. Não consegue atingir o seu papel, se não na medida em que "oculta as condições reais de existência".

Ricoeur recusa, obviamente, esta noção de ideologia como *representação inadequada*, uma vez que ela assenta nas dicotomias significação/verdade, imaginário/real, e finalmente ideologia/ciência (todas remetendo, em última análise, para a distinção infra-estrutura e superestrutura). Assim, a ideologia seria *representação*, mas apenas no sentido de simples eco de elementos mais consistentes e mais reais de uma hipotética sociedade.

Para o autor, pelo contrário, os sistemas ideológicos são construções que não recapitulam (coroam) as relações sociais que elas assumem. Antes, essas relações é que vão buscar às ideologias elementos da sua própria emergência. A ideologia é, pois, trabalho de síntese, função de totalização. Ela selecciona, escolhe e reagrupa. Neste sentido ela não é necessariamente verdadeira, nem necessariamente falsa. Quando se fala de imaginário a propósito de ideologia, não pode ser no sentido de oposição a real. A imaginação não fabrica, pois, imagens afastadas do real; mais do que simples *projecção*, ela é *instauração* da realidade. Toda a praxis comporta o imaginário, sem o qual não se poderá constituir como praxis.

Retomando, pois, a metáfora da infra-estrutura e superestrutura, Ricoeur propõe-se destruir uma metáfora através de uma metáfora contrária. Assim, se o quadro de Althusser é constituído sobre uma metáfora da relação entre uma base e um edifício, o que há é que interrogar sobre o que é "básico" para os seres humanos. Ora, dado que a acção social é inelutavelmente mediatizada através de símbolos, o problema deixa de ser um problema de factos, para ser um

problema de interpretações, ou melhor, um "conflito de interpretações".

4 - Não existe, pois, realidade não mediaticizada a que nos possamos agarrar. E é exactamente aí que se dá o encontro entre ideologia e utopia, uma vez que ambas remetem, em última análise, para o carácter essencial da acção humana: mediatizada, estruturada e integrada por sistemas simbólicos. A conjugação das duas tipifica, a "imaginação social", uma vez que ela "é constitutiva da própria realidade" (Introdução, pp. 60-61).

Apesar de, em termos quantitativos, a utopia merecer, na economia da obra, um espaço muito menor (de certa forma reflexo da situação da literatura sobre estes temas: maior quantidade de obras sobre ideologia e muito menor sobre utopia), não deixam de ser essenciais as três últimas lições dedicadas à utopia. Nova oportunidade para um confronto com o marxismo, desta vez conducente à revalorização do socialismo utópico de Saint-Simon e Fourier que, por sua vez, oferecem a Ricoeur a possibilidade de "pôr à prova a tipologia de Mannheim". Essa tipologia assenta fundamentalmente na constatação de que "uma utopia é o discurso de um grupo e não uma espécie de obra literária flutuando no ar" (p. 452). É por isso que o autor afirma que "o esforço de Mannheim é dedicado à criação de uma sociologia da utopia" (p. 451). Tal abordagem do conceito de utopia rompe definitivamente com a abordagem tradicional histórico/literária, que toma como modelo a *Utopia* de Thomas More. Efectivamente, esta obra "exemplifica a afinidade que existe entre o método histórico e o género literário" (p. 451).

Na esteira de Mannheim, Ricoeur recusa essa abordagem clássica da utopia na medida em que ela não pode ultrapassar "conceitos descritivos que obstruem a inovação sistemática" (p.451). Assim, afirma: "chamaria à minha análise da ideologia e da utopia uma análise regressiva do sentido. Pretendo afirmar que esta abordagem não é uma análise ideal típica, mas uma fenomenologia genética no sentido proposto por Husserl nas *Meditações Cartesianas*. [...] Uma fenomenologia genética tenta escavar abaixo da superfície do sentido aparente para chegar aos sentidos mais fundamentais" (p. 504).

Não foi, pois, a "utopia literária" que seduziu Ricoeur. Preferiu aquelas a que, por contra-

posição, chama "utopias práticas", ou seja, aquelas que são capazes "de irromper através da espessura da realidade" e não se ficam pelo "refúgio contra a realidade". É o caso, por exemplo, das utopias de Saint-Simon e de Fourier. E foram elas precisamente que, como referi, lhe proporcionaram novo debate com o marxismo, antes de mais, pela proposta de Ricoeur de restabelecer a distinção entre utopia e ideologia. Ora tal atitude contraria "se não o marxismo em geral, pelo menos o marxismo ortodoxo" (p. 448). Efectivamente, Engels, ao distinguir entre socialismo científico e utópico, reduz este ao domínio das ideologias, ou melhor, a uma subclasse das ideologias, mas aplicando-lhe a mesma análise que às ideologias. Ambas pertencentes, portanto, ao domínio do imaginário, do que não é real.

É curioso, porém, notar que a designação de "poesia social" que Engels usa para a utopia serve a Ricoeur, magnificamente, para reivindicar a presença do sonho como dimensão constitutiva fundamental do nosso universo colectivo. E, ainda nesse mesmo contexto, acentuar a importância que tanto Saint-Simon como Fourier dão ao papel das paixões na construção das suas utopias. Poesia... sonho... paixão..., pois, como algo que só se encontra se escavamos abaixo da superfície do sentido aparente.

5 - No fundo, após a análise comparativa a que são submetidos os dois conceitos, ambos acabam a braços com o problema nuclear da vida do homem em sociedade: o problema da autoridade.

"A ideologia é sempre uma tentativa de legitimar o poder; ao passo que a utopia é sempre uma tentativa de substituir o poder por outra coisa qualquer" (p. 472).

Não podemos, em jeito de conclusão, deixar de registar a atracção que Ricoeur confessa experimentar por esta problemática, da qual, à primeira vista, o poderíamos considerar um tanto alheado: a teoria social e política. Tanto assim que ele próprio, em

entrevista a Peter Kemp (*Esprit*, Junho, 1981), sente necessidade de explicar que esse pretendo silêncio acerca desses temas é apenas prático e nunca teórico. De qualquer modo, esta obra vem de certa forma cumprir um programa há muito anunciado: "uma análise extensiva das implicações da sua abordagem hermenêutica da teoria social e política" (Introdução p. 14). Obras como *La Metaphore Vive* ou *Temps et Récit*, ao apresentar a mediação simbólica como igualmente importante, quer para a linguagem, quer para a acção social, ligam-se intimamente com estas lições, comprovando a persistência de um projecto filosófico particularmente coerente e criativo. Por outro lado, textos menos consagrados como o *Paradoxo político* denunciam inquietações e interrogações a que tal projecto não terá de todo respondido...

Ideologia e Utopia, se por um lado vem dar respostas (assumidamente ideológicas ou utópicas...) a algumas das grandes questões do nosso tempo (morte da ideologia, crise da razão, etc.), por outro não deixa igualmente de reflectir grande perturbação perante problemas que a nossa contemporaneidade, longe de resolver, potencializou e alargou a domínios insuspeitados. É o caso do fenómeno do poder que, apesar das múltiplas abordagens teóricas que tem suscitado, conserva um grau de opacidade por vezes desesperante (veja-se, por exemplo, a forte e inesperada irrupção do ideal democrático por todo o mundo e as perversidades teóricas e práticas que o acompanham).

"Para mim, o problema do poder é a estrutura mais intrigante da existência. Podemos examinar com mais facilidade a natureza do trabalho e do discurso, mas o poder continua a ser uma espécie de ponto obscuro na nossa existência. Associe-me a Hannah Arendt no fascínio por esse problema" (pp. 502-503). ■

Maria Manuela Cruzeiro