

ALFREDO BOSI

*IDEOLOGIA E
CONTRAIDEOLOGIA*

Temas e variações



Copyright © 2010 by Alfredo Bosi

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

Capa:
warrakloureiro

Preparação:
Isabel Jorge Cury

Índice remissivo:
Luciano Marchiori

Revisão:
Angela das Neves
Huendel Viana

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Bosi, Alfredo
Ideologia e contraideologia : temas e variações / Alfredo Bosi.
— São Paulo : Companhia das Letras, 2010.

ISBN 978-85-359-1630-0

1. Análise de discurso 2. Crítica literária 3. Ideologia — História e crítica 4. Significado (Filosofia) 1. Título.

10-01988 CDR-801 95

Índices para catálogo sistemático:

1. Ideologia e contraideologia : Crítica narrativa :	
Teoria literária	801.95
2. Ideologia e contraideologia : Narrativa :	
Análise literária : Teoria	801.95

[2010]
Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3707-3500
Fax (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br

SUMÁRIO

PARTE I: PERFIS E MOMENTOS DE UM CONCEITO — Notas de trabalho

A Renascença entre a crítica e a utopia	13
Os ídolos de Francis Bacon	19
A nova racionalidade e o sentimento dos seus limites:	
o discurso crítico dos moralistas	21
Rousseau: do homem natural ao pacto social	23
O sentido da História. Retomando Montesquieu. <i>O espírito das leis</i>	38
Três desenhos para o curso da História: a linha reta de Condorcet,	
o ciclo de Vico e a espiral dialética de Hegel	43
Ideologia: o nome e as significações	61
Interlúdio weberiano	83
Exercícios de sociologia da cultura (à esquerda, sem dogmatismos):	
Lucien Goldmann e Giulio Carlo Argan	100
Voltando ao ponto — conceitos em movimento: ideologias,	
contraideologias, utopias	119
Parêntese temerário: a religião como alienação ou como desalienação	141
Simone Weil: a inteligência libertadora e suas formas	157
Formações contraideológicas — a pesquisa científica, a	
autorreflexividade, o pensamento enraizado no trabalho,	
a religião desalienante, a arte, a cultura de resistência	182
O projeto fáustico entre o mito e a ideologia	197
Lendo o <i>Segundo Fausto</i> de Goethe	203

PARTE II: INTERSECÇÕES BRASIL/OCIDENTE

O mesmo e o diferente	227
Desenvolvimento: ideologia e contraideologia na obra de Celso Furtado	233
Lugares de encontro. Contraideologia e utopia na história da esquerda cristã. Lebret e “Economia e Humanismo”	257
As ideias liberais e sua difusão da Europa ao Brasil.	
Um exercício de História das ideologias.....	276
Liberalismo ou escravidão: um falso dilema?	303
Joaquim Nabuco, o ícone do novo liberalismo	313
O “novo liberalismo”. Éxitos e malogros de uma contraideologia no fim do Segundo Reinado	346
Liberalismo e Estado-Providência — confrontos e compromissos	372
Passagem para a interpretação literária	394
Um nó ideológico — sobre o enlace de perspectivas em Machado de Assis	398
Índice remissivo	423

PARTE I

PERFIS E MOMENTOS DE UM CONCEITO

NOTAS DE TRABALHO

O mais difícil é redescobrir sempre o que já se sabe.
Elias Canetti, *A província do homem*

Começo por uma hipótese semântica. Suponho que haja uma esfera de significado comum aos vários conceitos que já se propuseram para definir o termo *ideologia*. Trata-se da ideia de *condição*. A ideologia é sempre modo de pensamento condicionado, logo relativo. Essa hipótese é flexível, mas pode enrijecer-se sempre que transponha a estreita faixa que a separa de um pensamento determinista.

Que as construções de ideias e de valores dependam, em maior ou menor grau, de situações sociais e culturais objetivas: eis o núcleo vivo das diferentes perspectivas que compõem a história acidentada do conceito de ideologia. Essa hipótese é testada pela sua versão negativa, isto é: se a mente humana fosse, em qualquer situação, isenta e absolutamente capaz de abstrair dos dados sensíveis as ideias que lhes corresponderiam adequadamente; ou, em outras palavras, se a inteligência nunca estivesse sujeita a contingências físicas e sociais, não haveria lugar para a falsa percepção das coisas, a que chamamos *erro*, nem para a manipulação do conhecimento com que tantas vezes se caracteriza a ideologia.

A possibilidade do erro como ilusão dos sentidos ou efeito de paixões é, desde Platão (que nos dá a ouvir o discurso de Sócrates nos *Diálogos*), uma constante na história do pensamento ocidental. Os homens erram, ou porque se enganam, ou porque distorcem a verdade por força dos seus interesses: este é o sumo das críticas que Platão faz à versatilidade dos sofistas, primeiros profissionais da retórica e do mercado ideológico que a história da filosofia registra.

“Não é um sofista, ó Hipócrates, aquele que negocia, por atacado ou no varejo, o alimento da alma?”, pergunta Sócrates no *Protágoras*. Para os sofistas, o discurso tem apenas valor instrumental, pois tudo pode ser provado ou contestado, conforme os desejos do cliente. No *Górgias* lê-se uma variante da mesma denúncia:

“És da opinião que os oradores falem sempre em vista do maior bem, com a constante preocupação de tornar os cidadãos melhores por seus discursos, ou estimas que eles correm no encalço do favor popular, sacrificam o interesse público a seu interesse privado e tratam o povo como crianças que desejam agradar antes de tudo, sem se inquietarem de saber se as tornam melhores ou piores por esses procedimentos?”

A essa retórica Sócrates chama “adulação e coisa vilã” (§ 502-3).

A RENASCENÇA ENTRE A CRÍTICA E A UTOPIA

A crítica sistemática da ligação entre discurso e poder adquire plena evidência na Idade Moderna, sobretudo a partir da luta que a cultura renascentista empreende contra a força da tradição eclesiástica e contra os preconceitos da nobreza e da monarquia por direito divino.

O combate acendeu-se à medida que o conhecimento científico precisou enfrentar a ditadura do *magister dixit* aristotélico relançada pela Contrarreforma. A ciência cumpria então o objetivo de instaurar os métodos confiáveis da experiência e da indução e os procedimentos da dedução matemática. Para tanto, era necessário dissipar a névoa cerrada dos falsos conceitos que impediam o exercício do olhar racional da nova Astronomia e da nova Física.

Remover o princípio de autoridade foi a tarefa que se propuseram Erasmo e Rabelais, precedidos pela perícia filológica dos humanistas italianos do século xv. Lorenzo Valla, entre outros tentos, examinou documentos medievais e desmentiu a versão canônica da doação das terras vaticanas que o imperador Constantino teria feito ao bispo de Roma. A sua análise linguística provou que o latim do diploma de doação era “bárbaro”; um texto forjado, portanto, cuja língua não correspondia ao estilo oficial romano do século iv.¹

A denúncia das correntes hegemônicas, expressa em geral em tom satírico,

1. Ver o ensaio de Renato Janine Ribeiro, “Lorenzo Valla e os inícios da análise de texto”, em *A última razão dos reis. Ensaios sobre filosofia e política*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Retomando a questão da “doação de Constantino” refutada por Lorenzo Valla, Carlo Ginzburg escreveu um de seus textos mais brilhantes, inserindo-o em *History, rhetoric, and proof*. Lebanon: University Press of New England, 1999.

terá sido o primeiro passo para constituir uma noção crítica de *ideologia*, antes mesmo do aparecimento do termo, que é do fim do século XVIII. O *Dictionnaire étymologique* de Albert Dauzat dá como seu criador o filósofo Destutt de Tracy, em 1796.

A ruptura de um grupo intelectual ou de um movimento político com o estilo de pensar dominante abre neste a ferida do dissenso. Um pensamento de oposição traz consigo o momento da negatividade, contesta a autoridade, tida por natural, do poder estabelecido, acusa as suas incoerências e, muitas vezes, assume estrategicamente o olhar de um outro capaz de erodir a pseudovalidade do discurso corrente. Os períodos de crise cultural engendraram a suspeita de que pode não ser verdadeiro ou justo o sistema de valores que “toda gente” admite sem maiores dúvidas.

Lévi-Strauss postulava a afinidade do pensamento sociológico do século XIX com a tradição crítica inaugurada por Montaigne e revigorada pela Ilustração: “Depois de Montaigne a filosofia social está sempre ligada à crítica da sociedade. Por trás de Comte e Durkheim estão Diderot, Rousseau e Montaigne. Na França, a sociologia permanecerá herdeira desses primeiros ensaios de pensamento etnográfico e, por isso, crítico”².

As reflexões do antropólogo dão margem a revisitá uma das questões mais debatidas na historiografia das ideias: até que ponto o conhecimento dos povos da América fecundou nos escritores da Renascença e das Luzes a imagem do *bom selvagem*, espelho e paradigma do *homem natural*?

Sendo afirmativa a resposta, isto é, provando-se a conexão entre os relatos encantados dos viajantes e a construção do mito do bom selvagem, impõe-se a segunda questão: *até que ponto essa visão — realista ou idealizada — do homem do Novo Mundo atuou como fator de erosão da autoimagem que a cultura europeia fazia de si mesma?*

Os *Ensaios* de Montaigne e a *Utopia* de Thomas Morus respondem a ambas as perguntas, cada um a seu modo, atestando a fratura sofrida pela consciência europeia quando se defrontou com aquele *outro* ao mesmo tempo estranho e belo, próximo das origens e da natureza, inocente ainda, mesmo quando “bárbaro”.

Montaigne conheceu índios vindos do Brasil e os interrogou mediante um intérprete. O filósofo soube então que os índios estranharam a servil obediência dos franceses a uma criança (o rei Carlos IX, que os recebia). E não só: os mesmos “selvagens” indignaram-se ao ver homens maltrapilhos esmolando à porta de

2. Claude Lévi-Strauss, “La sociologie française”, em *La sociologie au XX^e siècle*. Org. de Georges Gurvitch. Paris: PUF, 1947, vol. II, p. 51. [N. E.: Ao longo do livro, as passagens que não têm tradução ao português publicada foram traduzidas por Alfredo Bosi.]

senhores opulentos “sem agarrarem os ricos pela garganta e atearem fogo às suas casas” (*Ensaios*, I, 31).

Em dois capítulos antológicos, “Des cannibales” e “Des coches”, Montaigne relativiza o nome de bárbaro que os europeus atribuíram aos nativos do Novo Mundo: “Cada um de nós chama barbárie aquilo que não é de seus hábitos” (*Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*).

Montaigne foi um espírito crítico que não se bastou com o relativismo antropológico. Não é apenas um observador cétilo que faz a comparação entre as guerras dos indígenas brasileiros relatadas pelos viajantes e as guerras de religião que ensanguentaram a França do seu tempo. A Noite de São Bartolomeu era episódio recente quando Montaigne publicou os dois primeiros livros dos *Ensaios*. É também um homem que procura discernir o mal que o fanatismo estava causando a seus contemporâneos, é um pensador para quem a tolerância e a benevolência devem presidir às relações entre os homens, não importa se europeus ou ameríndios, cristãos ou pagãos, ortodoxos ou dissidentes.

À luz desse critério ético, pelo qual se incorporam ao discurso renascentista tanto o epicurismo de Lucrécio como o estoicismo de Sêneca, tanto a ironia socrática quanto a fraternidade cristã, o generoso humanismo de Montaigne não poderia deixar de contestar o discurso intolerante dos doutores encastelados na Sorbonne, a atitude belicosa das seitas reformadas, o fanatismo dos papistas, ou, no mundo das letras, o pedantismo mesquinho dos eruditos à cata de erros gramaticais dos adversários.

Para os historiadores da colonização europeia continuam sendo atuais as invectivas do filósofo contra o etnocentrismo dos que tachavam de bárbaros os canibais, quando era coisa sabida que nos recontros entre seitas houve casos de morticínios acompanhados das mais nefandas torturas. E Montaigne conhecia bem os métodos da Inquisição, bastante ativos no seu século, assim como as atrocidades cometidas pelos conquistadores espanhóis no México e no Peru e já então denunciadas por Bartolomeu de Las Casas.

Mas quais eram os discursos hegemônicos (o que se viria a chamar “a ideologia dominante”) na segunda metade do século XVI?

- os dogmas recém-promulgados pelo Concílio de Trento e pela Contrarreforma, ou, do lado oposto, a teocracia implacável de Calvin fundada na doutrina da predestinação;
- a apologia da perseguição aos judeus, que marcaria ainda todo o século XVII;
- o direito divino dos reis sustentado pelas monarquias francesa, espanhola, portuguesa e inglesa e pelo Sacro Império Romano-Germânico;

- a censura à nova ciência e ao livre-pensamento que os processos intentados contra Giordano Bruno e Galileu ilustram cabalmente;
- o triunfo da imitação estilística dos Antigos elevada a norma da retórica maneirista que prenuncia o barroco internacional.

A cada uma dessas formas de opressão e à hipocrisia social que engendravam Montaigne responderá com uma palavra de dúvida, uma frase irônica, um argumento de resistência intelectual e moral, ou seja, *com uma denúncia que nos dá, pelo avesso, o retrato do discurso dominante*.³

Nos meados do século XVII os *Ensaios* foram incluídos no Índice dos Livros Proibidos. Mas o que o Santo Ofício condenou, os *philosophes* do século XVIII iriam valorizar reeditando Montaigne, que passou a ser lido como um precursor do livre-exame. Diderot comparou-o a Helvétius; Voltaire, a Montesquieu.

Em Montaigne o conhecimento dos habitantes do Novo Mundo contribuiu para alimentar o seu relativismo e, por tabela, propiciou-lhe uma visão crítica dos modos de viver e pensar de seus contemporâneos europeus. Mas relativismo e autoanálise satírica não foram as únicas expressões da Renascença ao defrontar-se com o outro, essa figura bivalente que ora é bárbaro, ora é bom selvagem e homem natural.

A *Utopia* do bispo inglês Thomas Morus, decapitado por ordem de Henrique VIII, idealiza uma sociedade que lhe teria sido inspirada por alguns relatos americanos de Américo Vespúcio. A república de Morus estaria localizada em uma ilha do Atlântico, e há quem defende a hipótese de ser o arquipélago de Fernando de Noronha o seu sítio preciso... O que não deixa de ser um tanto contraditório com o significado etimológico do termo utopia, que vale *nenhum lugar*.⁴ Mas a sua verdadeira motivação é imaginar uma sociedade que fosse em tudo o oposto da Inglaterra rural do seu tempo.

Analisando o contexto social da obra de Morus, diz Max Horkheimer:

“[...] as grandes utopias do Renascimento são a expressão das camadas desesperadas, que tiveram de suportar o caos da transição entre duas formas econômicas distintas. A história da Inglaterra nos séculos XV e XVI fala-nos dos pequenos camponeses que foram expulsos por seus senhores das casas

3. Os temas da mentira e do teatro social associados ao da máscara aparecem em várias passagens dos *Ensaios* e serão retomados pelos moralistas do século XVII. Merecem leitura as agudas observações de Jean Starobinski, em *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard, 1982.

4. Ver as considerações imaginosas, mas não de todo inverossímeis, que fez Afonso Arinos de Melo Franco sobre o livro de Morus, em *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa. As origens brasileiras da teoria da bondade natural*, 3^a ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005 [1937], pp. 131-51.

e terras que habitavam, ao transformar todas aquelas comunidades rurais em pastos de ovelhas para prover com lá as fábricas têxteis do Brabante de forma lucrativa. Esses camponeses famintos tiveram de organizar-se em bandos saqueadores, e seu destino foi terrível. Os governos mataram muitíssimos deles e grande parte dos sobreviventes foi obrigada a entrar nas fábricas nascentes em incríveis condições de trabalho. E é precisamente nessas camadas que aparece em sua forma inicial o proletariado moderno; já não eram escravos, mas tampouco tinham possibilidade de ganhar a vida por si próprios. A situação desses homens proporcionou o argumento para a primeira grande utopia dos tempos modernos, dando, por sua vez, nome a todas as posteriores: a Utopia de Thomas Morus (1516), que, depois de entrar em conflito com o rei, foi executado no cárcere”⁵.

Horkheimer põe em relevo a acusação recorrente em todos os utopistas da Renascença: “A culpada é a propriedade privada”.

Citando Thomas Morus:

“[...] em minha opinião, a igualdade é impossível em um Estado onde a propriedade é ilimitada e se considera um direito individual, pois cada um procura apropriar-se, com a ajuda de distintos pretextos e direitos, de tudo quanto possa, e o tesouro nacional, por maior que seja, corre finalmente em mãos de uns poucos, que proporcionarão ao restante do povo penúrias e misérias para sempre”.

A imaginação utópica alimentou a primeira contraideologia sistemática dos tempos modernos. Em face da utopia, e caminhando em direção diametralmente oposta, consolidava-se nessa mesma fase de ascenso dos Estados mercantilistas a tradição “realista” do discurso político de Maquiavel e de Hobbes, que convertia a religião e a cultura em ideologia avalizadora do poder.

Mas os “outros”, que contribuíram para a autocrítica do pensamento dominante, não seriam sempre os mesmos. Ao passo que os pensadores da Renascença recebiam o impacto dos viajantes das Índias Ocidentais, os ilustrados do século XVIII mostrarão preferência por imagens provindas das culturas do Oriente. As *Cartas persas* de Montesquieu, por exemplo, darão o tom a uma série de escritos satíricos que, usando o estratagema de pôr na boca de um não europeu (no caso, muçulmano) a descrição dos costumes franceses, acabam desnudando

5. Max Horkheimer, “La utopia”, em Arnhelm Neusüss, *Utopia*. Barcelona: Barral, 1971 [1930], p. 91.

ora os preconceitos, ora os ridículos da sociedade parisiense. É um retrato irônico da França na época da Regência, embora o seu estilete alcance às vezes outras nações, como é o caso da Espanha e de Portugal, vistos como pátrias da Inquisição.

O resultado ostensivo dessa reversão de perspectivas é um discurso consciente de relativismo cultural. Diz o persa Rica na carta 59:

“Parece-me que nós nunca julgamos as coisas a não ser por um retorno secreto que fazemos em nossa própria direção. Não me surpreendo que os Negros pintam o diabo de uma brancura resplandecente e os seus deuses negros como carvão; que a Vênus de certos povos tenha seios que lhe pendam até as coxas; e que, enfim, todos os idólatras hajam representado os seus deuses com uma figura humana atribuindo-lhes todas as suas inclinações. Já se disse muito bem que, se os triângulos fizessem um deus, eles lhe dariam três lados.”

A carta 31 fala explicitamente das “superstições europeias”. E na carta 81, queixa-se um persa de que “os franceses não imaginam que nosso clima produza homens”...

A tática engenhosa de Montesquieu, lançando sobre a vida francesa do seu tempo o olhar perplexo e, no fundo, sardônico de um persa, terá ilustres seguidores.

Voltaire rematará o *Século de Luís XIV* com um capítulo surpreendente sobre as disputas religiosas na China, que um imperador *philosophique* conseguiu aplacar convidando cortesmente os missionários mais fanáticos a deixarem o celeste Império... A mensagem subliminar era esta: o mesmo amor à tolerância deveria ter impedido Luís XIV de revogar o Edito de Nantes e de tratar os protestantes como inimigos da França. (Não por acaso, o ano da revogação, 1685, é o mesmo em que foi promulgado o *Código negro*, que regularia cruelmente a vida dos escravos nas colônias francesas.) Os modos diplomáticos de um sábio imperador chinês servem de contraponto voltairiano à ideologia dos conselheiros intolerantes do Rei Sol.

Em outro nível de generalidade, o *Espírito das leis*, que Montesquieu publicou em 1748, recomenda a separação dos poderes (Executivo, Legislativo, Judiciário), calcada em observações sobre a política inglesa, e cuja realização na França teria representado um golpe mortal na doutrina do poder absoluto do rei, tal qual este se exercia sob Luís XV. (*Retomo adiante a leitura de Montesquieu.*)

Assim, na pré-história do processo à ideologia, encontramos ora o *discurso utópico*, ora o *discurso satírico*, e, às vezes, uma combinação de ambos.